نقد ابن حزم للمعتزلة – الصِّفات الإلهية نموذجا

حسن الخطاف
Hasan HATTAF*

المُلخَّص
الفِكر الكلاميُ جزء من تاريخنا العلمي والحضاري، وله أهميّة قُصوى لتعُلقه بعقيدتنا، وقد شغل علمُ الكلام المسلمينَ مُدَّة من الزمان ولازالت له تلك الأهمية، ولاسيما إذا تعلَّق الأمر بالفكر الاعتزالي الذي كان موطن نقدٍ من أهل السُّنة .
في هذا البحث سنعرِض شخصيّةً فريدةً من نوعها في إطار نقد الفكر الاعتزالي، هذه الشخصية هي شخصية ابن حزم الأندلسي، الذي قلَّما سَلِم أحدٌ من قلمه.
وتزداد الأهمية إذا كان النَّقد في مسألة من أبرز مسائل العقيدة، وهي مسألة الصِّفات الإلهية. فكيف نظر ابن حزم للمعتزلة؟ وما مآخذه عليهم؟ وهل هذا النَّقد يسري على جميع المعتزلة أم على بعضهم؟ وما مدى صواب رؤيته؟ وهل ظاهرية ابن حزم التي عُرِف بها تجلّت في هذا النَّقد؟...هذا ما سنعرفه من خلال هذه الدِّراسة التي تمَّ تقسيمها إلى خمسة مباحث.
الكلمات المفتاحية: صفاتُ الله، الاستواء، خلق القرآن، قياس الغائب على الشاهد.

IBN HAZM'S CRITICISM OF THE MU'TAZILA - THE DIVINE ATTRIBUTES AS A MODEL
Abstract
Literary thought is part of our scientific and cultural history, and it is of utmost importance to its attachment to our faith. Muslims were preoccupied with the science of speech for a long time and still has such importance, especially when it comes to the Mu'tazila thought that was the home of criticism from the Sunnis. In this research, we will present a unique personality in the context of the critique of the solitary thought. This character is the character of the Andalusian son of Hazm, who rarely handed anyone his pen.
It is even more important if criticism is one of the most important issues of faith, the question of divine attributes. How did Ibn Hazm look at the isolationist? What is taking them? Does this criticism apply to all Muıtazilites or to some of them? How right is his vision? Is the apparent Ibn Hazm, which was known to be reflected in this criticism? ... This is what we will know through this study, which was divided into five investigations.
Keywords: Attributes of God, Equinox, Creation of the Quran, Measure of the absent on witness.

İBN HAZM'IN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ- İLAHİ SIFATLAR ÖRNEĞİ
Öz
İlim ve medeniyet tarihimizin bir parçası olan Kelam düşüncesi, özellikle de Ehl-i Sünnet bünyesinde eleştirinin temsilcisi olan Mu'tezile düşüncesi, akidemize taalluk eden yönü nedeniyle ayrı bir önem arz etmektedir. Çalışmamızda, Mu'tezile düşüncesinin eleştirisi çerçevesinde, özgün bir kişiliği, eleştirel kaleminin hışmından çok az kişinin kurtulabildiği Endülüslü İbn Hazm'ı inceleyeceğiz. Konu öne çıkan akaid meselelerinden biri olan "İlahi Sıfatlar" olunca yaptığımız işin ehemmiyeti de artmaktadır. İbn Hazm Mu'tezile'ye nasıl bakmış, ona karşı kendini nasıl konumlandırmıştır? Bu eleştirisi tüm Mu'tezilî alimleri mi yoksa sadece bir kısmını mı kapsamaktadır? Mu'tezile'ye karşı ortaya koyduğu görüşler ne kadar sıhhatlidir? İbn Hazm'ın şahsıyla anılan Zahiriye düşüncesi Mu'tezile'ye karşı geliştirilen bu eleştiride ne ölçüde etkindir? Çalışmamız içinde bu sorulara cevap aranacaktır.
Anahtar Kelimeler: Allah'ın sıfatları, istiva, halku'l-kur'an, kıyâsu'l-gâib ale'l-şâhid.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 08.08.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmelerinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 15.09.2017

* أستاذ علم الكلام بجامعة آرتقلو ماردين، khattaf72@gmail.com

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أمَّا بعد فإنَّ العرب كانوا على وثنيّة انتقلت إليهم من بلاد الشام التي كان يحكمها الرُّوم، ثم أكرم الله العرب وغيرهم برسالة النبي صلى الله عليه وسلم، وتوفي النبي عليه الصلاة والسلام ولم يكن يُخاض إلا في المسائل التي لها صفة عملية كالأحكام المتَّصلة بالصلاة والصيام والزواج والطلاق...وكان صحابة رسول الله رضوان الله عليهم يسألون عن الحلال والحرام وأمور الآخرة...

بعد أنْ قُبِض النبي وانتشر المسلمون ناشرين دين الله تعالى التقَوا مع الفرس والرّوم وانتشرت العلوم وتُرجمت كُتُب الفلاسفة، وبدأت العلوم بالتَّشكُّل والمذاهب بالظهور، ومن ذلك المذهب الاعتزالي الذي نشأ على يد واصل بن عطاء، ثم ظهرت أصول المعتزلة وتمايزت عن أصول أهل السُّنة وغيرهم .

ومن أبرز القضايا التي خاض فيها المعتزلة قضية الصِّفات الإلهية التي هي فرع عن أصل التّوحيد عندهم، والذي هو أبرز الأصول وأهمها.

وقد واجهوا انطلاقا من هذا الأصل المُشبِّهة والمُجسِّمة، كما واجهوا أهل السُّنة في كثيرٍ من الجزئيات المُتِّصلة بالتوحيد وعلى رأسها الصِّفات الإلهية.

من هنا تأتي أهمية الحديث في هذا البحث عن قضية الصِّفات في الفكر الاعتزالي وكيف فهمومها وما دار حولها من نقاشات امتدَّت من عصر المعتزلة حتى الآن.

هذا الفكر تعرَّضَ في القرن الخامس الهجري إلى نقْد شديد جاءت من جهة المغرب الإسلامي على يد ابن حزم رحمه الله المتوفى سنة 456هـ.[1]

من هنا كان الاختيار لشخصية ابن حزم في نقد المُعتزلة ليس عشوائيا، فابن حزم مغربي أندلسي، ولا نعلم نقْدا وُجِّه للمعتزلة في المغرب الإسلامي كما وجّهه ابن حزم لتباعد الجغرافية بين العراق والأندلس.

كما أنَّ ابن حزم شخصية علمية نقّادة جعلت من ظاهر نصوص القرآن والسّنة منهجا لها، وهذا لا يتناسب مع الفكر الاعتزالي عموما من حيث تحكيمهم العقل في نظرهم واستنادهم للأصول الخمسة،

1 هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، يرجع نسبه إلى بلاد فارس، عالم الأندلس في عصره، انتسب له أشخاص في الأندلس يُقال لهم « الحزْمية »، كان رحمه الله: فقيها، أديبا، أصوليا، محُدِّثا، حافظا، متكلما، أديبا، له مشاركات في التاريخ، والأنساب، والنحو، واللغة، والشعر والطب، والمنطق، والفلسفة، وغيرها، كما أنه كان زاهداً في الدنيا، متواضعاً ، له العشرات من التصانيف، انتقد كثيرا من العلماء والفقهاء، فاجمع هؤلاء على تضليله وحذروا منه، والأخذ عنه فطُرِد، ورحل إلى بادية بالأندلس وتوفي بها سنة 456هـ، انظر في ترجمته: ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، **وفيات الأعيان**:325/3 ، الميورقي، محمد بن فتوح، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، ص.309.وقد رأيت الذهبي رحمه الله أوسع من اعتنى بترجمة ابن حزم، حيث ترجم له بصفحات طويلة زادت على العشرين صفحة ومما قاله فيه :» الإمام الأوحد، البحر، ذو الفنون والمعارف... الفقيه الحافظ، المتكلم، الأديب، الوزير، الظاهري، صاحب التصانيف...نشأ في تنعم ورفاهية، وُرزِق ذكاءً مُفْرطا، وذهنا سيّالا... متبحر في النقل، عديم النظير، على يَبس فيه، وفرطِ ظاهرية في الفروع لا الأصول.... أداه اجتهاده إلى ...الأخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث...بَسط لسانه وقلَمه، ولم يتأدب مع الأئمة في الخطاب... أعرض عن تصانيفه جماعةٌ من الأئمة، وهجروها، ونفروا منها، وأُحرِقت في وقت، واعتنى بها آخرون من العلماء، وفتّشوها انتقادا واستفادة، وأخْذا ومؤاخذة، ورأوا فيها الدّرّ الثمين ممزوجا في الرصف بالخرز المهين، فتارة يطربون، ومرة يعجبون، ومن تفرده يهزؤون، وفي الجملة فالكمال عزيز، وكل أحدٍ يُؤخذ من قوله ويُترك، إلا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وكان ينهض بعلوم جمة...فيه دين وخير، ومقاصده جميلة، ومصنفاته مفيدة، وقد زهد في الرئاسة، ولزم منزله مُكِبّا على العلم، فلا نغلو فيه، ولا نجفو عنه، وقد أثنى عليه قبلنا الكبار» الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **سير أعلام النبلاء**، ط الرسالة: 18 /184-187.

وبذلك ستظهر هوة الخلاف بينهم، وتتضح المناهج وهذا مقصود من البحث.

وهذه الفجوة بين المنهجين ستكون أكثر اتِّضاحا في قضية الصِّفات الإلهية نَظَرا إلى كونها جُزءا من العقيدة عند الطرفين، ومن هنا وقع الاختيار عليها.

مع ملاحظة أنَّ إبراز النَّقد الحزمي لكل المسائل يحتاج إلى رسالة تخصُّصية في الدِّراسات العليا، وهذا لا يتناسب مع طبيعة بحثٍ مُقدَّرٍ بصفحات مُحدَّدة وفقاً للمجلات العلمية.

وفي هذا السياق نُذكِّر أنّ ابن حزم نقد المعتزلة في قضايا أخرى كقضية خلق الأفعال والغيبيات ومفهوم الرزق والتّكليف وحكم من لم تبلغه الدَّعوة ومفهوم الفُسق وتكليف ما لايُطاق...بل تجاوز هذا النَّقد ليصل إلى مسائل فلسفية كالحديث عن التَّولد والكمون والطَّفرة والسِّحر والطَّبائع...[2].

من الواضح أنَّه لا يمكن الوقوف عند كلِّ هذه المسائل من خلال بحثٍ مُقدَّم لمجلة.

ومما هو معلوم أيضا أنَّ كتاب «الفِصَل في المِلل والأهواء والنِّحل» لابن حزم هو أبرز كُتُب ابن حزم الخاصّة بالقضايا العَقَدية، كما أنَّه الكتاب الوحيد الذين اعتنى بنقد الأديان والقضايا العَقَدِّية يقول ياقوت الحموي عند ترجمته لابن حزم:» ولهذا الشيخ...مصنفات في ذلك معروفة من أشهرها في علم الجدل كتابه الفِصل بين أهل الآراء والنِّحل "[3]، ولهذا السَّبب تم اختياره [4].

وقد سلكتُ في هذا البحث المنهج المقارن حيث أقارن بين ما يقوله ابن حزم عند المعتزلة مع أمَّهات كُتُب المعتزلة، والنَّقد الذي سلكه ابن حزم تطلَّب مني المنهج النَّقدي الذي من خلاله حاولت تبيان مدى قيمة نقد ابن حزم.

للوصول إلى ذلك تم تقسيم هذه الدِّراسة منهجيا إلى خمسة مباحث مع خاتمة وثبْتٍ للمصادر

المبحث الأول: مُنطلَق المعتزلة في إطلاق الأسماء والصفات على الله هو الجواز خلافا لابن حزم

المبحث الثاني: الوضع والاشتقاق والاسم والمُسمّى عند المعتزلة وابن حزم

المبحث الثالث: عدد أسماء الله تعالى وصفاته عند المعتزلة ليس مقيدا بعدد خلافا لابن حزم

المبحث الرابع: إلزامات ابن حزم للمعتزلة في قضية الصِّفات

المبحث الخامس: أبرز الصِّفات التي انتقدها ابن حزم على المعتزلة

2 انظر فيما تقدم على سبيل المثال: ابن حزم، **الفِصل**: 3/ 136- 179، 4/117-118، 4/114-148،5 /58، 5/ 100-111، 5/ 182-190،

3 الحموي، ياقوت، **معجم الأدباء**:4/ 1657.

4 هذا الكتاب له طبعات عدّة لاتخلو من أخطاء وقد رأيتُ أقربها للصواب هو تحقيق الدكتورين: محمد إبراهيم نصير وعبد الرحمن عميرة، والذي جاء في خمسة أجزاء من طباعة دار الجيل في بيروت. لسنة 1996م.

المبحث الأول

مُنطلَق المعتزلة في إطلاق الأسماء والصفات على الله هو الجواز خلافا لابن حزم

يُعدُّ موضوع الصفات الإلهية من أبرز المواضيع التي شغلت ابن حزم في ردِّه على المعتزلة، فإطلاق لفظ الصِّفات على الله تعالى ابتداع وهو» محال لا يجوز؛ لأن الله تعالى لم ينصّ قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنَّ لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين، ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به» [5].

وإذا كان الأمر كذلك فمن المنطقي عنده أنَّ الإتيان بذلك هو « بِدعةٌ منكرة» [6] والمعتزلة في نظره هم أول من « اخترع لفظ الصفات...وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام «[7].

عند النَّظر في الفكر الاعتزالي في قضية الصِّفات والأسماء نجد المعتزلة وابن حزم على طرفي نقيض، فالأصل عند ابن حزم كما بدا لنا من سياق ما نقلناه هو المنع والحظر، فالعبيد عنده وقَّافون عند حدود النصوص، ولايزيدون عليها «7، وصح أن أسماءه لا تزيد على تسعة وتسعين شيئا، لقوله – عليه السلام –: «مائة إلا واحدا» فنفى الزيادة، وأبطلها... وجاءت أحاديث في إحصاء التسعة والتسعين أسماء مضطربة، لا يصح منها شيء أصلا، فإنما تؤخذ من نص القرآن، ومما صح عن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم –، وقد بلغ إحصاؤنا منها إلى ما نذكر» [8] وذكر أربعة وثمانيا[9] اسما لله تعالى.

هذا الموقف المُقيَّد بالنصوص، يقابله موقف مُنفتح يمثله المعتزلة لاتحدُّه إلا سلطة النص القرآني أو ما صحّ عندهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنع والحظر، وكذا ما لايُجوِّزه العقل عندهم.

فكلا الموقفين طرفا نقيض، فإذا كانت أسماء الله تعالى عند ابن حزم مُقيَّدة بتسعة وتسعين اسما وفقا للحديث الصحيح [10]، فإنّ عدد أسماء الله وصفاته عند المعتزلة قد تصل إلى المئات، وفْقَ منطلقهم.

ومنطلقهم ليس هو النَّص المُجيز لإطلاق هذه الصفات على الله، فالإطلاق عندهم مأذون فيه ومسموح به، ومصدر هذه الصفات هي فعل الله تعالى، وفعل الله لا يحتاج إلى استدلال من المنقول يقول أبو رشيد النيسابوري» اعلم أنَّه لمَّا كان طريق العلم بالقديم تعالى فعلُه، فكذلك طريق العلم بأوصافه يجب أن يكون

5 ابن حزم،**الفصل**:284/2.
6 ابن حزم،**الفصل**:284/2.
7 ابن حزم،**الفصل**:2/ 284
8 ابن حزم، **المحلى بالآثار**: 282/6.
9 وهي: الله، الرحمن، الرحيم، العليم، الحكيم، الكريم، العظيم، الحليم، القيوم، الأكرم، السلام، التواب، الرب، الوهاب، الإله، القريب، السميع، المجيب، الواسع، العزيز، الشاكر، القاهر، الآخر، الظاهر، الكبير، الخبير، القدير، البصير، الغفور، الشكور، الغفار، القهار، الجبار، المتكبر، المصور، البر، مقتدر، الباري، العلي، الغني، الولي، القوي، الحي، الحميد، المجيد، الودود، الصمد، الأحد، الواحد، الأول، الأعلى، المتعال، الخالق، الخلاق، الرزاق، الحق، اللطيف، رءوف، عفو، الفتاح، المتين، المبين، المؤمن، المهيمن، الباطن، القدوس، الملك، مليك، الأكبر، الأعز، السيد، سبوح، وتر، محسان، جميل، رفيق، المسعر، القابض، الباسط، الشافي، المعطي، المقدم، المؤخر، الدهر» **المحلى بالآثار**: 6/282.
10 قال صلى الله عليه وسلم : «إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة» البخاري، **صحيح البخاري** ، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار، والشروط التي يتعارفها الناس بينهم، وإذا قال: مائة إلا واحدة أو ثنتين ، رقم: 2736.

فعله» [11] ، وفعل الله تعالى عند المعتزلة لايحتاج إلى نصٍّ فالعقل عندهم كافٍ في معرفة الله تعالى دون الاحتياج إلى بعثة الرُّسول.

وقد عقد القاضي فصلا كاملا في تجويز إطلاق الأسماء والأوصاف على الله تعالى، بل استحسان هذا الإطلاق وعدم كتمانه، يقول القاضي:» فصل في أنّ إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى كإجرائها على غيره في أنَّه يحسُن من غير سمع وتوقيف» [12]، ثم قال مباشرة :» اعلم أنّ جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المُسمَّيات من غير إذنٍ يدل على حُسن إجرائها على القديم تعالى ذكره من غير إذن؛ لأنّا إذا علمناه بالعقل وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف، وعلمناه فاعلا لما أحدثه، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته... وقد بيّنا من قبل إبطال قول من قال إنَّ إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى يوجب تشبيهه بخلقه... وإنما يحصل المُشبّه مشبّها له تعالى متى اعتقد فيه أنه بمنزلة الجوهر أو بعض الأعراض فيما يرجع إلى ذواتهما « [13].

نقلنا كلام القاضي بطوله نَظرًا إلى أهمِّيته في موضوعنا، وتكمن أهمِّيته فيما يلي:

1.الأصل عند القاضي عبد الجبار أنّ إطلاق الأسماء والصّفات مأذونٌ فيه، وليس محجورا عليه مالم يرد مانع، وتعليل ذلك عند القاضي أنَّ الإنسان يحسُن منه أنْ يُعلِّم غيره، ويُخبرهم عما يعرفه إذا كانت فيه منفعة، وعنده أنّ الناس في كل عصر تستحدث أشياء جديدة يتطلب الأمر ذكر هذه الأسماء ليتم التعامل معها مادام النفع واردا فيها[14]، وإذا كان الأمر كذلك في الشاهد فهو ينطبق على الله تعالى في صحة إطلاق الأسماء والأوصاف عليه سبحانه من غير حاجة إلى إذن مالم يكن هناك مانعٌ يمنعه النَّقل[15].

وهذا هو وجه الفرق بين نظرة المعتزلة إلى صفات الله تعالى وأسمائه ونظرة ابن حزم، فابن حزم يرى أنَّ الأصل هو المنع حتى يَرد الدليل، بينما يرى المعتزلة أنّ الأصل هو الإذن حتى يَرد الدليل، ونَظَرًا لاختلاف هذين المنهجين تتسع الساحة وتضيق فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته، فهي عند المعتزلة مُتسعة، وعند ابن حزم ضيّقة.

لكن هل التزم ابن حزم بالمنهج الذي رسمه لنفسه، وهو الوقوف عند ظاهر النَّصوص وعدم التَجويز للعقل اشتقاق أي اسمٍ أو صفةٍ لله تعالى كما فعل المعتزلة؟

لم يلتزم ابن حزم في هذا، يقول ابن حزم:» وذكرنا...إبطال قول من قال بتسمية الباري حيّا،أو حكيما، أو قادرا، أو غير ذلك من سائر الصفات من جهة الاستدلال حاشى أربعة أسماء فقط، وهي: الأول، الواحد، الحق، الخالق، فقط، وهذه الأسماء هي التي لا يستحقها شيء في العالم غيره ،فلا أوّل سواه البتة، ولا واحد سواه البتة، ولا خالقَ سواه البتة، ولا حقَّ سواه البتة «[16].

11 في التوحيد، ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، 1969م. ص.457.
12 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:179.
13 انظر: القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:179.
14 انظر: القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:174-176
15 انظر: القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:174-180،176
16 ابن حزم،**الفِصَل**:1/96.

هذا الكلام ينسف المنهج الذي سار عليه، وهو الالتزام بالنص وعدم تجاوزه، في حين هو يتجاوز النص انطلاقا من الاستدلال العقلي، وليس لنا تفسير مفهوم الاستدلال إلا الاستدلال العقلي المُقابل للاستدلال المُعتمد على النّص، إذ لا استدلال قائم إلا على هذين، ولايصح القول بحالٍ من الأحوال أنَّ المقصود به هو الاستدلال القائم على النصوص؛ إذ لا مزية لهذه الأسماء الأربعة على غيرها.

زيادة على ما تقدَّم نرى ابن حزم يُطلق على الله تعالى لفظ «ذات» على الله تعالى في أكثر من مرة، من ذلك قوله» فذات الخالق تعالى هي الله المُسمّى»[17]، وقوله عن الخلاف في قضية الاسم والمُسمَّى بأنَّ فيها تمويها من « أهل الجهل بإيصال مالا يجوز إلا ذات الله تعالى» [18].

ولم يَرِد هذا الاسم لله في القرآن أو في السُّنة.

2.معرفة ما يجب لله تعالى هي الأساس عند المعتزلة، في جواز إطلاق أي صفة أو اسم على الله، مادام أنّه لا يتعارض مع الصفات الخاصة به سبحانه وتعالى والمُميزة للخالق عن الخلق، وهذه المعرفة كافية عند المعتزلة ليكون الإذن في إطلاق أي صفة على الله أمرا جائزا لا يحتاج إلى أذنٍ شرعي، ولكنْ هذه المعرفة مُرتبطة بشرط آخر عند المعتزلة وهو أنْ يكون الوصف أو الاسم الذي نُطلقه على الله تعالى هو من باب الحقيقية وليس من باب المجاز، ولهذا عندهم» لم يحسُن أنْ يجري على الله سبحانه من الأسماء والأوصاف ما كان مجازا في الشاهد، ولا ماورد الكتاب به على وجه المجاز»[19]، وقد تحدَّث عن ذلك نظريا ووضع بعض التطبيقات العملية تحت فصلٍ عنونه بقوله» فصل في بيان ما يُستعمل في أوصافه تعالى مطلقا، ومفارقته لِمَا استُعمل مُقيَّدا وما يتصل بذلك» [20].

لهذه العلة لا يُجيز القاضي بعض الصفات على الله تعالى ومنها الوصف بأنه(مستوٍ) يقول القاضي :» وأما الوصف بأنه مستو فمجاز؛ لأن استعمال ذلك بمعنى الاستيلاء مجاز، وحقيقته مأخوذ من الاستواء الذي هو اعتدال الأجزاء أو الانتصاب على وجه مخصوص، فلذلك لم يُطلق على الله سبحانه الوصفُ بأنه مستوٍ فيما لم يزل كما قيل في أنه مستولٍ وقادر»[21].

المبحث الثاني

الوضع والاشتقاق والاسم والمُسمّى عند المعتزلة وابن حزم

يرى ابن حزم أنَّ أسماء الله موضوعة وليست مشتقة من غيرها، وقد شدَّد النكير على من قال بذلك «وأما قولهم إنْ الاسم مشتق من السمو، وقول بعض من خالفهم أنه مشتق من الوسم، فقولان فاسدان كلاهما باطل افتعله أهل النحو، لم يصح قطُ عن العرب شيئا منهما، وما اشتق لفظ الاسم قط من شيء بل هو اسم موضوع مثل: حجر وجبل وخشبة وسائر الأسماء لا اشتقاق لها»[22].

17 ابن حزم،**الفصل** 5/ 141.
18 ابن حزم،**الفِصل**:144/5.
19 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:190-191.
20 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:192.
21 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:216.
22 ابن حزم،**الفِصل**:5/ 137.

وإذا لم يكن هناك اشتقاق فالانسجام في مذهبه يقتضي أنه: لا يدل حينئذ عليم على علم، ولا قدير على قدرة، ولا حي على حياة، وهكذا في سائر ذلك، وإنما قلنا: «بالعلم، والقدرة، والقوة، والعزة بنصوص أخر يجب الطاعة لها والقول بها»[23] .

والسبب الذي دفع ابن حزم للقول بعدم الاشتقاق هو أنّ أسماء الله تعالى جاءت موقوفة ومُقيّدة من قبل الله تعالى، فلو كانت أسماؤه تعالى مشتقة لازداد عددها على تسعةٍ وتسعين اسما، والأسماء إنْ لم تكن مُشتقة فهي موضوعة من قبل الله تعالى، لأن الله هو «الواضع للغات كلها»[24]، وقد علّم الله تعالى أسماءه لآدم.

وثَمّ سبب آخر وهو أنّ القول بأنّ أسماء الله تعالى مشتقة يعني أنَّها مُحدثة أحدثها الناس» لأن كل شيء مُشتق فهو مأخوذ مما اشتُقَّ منه، وكل مأخوذ فقد كان قبل أن يوجد غير مأخوذٍ فقد كانت الأسماء على أصلهم غير موجودة «[25].

يخالف ابن حزم في هذه المسائل من هم أعلم منه، فعلماء اللغة رأوا أنَّ الاسم مُشتق إما من السَّمو وهو الرفعة والعلو، وإمَّا من السِّمة وهي العلامة[26]، وبالأول قال أهل السُّنة وبالثاني أخذ المعتزلة.[27]، والقول الأول هو قول البصريين والثاني قول الكوفيين[28]، وإنكار الاشتقاق ليس جاريا على أصول اللغويين والنحويين[29].

وأما عن الصِّلة بين الاسم والمُسمّى والتَّسمية فقد فرَّق بينهما فا»الاسم غير المُسمَّى... فذات الخالق تعالى هي المُسمَّى، والتَّسمية: هي تحريكنا عضل الصدر واللسان عند نطقنا بهذه الحروف، وهي غير الحروف؛ لأن الحروف هي الهواء المندفع بالتحريك فهو المُحرَّك بفتح الراء والإنسان هو المُحرِّك بكسر الراء، والحركة هي فعل المحرِّك في دفع المُحرَّك وهذا أمر معلوم بالحس مشاهد بالضرورة متفق عليه في جميع اللغات»[30].

فالتَّسمية هي الحركة وليس هي الحروف المنبعثة من اللسان واللهات... وأما المُسمّى فهي الأعيان والذوات الثابتة، والملائكة كانت ترى المُسميات ولكنّها « جهلت الأسماء فقط التي علّها اللهُ آدم»[31].

عند النّظر في الفكر الاعتزالي نجد توافقا بينهم وبين ابن حزم في التفريق بين الاسم والمُسمّى، يقول القاضي عبد الجبار:» معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات، فقد ثبت أنَّ الاسم في تعلقه بالمُسمَّى بمنزلة الخبر عن الشيء، والعلم به، والدلالة عليه ...فإذا صحَّ ذلك لم يمنع تغيُّر الأسماء واختلافها

23 ابن حزم،**الفصل**:117/2.
24 ابن حزم،**الفصل**:5/ 137.
25 ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** لابن حزم:12/4.
26 انظر: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، **تهذيب اللغة**، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى، 2001م ،ج13، ص79، الرازي، أحمد بن فارس ، **الصاحبي في فقه اللغة** ، محمد علي بيضون، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ-1997م، ص.52، بن سيده المرسي، علي بن إسماعيل، **المخصص**، تح: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ 1996م، ج5، ص 215.
27 الباقلاني، محمد بن الطيب ،**تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل** ، ص. 255.
28 انظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **تفسير ابن عطية**: 1/ 62.
29 يقول الزجاجي :» وإنما يدفع الاشتقاق قوم من أهل الجدل كما ذكرت لك ولم يذهبوا في ردهم ذلك مذاهب أهل اللغة « الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، اشتقاق أسماء الله، ص. 279.
30 ابن حزم،الفِصل:5/ 141.
31 ابن حزم،الفِصل:5/ 142.

على المُسمَّى، وإن لم يتغيَّر حاله، يبين ذلك جواز اختلاف اللغات، وإنْ كان المُسمَّى بها واحدا «[32]

ومُحصِّل هذا أنَّ الاسم هو إخبار عن المُسمَّى، والمُسمّى هو ذات الشيء، وأنّ الاسم لا يكون من غير معرفة بالمُسمّى، وهذا بمنزلة كلام ابن حزم السابق وهو أنَّ الملائكة كانت تعرف المُسمَّيات لكنَّها كانت تجهل الاسم.

يُعلِّل الزركشي الأشعري على التفريق بين الاسم والمُسمّى عند المعتزلة بأنهم لمّا أحدثوا القول بخلق القرآن، وبنفي صفة الكلام عن الله تعالى قالوا: إن الاسم غير المسمى تعريضا بأن أسماء الله غيره، وكل ما سواه مخلوق، كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها، بل أحكامها تعلقا بأنَّ الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات لزم تعدد القديم سبحانه ، ورأوا أنَّ الاسم من جنس الألفاظ والمسمى ليس بلفظ بل هو ذات، فليس لله في الأزل اسم ولا صفة[33]، بينما جمهور أهل السنة لايفرقون بين الاسم والمُسمّى[34].

المبحث الثالث

عدد أسماء الله تعالى وصفاته عند المعتزلة ليس مقيدا بعدد خلافا لابن حزم

جاء في الحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:«إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا، من أحصاها[35] دخل الجنة» [36].

ولم يأت في هذا الحديث ضبط لأسماء الله تعالى وعددها، وإنما جاء التَّعداد في روايات أُخْرى أمثلها رواية الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه والذي فيه تعدادٌ لهذه الأسماء[37].

مع التنبيه إلى أنَّ ابن حزم لم يأخذ بحديث الترمذي لعدم صحته عنده، ولهذا السبب اقتصر على أربعة وثمانيا اسما أخذ بعضها من حديث الترمذي وبعضها من نصوص أخرى[38].

32 انظر:القاضي عبد الجبار، الفرق غير الإسلامية ، ص.172.

33 انظر:الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**: 4/ 864، الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص.258.

34 انظر: الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص.258، الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**: 4/ 864. وقد ذكر فخر الدين الرازي عشرة أدلة تدل على أنَّ الاسم ليس هو المُسمى تفسير الرازي، الرازي، محمد بن عمر، **تفسير الرازي** : 1/ 106.
والغزالي خالف في هذه المسألة والحقُّ عنده « أنَّ الاسم غير التَسمية وغير المُسمّى» الغزالي، محمد بن محمد، **المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى**، ص.24.

35 اختلف العلماء في المقصود بقوله أحصاها على أقوال عدة ذكرها النووي وغيره وهذه المعاني:
1.معناها حفظها، وصوَّبه النووي ورأى أنه قول البخاري وغيره من المحققين.
2.أطاقها أي أحسن المراعاة لها والمحافظة على ما تقتضيه وصدق بمعانيها.
3. وقيل معناه العمل بها والطاعة بكل اسمها والإيمان بها 3. وقال بعضهم المراد حفظ القرآن وتلاوته كله لأنه مستوف لها وهو ضعيف . انظر: النووي، يحيى بن شرف، **شرح النووي على مسلم**: 17/5.

36 البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري** ، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار، والشروط التي يتعارفها الناس بينهم، وإذا قال: مائة إلا واحدة أو ثنتين ، رقم: 2736.

37 انظر:الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، أبواب الدعوات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في عقد التسبيح ،رقم: 3507، وقد تتبع الحافظ ابن حجر كثيرا من هذه الروايات وذكر مَن كتب في الأسماء والصفات ، وقام بتعداد هذه الأسماء والمقارنة بين هذه الأسماء الواردة في حديث الترمذي والروايات الأخرى وبين أسماء الله تعالى الواردة في القرآن الكريم. انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري لابن حجر**:216/11 وكثر من تتبع تلك الروايات هو الشوكاني في تفسيره انظر: فتح القدير: ج2،ص307.

38 انظر: ص 5 من هذا البحث.

والذي يعنينا هنا أنّ ابن حزم لم يصح عنده أكثر من أربعة وثمانيا اسما لله تعالى وبجميع الأحوال لايصح أن تزيد هذه الأسماء عن تسعة وتسعين اسما؛ لأن ذلك سيكون عنده اعتمادا على العقل لا على النّص، والاعتماد على العقل لا يجوز في مسائل توقيفية.

بمقابل موقف ابن حزم هذا فقد رأى المعتزلة كما سبق عدد تحديد أسماء الله وصفاته بعدد معين، وشرُاح الحديث لم يكونوا بعيدين عن رأي المعتزلة؛ حيث اتَّفق كلُّ من شرح الحديث أو تعرَّض له- فيما رأيتُ- أنَّ الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره والذي فيه عدد أسماء الله تعالى تسعة وتسعين ليس ضابطا للعدد، وليس المقصود منه عدم الزيادة على هذا العدد، وقد ادَّعى النووي اتفاق العلماء على ذلك، يقول النووي « اتفق العلماء على أن هذا الحديث ليس فيه حصرٌ لأسمائه سبحانه وتعالى، فليس معناه أنه ليس له أسماء غير هذه التسعة والتسعين، وإنما مقصود الحديث أن هذه التسعة والتسعين من أحصاها دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها، لا الإخبار بحصر الأسماء»[39].

وما قاله المحدثون عن عدم حصر الحديث لأسماء الله تعالى وصفاته هو ما اتَّجه إليه الكثير من المفسرين عند تفسيرهم لقوله تعالى :» {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا }[40].

وخلاصة هذا أنَّ العدد هنا ليس مقصودا لذاته كما ذهب ابن حزم وشنّع على غيره.

39 النووي، **شرح النووي على مسلم**:5/17، وعدم حصرها بهذا العدد هو ماذكره **المُناوي في «فيض القدير**:2/ 478، والمباركفوري في : **تحفة الأحوذي**:337/9. ومال ابن بطّال إلى أنَّ لله أسماء أخرى، وتكون الفائدة في ذكر هذه الأسماء الواردة في حديث الترمذي « إنما هو لشرع الدعاء به، وهذا القول أميلُ إلى النفوس؛ لإجماع الأمة على أن الله تعالى لا يبلغ كنهه الواصفون ...فله أسماء غير هذه وصفات، وإلا فقد تناهت صفاته تعالى عن ذلك، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، وابن الطيب وجماعة من أهل العلم. قال ابن الطيب: وليس في الحديث دليل على أن ليس لله تعالى أكثر من تسعة وتسعين اسمًا» ابن بطال،علي بن خلف، **شرح صحيح البخاري**: 141/10. وذكر أبو الفرج ابن الجوزي عن حمْد بن سُليمان الخطّابي قوله» في هذا الحديث إثبات هذه الأسماء، وليس فيه نفي ما عداها من الزيادة عليها، وإنما وقع التخصيص لهذه الأسماء لأنها أشهر الأسماء ... وهذا بمنزلة قولك: إن لزيد مائة درهم أعدها للصدقة، فلا يدل ذلك على أنه ليس عنده من الدراهم أكثر من ذلك، وإنما يدل على أن الذي أعده للصدقة هذا» ابن الجوزي، بو الفرج عبد الرحمن بن علي، **كشف المشكل من حديث الصحيحين** :3/ 434، ولم أجد هذا النقل في شرح معالم السُّنن للخطابي.
أما في كتابه «غريب الحديث» اكتفى الخطابي بشرح معنى الإحصاء الوارد في الحديث. انظر: الخطابي، حمد بن سليمان ، **غريب الحديث**، تح:عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر – دمشق، 1982 م، ج1،ص 730.

40 الأعراف:180.يقول كر القرطبي «من الأسماء ما اجتمع عليه، وما اختلف فيه مما وقفنا عليه في كتب أئمتنا، ما ينيف على مائتي اسم» القرطبي، محمد بن أحمد، **تفسير القرطبي**: ج7،ص325.
وفي هذا السياق يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور:» دلت الآية على أن كل ما دل على صفة الله تعالى وشأن من شؤونه على وجه التقريب للأفهام، بحسب المعتاد يسوغ أن يطلق منه اسم لله تعالى ما لم يكن مجيئه على وجه المجاز، نحو{ {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ }[البقرة: 15] أو يوهم معنى نقص في متعارف الناس نحو الماكر من قوله: { {وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} [آل عمران: 54]، وليست أسماء الله الحسنى منحصرة في التسعة والتسعين الواردة في الحديث الصحيح «ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**:9/187.
ونختم هنا بقول ابن الوزير اليماني:» وثبت أنَّ حصر الأسماء التسعة والتسعين لا ينال إلا بتوفيق الله تعالى... لأنها مجملة في أسماء الله، فلنذكر هنا ما وجدناه منصوصا من الأسماء في كتاب الله باليقين، من غير تقليد فإنها أصح الأسماء وأحبها إلى الله تعالى، حيث اختارها في أفضل كتبه لأفضل أنبيائه، والذي عرفت منها إلى الآن بالنص صريحا دون الاشتقاق في القرآن مائة وخمسة وخمسون غير الممادح السلبية وأما المشتقات من الأفعال الربانية الحميدة فلا تحصى وقد جمع بعضهم منها ألف اسم مثل كاتب الرحمة على نفسه، المحمود، العادل، المعبود... وأما أنواع الثناء من غير اشتقاق من ألفاظ القرآن فلا تحصى، مثل قديم الإحسان، دائم المعروف، المستغاث، المأمول وأمثال ذلك مما لا منع لما أجْمِع عليه منه، والظاهر جواز هذين النوعين لأنهما من الأخبار الصادقة» إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات، ص: 163. وأما الممادح السلبية في كتاب الله تعالى فهي عند ابن الوزير كثيرة، مثل :لا تدركه الأبصار،لا تأخذه سنة ولا نوم، ليس بظلام للعبيد...فهي مما يجب اعتقادها، وإنْ لم تكن أسماء في عرف أهل العربية، انظر: ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات**، ص.164.
فالأسماء عند ابن الوزير مائة وخمسة وخمسون اسما لله تعالى أخذها من القرآن، وليس منها ما يُشتق من الأسماء أو من الصفات السلبية.

والغريب أنَّ ابن حزم في أصول الفقه يرى أنَّ العدد ليس له مفهوم مخالفة، فإذا ورد حكم مُعلَّق بعدد، فليس فيه ما يدل على جواز الزيادة عليه أو المنع، وإنما الجواز أو المنع يُستفاد من دليل آخر، يقول ابن حزم:» هذا- دليل الخطاب- مكانٌ عظيم فيه أخطأ كثير من الناس ... وذلك أنَّ طائفة قالت: إذا ورد نص من الله تعالى، أو من رسوله صلى الله عليه وسلم معلقا بصفةٍ ما، أو بزمانٍ ما، أو بعددٍ ما، فإن ما عدا تلك الصفة، وما عدا ذلك الزمان، وما عدا ذلك العدد، فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص... وقالت طائفة أخرى...إن الخطاب إذا ورد كما ذكرنا، لم يدل على أنَّ ما عداه بخلافه، بل كان موقوفا على دليلٍ، قال أبو محمد: هذا القول هو الذي لا يجوز غيره وتمام ذلك... أنَّ كل خطابٍ، وكل قضيةٍ فإنما تعطيك ما فيها ولا تعطيك حكما في غيرها «[41].

إذا أردنا أنْ نُطبِّق كلام ابن حزمٍ هنا فإنّ ظاهر الحديث قيّد أسماء الله تعالى بتسعة وتسعين اسما، وأنَّ منع الزيادة على ذلك ليس مأخوذا من ذات الحديث، بل من نصوص أخرى، والذي حصل أنّ ابن حزم منع الزيادة انطلاقا من ذات النص، ولم يُقدّم لنا نصا آخر يحظر الزيادة[42].

وإذا كان ابن حزم قيّد أسماء الله تعالى بتسعةٍ وتسعين، فإنّ المعتزلة وسَّعوا من ذلك وجعلوا الأصل في إطلاق الاسم والصِّفة على الله تعالى هو الإذن.

ويقسم المعتزلة الصفات إلى قسمين:

*صفات يستحقها سبحانه وتعالى لذاته.

*صفات يطلقها العباد عليه.

النوع الأول من الصفات هي أربعة فقط، يقول القاضي عبد الجبار:» فعند شيخنا أبي علي أنَّه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه: قادرا، عالما، حيًّا موجودا لذاته...»[43]، وقد تحصّل لي أنّ معنى استحقاق الله تعالى لهذه الصفات استحقاقا ذاتيا يجعل من هذه الصفات متميزة بميزتين:

الأولى: وجود بعض هذه الصفات الأربعة يستلزم وجود غيرها، ويغني عن الاستدلال المنفرد لها « فكونه حيّا في حكم المشروط بكونه موجودا، وكونه عالم في حكم المشروط بكونه حيّا وموجودا» [44].

الثانية: يصح إثبات كل واحدة من هذه الصفات، وإقامة الدليل العقلي عليها منفردة من غير الاحتياج إلى شرط وذلك على خلاف الصفات الأخرى فكونه -سبحانه-» مُدركا مشروط بوجود المُدرَك...وكذلك

41 ابن حزم،**الإحكام في أصول الأحكام** ::2/7.

42 قد يقول قائل إن النص الذي اتّكأ عليه ابن حزم هو قول الله تعالى {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (180) } الأعراف: 180. انظر: ابن حزم، **الفصل**:2/308. ويُجاب عن هذا أنّ المفسرين لم يفسروا الإلحاد الوارد في الآية بالزيادة على هذه الأسماء أو النّقص منها، يقول الطبري:» وكان إلحادهم في أسماء الله، أنهم عدلوا بها عمّا هي عليه، فسموا بها آلهتهم وأوثانهم، وزادوا فيها ونقصوا منها، فسموا بعضها «اللات» اشتقاقًا منهم لها من اسم الله الذي هو «الله»، وسموا بعضها «العُزَّى» اشتقاقًا لها من اسم الله الذي هو «العزيز» تفسير الطبري :13/282، ويقول أبو منصور الماتريدي:» وقوله: وهم سموا ملحدين لما سموا غيره بأسمائه، أو لإشراك غيره في أسمائه، أو سموا بذلك لما صرفوا شكر نعمه إلى غيره، وعبدوا دونه، مع علمهم أنه لم يكن منهم إليهم شيء من ذلك، إنما كان ذلك لهم من الله»الماتريدي، محمد بن محمد، **تفسير الماتريدي**:5/99. وانظر: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**:9/189، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف**: 2/ 180.

43 القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**: 182-183.

44 أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، **في التوحيد، ديوان الأصول**، ص.460.

كونه مُريدا وكارها فإنه مشروط بكونه حيّا وبكونه عالما»[45]

وعند التحقيق فإن صفة القدرة تتقدم بقيّةِ الصفات الذاتية» فأول ما يحصل العلم به من صفاته إنما هو كونه قادرا، فإنه يُستدَل عليه بالفعل...وأما ما عدا ذلك من صفاته فمما لا يحصل العلم به ابتداء، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بكونه قادرا»[46] وما لم يحصل العلم به ابتداء يكون العلم به عن طريق الواسطة، فكونه مريدا مشروط بكونه حيا.

أمَّا الصفات التي لا يستحقها سبحانه وتعالى لذاته فهي كل الصِّفات الأخرى، وقد لقيت اهتماما من قبل المعتزلة، من ذلك أنَّ القاضي خصّص جزءا كاملا من كتابه « في أبواب التوحيد والعدل» للإرادة فهو يرى أنّ الإرادة صفة لله تعالى، لكنّها من صفات الفعل، وعنده أنه» لا خلاف بين المعتزلة أنَّ الإرادة من صفات الفعل» [47].

بات من الواضح أنَّ فلسفة المعتزلة في الصِّفات الإلهية مختلفة تماما عن فلسفة ابن حزم، ففلسفة المعتزلة تنطلق في الأساس من قياس الغائب على الشاهد في الاستدلال على الصفات؛ إذ أبرز الصفات عندهم كما مرَّ هي صفة القدرة، وإثبات صفة القدرة يقوم على قياس الغائب على الشاهد يقول القاضي:» اعلم أنّ أول ما يُعرف الاستدلال من صفات القديم جلّ وعز إنما كونه قادرا وماعداه من الصفات يترتب عليه ...وقد صحّ منه الفعل وصحة الفعل تدل على كونه قادرا...وهو أنا نرى في الشاهد جملتين: إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا، والآخر تعذر عليه الفعل كالمريض...فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه... وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى فيجب أن يكون قادرا؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا»[48].

وهذا ليس خاصّا بصفة القدرة، ولا بالصفات الذاتية الأربعة، بل يتعداه إلى بعض الصِّفات فالقاضي لا يرى حاجة للاستدلال على وجود الإرادة لله كصفة؛ لأن « الواحد منا يجد نفسه مريدا للشيء، ويعلم ذلك من حاله باضطرار، كما يعلم من نفسه أنّه معتقدٌ ومشتهٍ وظانٌ ومفكر ، وما هذه حاله يُستغنى في إثباته عن الدلالة، وإنما يحتاج إلى التأمل في الفصل بينه، وبين ما يلتبس به من أحوال الحي إلى التأمل»[49].

ومعرفتها في الشاهد أولا مبني على التواضع اللغوي الذي يستند على معرفة معاني هذه الأسماء والصفات في الشاهد حتى ننقلها إلى الغائب، وهذا مختلف من لغة إلى لغة.

وإذا كانت فلسفة المعتزلة تقوم أساسا على قياس الغائب على الشاهد، في أعظم صفةٍ لله تعالى وهي صفة القدرة، دلَّ ذلك على الهوة الواسعة بين المعتزلة وبين ابن حزم الذي حارب هذا القياس واعتبره موصلا إلى تشبيه الله تعالى بمخلوقاته؛ لأنّهم» إنْ كانوا يعنون بالغائب الباري عز وجل فقد لزمهم تشبيهه بخلقه إذ حكموا بتشبيه الغائب بالحاضر، وفي هذا كفاية، بل ما دل الشَّاهد كله إلا بأن الله تعالى بخلاف كل ما خلق من جميع الوجوه، وحاشا الله أن يكون جل وعز غائبا عنا، بل هو شاهد بالعقل «[50].

45 أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، **في التوحيد، ديوان الأصول**، ص. 460. 466

46 أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، **في التوحيد، ديوان الأصول**، ، ص.460-461.

47 القاضي عبد الجبار، **كتاب الإرادة** ، ص.3.

48 **شرح الأصول الخمسة**:151-152، وهذا الكلام جاء بلفظه في كتاب في **ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري** ، انظر: ص.469.

49 القاضي عبد الجبار، **كتاب الإرادة**، ص.8.

50 ابن حزم،**الفِصل** :3/108-109.

المبحث الرابع

إلزامات ابن حزم للمعتزلة

هذه الإ لزامات لم يوجّهها ابن حزم للمعتزلة باسمهم، ولكنْ ذلك مفهوم حيث إنّها إلزامات لِمن سمّى الله بغير نص، والمعتزلة هم أكثر من قام بذلك، ويقصد ابن حزم من وراء ذلك دحض جواز تسمية الله بغير نصٍّ.

يقول ابن حزم:» إن الله تعالى سمّى... نفسه العليم فسمه: الداري، الحَبْر، الفَهِم، الذكي، العارف، النبيل فكل هذا مدح، ومعناه في اللغة، بمعنى عليم ولا فرق، وسمّى نفسه... الحكيم فسمه النَّاقد، العاقل، وسمّى نفسه العظيم، فسمه الفَخَم الضَّخم... وسمّى نفسه القدير، فسمه: المطيق، والمستطيع وسمّى نفسه العلي فسمه العالي، والرفيع والسّامي...وسمَّى نفسه: السميع البصير، فسمّه: الشَّمَّام الذّوّاق، وسمّى نفسه» المجيد، فسمِّه: الشريف...وسمّى نفسه القوي، فسمّه: الشُّجاع...الشّديد، الباطش...وذكر تعالى أنّ له مكرا وكيدا فقل: إنّ له دهاء...وتحيُّلا وخدائع فهذا كله في اللغة، وفيما بيننا سواء...وسمى نفسه الباطن فسمه: الخفي، الغائب، المتغيب... فإنْ أبى من كل هذا نقض أصله، وكذلك إنْ قال إنَّ بعض ذلك يغني عن بعض لزمه إسقاط الحياة، لأن الحي يغني عن ذكر الحياة على هذا الأصل « [51].

هذا جزء مما نقلناه عن ابن حزم، وقد تركنا الكثير خشية الإطالة، فما منهج المعتزلة في تعاملهم مع ما ذكره ابن حزمٍ هنا؟

يتلخص المنهج الاعتزالي بالإجابة عما ذكره ابن حزم بما يلي:

1.إطلاق الاسم والصفة على الله مشروع في أصله، ولا يحتاج إلى إذن إلا إذا كان هذا الإطلاق يوهم نقصا في الباري سبحانه عند المعتزلة، وضابط ما يدفع النَّقص عن الله أنْ يكون مقبولا في اللغة وإطلاقه على الله من باب الحقيقة وليس من باب المجاز وعليه كل ما يُشعِر بالاحتياج أو يكون الوصف في حقيقته يُطلق على المخلوق لا يُطلق على الله تعالى لا يجوز وصف الله تعالى به

2.استنادا إلى ماسبق فإنَّ ما ذكره ابن حزم، لا يُجاب عنه بإجابة واحدة، بل كُلُّ إطلاق له حكمه فبعضه يجوز عند المعتزلة وبعضه لا يجوز وفق الضابط المذكور في الأعلى .

3.مما جوَّز المعتزلةُ إطلاقَه على الله، أنْ نُطلق عليه سبحانه وصف(العالي)يقول القاضي:» فأما الوصف بأنه علي وعالٍ ومُتعال فقد قال شيخنا أبو علي إنه حقيقية فيه، يراد بذلك أنه قاهر قادر على الأشياء كلها مُقتدر لأنَّ ذلك معناه في اللغة، ولذلك قال سبحانه{مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ } [52]يعني بذلك لغلب بعضهم بعضا»[53].

ومما يُلحظ أنَّ وصفه سبحانه بأنه عالٍ مأخوذ من علو الرُّتبة « أما عالي بمعنى ارتفاع المكان، فلا

51 ابن حزم، **الفصل**:2/341-345.
52 المؤمنون:91.
53 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:214.

يُستعمل فيه سبحانه؛ لأن كونه في الأماكن يستحيل»[54] ولهذا لم يجوّزوا وصف الله بأنه شريف لأنه « مأخوذ من الإشراف الذي هو ارتفاع المكان»[55].

4.بعض مما ذكره ابن حزم وحاول إلزام خصمه به لا يجوز إطلاقه عند المعتزلة، يقول القاضي «فأما وصفنا تعالى بأنه مُوقن، ومتيقن، فقد امتنع شيخنا أبو علي من استعمالهما فيه جل وعز؛ لأن معنى اليقين هو استدراك العلم بعد شك، وذلك لا يصح فيه تعالى... ولا يوصف بالفِطنة؛ لأن ذلك يفيد استدراك معرفة الكلام، ولا يوصف بأنه فهِم لمثل هذه العلة»[56].

فالوصف لله تعالى بأنّه فَطِنُ وفَهِمٌ، وعاقل... ليست بمعنى العِلْم، يقول القاضي:» فإنْ قيل أليس القديم سبحانه يُوصف بأنه عالم، ولا يوصف بأنه مُتيقن ولا مُتبين ومُتحقق وفَطِن وفَهِم وعاقل...فهلّا دل ذلك على أنّ ما يُستعمل فيه، وما لا يُستعمل يرجع فيه إلى السمع دون اعتبار معناه في اللغة ؟ قيل له إنّ شيخنا أبا علي قد ذكر أنَّ معاني هذه الأوصاف خلاف معنى قولنا عالم»[57].

وفرق عندهم بين القوة والشِّدّة، فوصفه سبحانه بالقوة جائزة وأما» وصفه تعالى بأنه شديد فلا يصح؛ لأن الشدة هي الصلابة، ولذلك يُقال في الأشياء الصلبة إنها شديدة، وأُجْرِي ذلك على القادر تشبيها ومجازا، وأما قوله {شَدِيدُ الْعَذَابِ}[58] فالشدة صفة للعقاب لا له، فلا يعترض ما قلناه، وأما قوله سبحانه: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً }[59] فالمراد به أنّه أقوى منهم»[60].

ولا يصح عند المعتزلة وصف الله تعالى» بأنَّه شامٌّ ذائق...لأنّه استُعمِل في الشاهد في طريق إدراك الطعوم والأراييح على وجه تحصل معه ملامسة الحاسة لمحل الطُّعم والرائحة، وذلك يستحيل فيه جلّ وعزّ فيجب أنْ لا يُوصَف بذلك» [61].

ولا نريد أنْ نقف عند كل لفظة أطلقها ابن حزم ونقارنها بموقف المعتزلة، فإذا أدركنا منهج المعتزلة في إطلاق الاسم والصفة على الله تعالى يصبح من السهولة معرفة موقف المعتزلة من كل لفظة.

مع التذكير بأنَّ المعوَّل عليه عند المعتزلة هو أنّ إطلاق الاسم أو الوصف على الله تعالى لا يحتاج إلى إذنٍ من المنقول، بل حتَّى لو جاء الإذن لا يُسّلم المعتزلة به ما لم يكن السَّمع قرآنا، وحتى لو كان قرآنا فقد يحملونه على معنى المجاز.

يقول القاضي :» فأما وصفه بأنه وتر فلا يصح على الحقيقة؛ لأنَّ ذلك لا يفيد كونه واحدا، وإنما يُستعمل لتُفَاد به التفرقة بين عدد الشَّفع والوتر، ويدخل الواحد في جملته كدخول الثلاثة والخمسة، وما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ الله وتر يحب الوتر ، فيجب حمله إنْ صحّ على المجاز، وأنَّ المراد به أنَّه واحد»[62].

54 القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:214-215.
55 القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:215.
56 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**، ص:223-224.
57 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص:182.
58 البقرة:165.
59 فصلت:15.
60 القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص:217.
61 القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص:243-242.
62 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص:246.

و تسمية الله تعالى بال «وتر» هي تسمية صحيحة وردت في الحديث الصحيح، وقد اعتمدها ابن حزم مع شدّة تحريه[63].

المبحث الخامس

أبرز الصِّفات التي انتقدها ابن حزم على المعتزلة

سوف نقتصر على بعض الصِّفات، وُمبرِّر الاقتصار على البعض هو النَّقد التفصيلي للمعتزلة في هذه المسألة الصِّفات يتجاوز حجم الصفات المطلوبة للبحوث المنشورة، وأما مُبرِّر الاقتصار على ثلاث صفات القِدَم، العلم، الكلام، فهو أنَّ وصف الله تعالى بأنه» قديم» حظي باهتمام بالغٍ عند ابن حزم، نظرا لكثرة وروده عند المعتزلة، كما أنَّ هذا الوصف لم يَرِد به المنقول أصلا، وزيادة على ذلك فوصف لله تعالى بالقِدَم لم يكن قاصرا على المعتزلة، فالنَّقد للمعتزلة من أجل هذا الوصف هو نقد للمدارس الكلامية الأخرى التي أطلقت على الله تعالى هذا الوصف[64].

وأمَّا وصف الله تعالى بالعلم، فقد وجّه ابن حزم نقدا واضحا للمعتزلة في فهمهم لهذا الوصف، إذ إنه من الصفات الأربع عند المعتزلة، والتي يستحقها الله تعالى لذاته، كما أنَّ إطلاق هذا الوصف على الله ، هو محل اتِّفاق بين المدارس الكلامية.

وأما مفهوم الكلام ومادار حوله من خلافات فقد أخذ حيِّزا عند ابن حزم، وملأ الكثير من كُتُب المتكلمين، وكان له أثره في الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة.

1.**وصف الله تعالى بالقِدَم:**

يقول ابن حزم:» ومما حدثه أهل الإسلام في أسماء الله عز وجل «القديم» ... وهذا لا يجوز البتة؛ لأنه لم يصح به نص البتة، ولا يجوز أن يُسمَّى الله تعالى بما لم يسم به نفسه، وقد قال تعالى» {وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ }[65]، فصح أن القديم من صفات المخلوقين، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك، وإنما يُعرف القديم في اللغة من القدمية الزمانية، أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة، وهذا منفي عن الله عز وجل، وقد أغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظة «أول» فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه تعالى فيه غيره، وهو معنى أنه لم يزل...ولا فرق بين من قال إنه يسمي ربه جِسْما إثباتا للوجود، ونفيا للعدم، وبين من سماه قديما إثباتا لأنه لم يزل ونفيا للحدوث؛ لأن كلا اللفظتين لم يأت به نص»[66].

كلام ابن حزم هنا وارد على المعتزلة، ولو أنَّه لم يسمِّهم، فالمعتزلة هم شيوخ المتكلمين، ووصف الله بالقِدَم هو جزء من عقيدتهم وجُزء من مفهوم التوحيد عندهم، وقلَّما خلا كتاب من كُتُبهم ففي كتاب القاضي

63 حيث ذكر أربعة وثمانيا اسما لله تعالى ومنها « وتر» انظر: **المحلى بالآثار**: 282/6.
64 إطلاق هذا الوصف على الله تعالى موجود عند المتكلمين . انظر: أبو منصور الماتريدي، **التوحيد** ص.66، 119، 121،132، 148،172، 250، الباقلاني: ، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص: 36، وما بعد حيث تكرر اللفظ عشرات المرات، الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي**، ص: 30.
65 يس:39.
66 ابن حزم،**الفصل**:325/2.

عبد الجبار «الفرق غير الإسلامية» ورد ذكر ذلك مرارا من ذلك قوله عند الحديث عن التَّواضع في اللغة، قال شيوخنا:» لو تواضع قوم على تسميةِ كل موجود جوهرا أو جسما...لحَسُن منهم وصف القديم تعالى بأنه جسم، إلا أنْ يحصُلَ نهي سمعي عن ذلك»[67] واستقصاء مواضع ذلك يطول[68] وحسبنا أنْ نقف عند فصل عقده القاضي مُبرّرا سبب التسمية .

هذا الفصل خصَّص له القاضي ما يقرُب من أربع صفحات في كتابه الفرق الإسلامية في تجويز إطلاق هذا الوصف على الله تعالى، وقد تلخّص لي مما ذكره القاضي أنّ للقديم عند أبي علي الجُبّائي معنيين:

الأول: أنه بمعنى لا أوَّل لوجوده وأنّ هذا الوصف لله تعالى هو حقيقة، وأنّ إطلاق هذا الوصف على غيره كقوله تعالى:» {وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ }[69]ومثل هذا قولهم بيت قديم، هو من باب المجاز، وبرهان هذه المعنى أنّه لا يصح أن نطلق على المُحدثات على أنها قديمة على وجه الحقيقة، لأن المُحدَث لا يكون قديما ومُحدَثا، ولذا إذا أطلق وصف القديم على المخلوق يكون مجازا، وإلا لتناقض الكلام في جمعنا بين القِدَم والحدوث، كما أنه لايصح عنده أنْ يكون معنى القديم ما تقادم عهده، إذ لو صحَّ ذلك لصح في كل ما تقادم عهده، وما تقادم عهده ليس له ضابط في الأقدمية.

كما أنّ الوصف بالقديم لايصح أنْ يكون معناه للمبالغة كقولنا رحيم وقدير وعليم؛ لأنّ المبالغة تفيد الإكثار من الفعل، أو كثرة المُتعلّقات من المعلومات والمقدورات والمرحومات والمبالغة بالمعنيين لاتصح، وعليه يكون معنى القديم أنّه لا أوّل لوجوده، ولذلك قال المتكلمون إنّ الأجسام ليست قديمة ويعنون بها أنّها حادثة.

الثاني: أنَّه بمعنى ماتقادم في الوجود على وجه يستحق أن يكون موجودا نَظَرا لتقادمه أكثر من غيره، ويكون المعنى أنّه المتراخي في الوجود، وقد مال ابنه أبو هاشم الجبائي إلى القول الثاني ولم يلتزم به في كُتُبه إذ كان كلامه يتنزَّل على المعنى الأول.

ودليل الشيخين أبي علي وأبي هاشم فيما ذهبا إليه من أنَّ القديم هو وصف لله تعالى على وجه الحقيقة دون المجاز هو كثرة استخدام هذا المصطلح، وما ثبت استعماله في اللغة واطَّرد يأخذ حكم الحقيقة؛ ولذا يقولون بكثرةٍ هذا بيتٌ قديمٌ، ومِلك فلان لهذه الدار مِلكٌ قديمٌ، وإنما امتنع إطلاق القديم على وجه الحقيقة على غير الله تعالى لأن ذلك يؤدي إلى التناقض فيكون قديما بمعنى لا أوَّل لوجوده ومُحْدَثا بمعنى له موجِد.

ويُفهم من القاضي أنَّه يرجح المعنى الثاني وهو ماتقادم وجوده تقادما مبالغا لايُقاس عليه غيره، ويكون عنده بمنزلة الصِّفات الإلهية الأخرى كالعليم والقدير والرحيم وهذا المعنى هو الأقرب لغةً عند القاضي[70].

67 القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية**:173.

68 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص:164، 168،167، 169، 170، 175، 176، 179، 180، 181، 182، 192، 201، 209، 212، وانظر أيضا: **في التوحيد، ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري** لاسيما في الباب الذي عقده للحديث عن الصِّفات في التوحيد ، ص:457 وما بعد، وانظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب خلق القرآن،ص:55 وما بعد.
وقد نقل الأشعري أنَّ وصف الله بالقِدَم محل إجماع منهم، يقول الأشعري:» أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسمٍ ... ولا صورة ... شيء لا كالأشياء، عالم، قادر، حي، لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره « الأشعري، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين**، تح زرزور: 1/ 130.

69 يس:39.

70 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص: 335-332.

والذي تميل إليه النَّفس هو المعنى الأول يقول الغزالي الأشعري:لا نعني بقولنا قديم إلا أنَّ وجوده غير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق، فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم» [71].

ويقول الكمال بن الهُمام الماتريدي:» الباري تعالى قديم، لا أوّل له، أي لم يُسبق وجودَه عدمُه، وهذا التفسير للقديم ينبّه على أنَّ القِدَم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مُستَفتَح، لا بمعنى تطاول الزمان؛ لأنّ ذلك وصف للمحدثات ، كما في قوله تعالى {كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ }[72].

وأيّا كان التوجيه فمن المُتَّفق عليه عند المعتزلة إطلاق هذا الوصف على الله تعالى.

بعد هذا نعود إلى تحليل نقد ابن حزم رحمه الله للمعتزلة ، ومما جاء في نقده السابق»وإنما يُعرف القديم في اللغة من القدمية الزمانية، أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة، وهذا منفي عن الله عز وجل، وقد أغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظة «أول» فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه تعالى فيه غيره، وهو معنى أنه لم يزل».

تعليله جواز تسمية الله بأنه « أوّل» ومنعه التسمية بـ»القديم» هو محل نظر، وكان له أنْ يكتفي بالقول إنَّ النص لم يرد بتسمية الله أنه قديم، وورد بأنه أوّل.

وبيان ذلك أنّ لفظ (أوّل) هو من باب الإضافات في علم المنطق، وهو ارتباطُ فهمٍ بفهم آخر، فلا يُعرف الأول ما لم يُعرف الآخر، ولا يعرف الجميل مالم يُعرف القبيح، ومثل ذلك لفظ القديم، فلا يُعرف القديم مالم يُعرف الحادث[73].

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور:» فأما وصف الأوّل فأصل معناه الذي حصل قبل غيره ...ولا يتبين معناه إلا بما يتصل به من الكلام ...وأشهر معاني الأوَّلية هو السبق في الوجود...فوصف الله بأنه الأول معناه: أنه السابق وجوده على كل موجود وجد أو سيوجد...ويرادف هذا الوصف في اصطلاح المتكلمين صفة القدم»[74]

وهذا يعني لو لم يَرِد نصّ بوصف الله بأنه» أول» لَمَا استطعنا ترجيح لفظةٍ أوّل على لفظة قديم، وكان الأولى هو الوقوف عند هذه اللفظة دون لفظة القديم، أَمَا وإنَّ هذه اللفظة أصبحت مصطلحا دالًّا على الذات الإلهية، بمعنى عدم افتتاح الوجود بغير الله تعالى، فلا ضير فيها في مناهج المعتزلة؛ لأنّها أصبحت عندهم بمثابة الحقيقة من خلال كثيرة الاستعمال.

71 الغزالي،**الاقتصاد في الاعتقاد**، ص: 30.

72 يس: 39. انظر: ابن الهمام، الكمال ، **المسامرة ، شرح المسايرة**، المطبعة الكبرى، مصر، ط. الأولى:1317هـ.ص. 21-22.

73 يقول الغزالي:» القول في الإضافة، وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، ليس له وجود غيره البتة، كالأبوة بالقياس إلى البنوة ...وأما أقسامه فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة، فإنها تعرض للجواهر والأعراض، فإن ...عرضت في «المتى «حصل منه: السريع والبطيء، والمتقدم والمتأخر، الغزالي، محمد بن محمد، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق:الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر عام النشر: 1961 م ، وانظر: حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق، ص.332-333.

74 محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**: 27/ 360.

وأمّا قول ابن حزم السابق في سياق نقده لمن جوَّز إطلاق لفظ القديم:» ولا فرق بين من قال إنه يسمي ربه جِسْما إثباتا للوجود، ونفيا للعدم، وبين من سماه قديما إثباتا لأنه لم يزل ونفيا للحدوث؛ لأن كلا اللفظتين لم يأت به نص» فهو قولٌ غاية في الغرابة وقياس مع الفارق، إذ إنّ الجسمية منتفية عن الله تعالى بنص القرآن الكريم قال تعالى:»{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ } [الشورى(11)]، وأمَّا الوصف بالقِدَم فلا يُفهَم منه ذلك البتة، فهو يقيس وصفا(الجسم) ورد النص القطعي بمنعه، على وصفٍ لَم يَرِد نص على منعه.

بعد هذا قد يسأل سائل إذا جوَّز المعتزلة إطلاق صفة القديم على الله تعالى، فهل يجوز أنْ نُطلق على الله تعالى بأنه «عتيق» ؟

يجيب القاضي بأنّ هذا الوصف لا يصح إطلاقه على الله تعالى؛ لأنَّ العتيق عند أبي علي الجُبّائي لا يُسمّى عتيقا مالم يكن له من أمثاله قابلية للتأثير، ولذلك يقولون تمر عتيق، لأنَّ له أمثالاً وقد طرأ عليه ما يُغيّره عن حالته السابقة، أمَّا قبل تغيُّره فلا يُقال عنه عتيق، ودليل ما تقدم أنّه لا يُقال عن السَّماء مثلا إنها عتيقة، لعدم وجود أمثالها مما هو قابل للتغير.[75]

2.**وصف الله تعالى بالعلم:**

يقول ابن حزم الأندلسي:»الكلام في العلم، قال الله عز وجل {أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ }، فأخبر تعالى أنه له علما، ثم اختلف الناس في علم الله تعالى، فقال جمهور المعتزلة، إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لا حقيقة، وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل» ، وقال سائر الناس أن الله تعالى علما حقيقة لا مجازا... «[76]

ولكن مع تتبعي لمظانّ حديث المعتزلة عن الصفات فلم أجد المعتزلة قالت بأن إطلاق العلم لله تعالى هو مجاز، بل الذي يتناسب مع أصول المعتزلة أنهم لا يقولون بالمجاز في هذه الصفة، ودليل ذلك أن المجاز مصطلح يقابل الحقيقية، وهذا ليس واردا هنا، ولعل ابن حزم جعله من لوازم كلامهم باعتبار أنهم يقولون عالم بذاته من غير صفة تُسمى صفة العلم.

يقول القاضي عبد الجبار:» وإنما يُقال إنه تعالى عالم، ولا يحتاج في كونه عالما إلى علم يعلم به يكون ثابتا له»[77].

وأيضا قوله إن معنى العلم عند المعتزلة» أنه تعالى لا يجهل» لم أجده في كتب المعتزلة، بل الذي وجدته أنهم لا ينطلقون من نفي أضداد الصفات لإثبات الصفات، بل المُصرَّح به عند المعتزلة عكس ذلك ، يقول القاضي:» فأما من قال إن القديم، جلّ وعز إنما يوصف بأنه حي لنفي الموت عنه، وإنَّ هذا هو المراد، وكذلك الوصف له بأنه عالم يُراد به نفي الجهل عنه فبعيد؛ لأن الموت قد يُنفى عما ليس بحي، فيقال في الجماد ليس بميت، ولا يوجب ذلك كونه حيا...وكل ما ذكرناه في ذلك فهو مُسقط لقول من قال إنّ حد العالم نفي الجهل عنه، وحد القادر نفي العجز عنه»[78].

75 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص: 335.
76 ابن حزم، **الفصل**:2/293.
77 القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص. 227.
78 انظر:القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، ص: 230.

يظهر مما سبق أنَّ قول ابن حزم عن المعتزلة لا يتماشى مع أصول تفكير المعتزلة؛ لأنهم لا ينطلقون في التدليل على هذه الصفات من أضدادها، فالدليل على كون الله عالما عند المعتزلة هو صحة الفعل المحكم، يقول القاضي عن الله تعالى :» وهو عالم، لأنَّ في الشاهد العلمُ المُحكَمُ لا يصح إلا من عالم، كالكتابة والبناء والصياغة، وما خلقه الله تعالى أبلغ في الإحكام...نحو خلقه الإنسان على عجائب مافيه...فيجب أن يُحكم بأنه عالم»[79].

يقول أبو رشيد النَّيسابوري:» «الغرض في هذا الفصل أن الله عالم بعلم، والدليل على ذلك هو ما ثبت أنه يصح منه الفعل المحكم ابتداء، وصحة الفعل المحكم ابتداء يدل على كون فاعله عالما»[80].

يتَّضح مما نقلنا أنَّ الاستدلال على هذه الصفة لم يخرج عن منهج المعتزلة في الانطلاق من قياس الغائب على الشاهد، فالفعل المُتقَن الصادر على الإنسان يدل على علمه، فكذا مصنوعات الله تعالى التي هي الأبلغ في الإحكام والإتقان، والاستدلال على علم الله تعالى انطلاقا من الفعل المحكم هو منهج الأشعرية[81] والماتريدية[82] .

بعدما تقدم، ما الفرق بين المعتزلة وبين ابن حزم في نظرة كلٍ منهما إلى مسألة علم الله؟

الفرق بينهما أنَّ الله عالم بذاته عند المعتزلة من غير صفةٍ لله تُسمى صفة العلم، ومثل ذلك بقية الصفات لأن القول بهذه الصفات يؤدي إلى التّعدد بنظرهم، أما ابن حزم فيرى أنَّ الله عالم بذاته مع وجود العلم، يقول ابن حزم مبينا مذهبه:» إننا نقول إن الله تعالى عالم بنفسه»[83].

وقد أنكر على من قال بأنه عالم من غير علم لأن هذا م» خالفٌ للقرآن، وما خالف القرآن فباطل، ولا يحل لأحد أن ينكر ما نص الله تعالى عليه وقد نص الله تعالى على أنه له علما فمن أنكره فقد اعترض على الله تعالى»[84].

وعلى هذا يكون ابن حزم مخالفا للمعتزلة من طرف حيث لا يقول المعتزلة بوجود صفة تُسمّى صفة العلم، كما أن ابن حزم مخالف للأشعرية والماتريدية من جهة أنَّ الله تعالى عندهم عالم بعلم، وليس عالما بذاته؟[85].

ومخالف لهم أيضا من جهة أخرى فعلم الله عنده « ليس هو شيئا غير الله عز وجل»[86]، بينما الأشعرية والماتريدية يقول إنّ صفات الله ليست هي الله وليست غير الله[87]

79 القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين**، ص:328.
80 أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، **في التوحيد ديوان الأصول** ، ص.64-63 وإكمالا للكلام السابق « فإن قيل وما الفعل المحكم؟ قيل له: هو مايترتّب في الحدوث ترتيبا مخصوصا على وجه لا يتأتى ذلك من كل من القادرين ، فإن قيل ولم شرطتم على سبيل الابتداء ؟ قيل لكي يكون احترازا عما سبيله الاحتذاء، لأن الفعل المحكم إذا وقع على سبيل الاحتذاء لايدل على كون فاعله عالما، ألا ترى أن المعلم إذا نقط لوح الصبي، فكتب الصبي على مثاله لايدل على كون الصبي عالما» **في التوحيد**، ص.64.
81 الإيجي : **المواقف في علم الكلام** ،ص.285
82 انظر : أبو منصور الماتريدي، **التوحيد** ،ص.45
83 ابن حزم،**الفصل**:295/2.
84 ابن حزم،**الفصل**:284/2.
85 انظر: الأشعري، **اللمع**، ص. 26 ، 27.
86 ابن حزم، **الفصل**:298/2.
87 الأسفراييني،**التبصير في الدين** ،ص. 147،الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام**،ص. 200، انظر: النسفي ، **تبصرة الأدلة**: 1 / 200

3.وصف الله بالكلام والقول بقِدمَ القرآن أو حدوثه:

كُتُب المعتزلة طافحة بالحديث عن هذه القضية، بل إنَّ القاضي عبد الجبار خصَّص جزءا كاملا من موسوعته لهذا الغرض.

من الذين انشغلوا بهذه القضية ابن حزم، فكيف صوّر ابن حزم المعتزلة انطلاقا من هذه القضية؟ وهل موقفهم المعروف في كتبهم هو ذات الموقوف الذي نقله ابن حزم؟

بينّ ابن حزم أنّ المسلمين أجمعوا على أنّ لله تعالى كلاما وأنَّ الله تعالى كلَّم موسى عليه السلام، لكن وقع الاختلاف فيما وراء ذلك، والذي يعنينا هنا هو موقف المعتزلة، فقد» قالت المعتزلة إن كلام الله تعالى صفة فعل مخلوق وقالوا أن الله عز وجل كلم موسى بكلام أحدثه في الشجرة»[88].

ونقل عن أهل السُّنة أنّ علم الله تعالى...هو كلام الله تعالى وهو القرآن وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلا» [89]

يُستحسَن قبل الاطلاع على موقف المعتزلة من هذه المسألة وردود ابن حزم عليهم أن نفهم موقف ابن حزم من هذه المسألة.

يرى ابن حزم أنَّ القرآن وكلام الله هما لفظان مختلفان ومعناهما واحد، والقرآن أو كلام الله من الألفاظ المشتركة، ويأتي بخمسة معاني:

المعنى الأول: هو الصوت المسموع الملفوظ وهو كلام الله حقيقة ودليله قوله تعالى: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ}[90] وقوله تعالى{وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّه ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ }[91]، فصح أن المسموع وهو الصوت الملفوظ به: هو القرآن حقيقة

المعنى الثاني : هو المفهوم من ذلك الصوت، فإذا فسرنا الزكاة المذكورة في القرآن، والصلاة والحج وغير ذلك قلنا هذا كلام الله.

المعنى الثالث: هو المصحف ودليله عند ابن حزم قوله تعالى:{إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78)}[92]

المعنى الرابع: هو المُستقرُّ في الصدور ودليله قوله تعالى:{بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ }[93] .

فالذي في الصدور هو القرآن وهو كلام الله على الحقيقة لا على المجاز.

المعنى الخامس: أنّ القرآن»هو كلام الله تعالى وهو علمه وليس شيئا غير الباري تعالى برهان ذلك قول

88 ابن حزم،**الفصل**:11/3.
89 ابن حزم،**الفصل**: 3/17.
90 التوبة: 6.
91 البقرة: 75.
92 الواقعة: 77، 78.
93 العنكبوت: 49.

الله عز وجل{وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ}[94]، وقال تعالى:{وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ }[95].

ثم ختم ابن حزم قوله بعد ذكر المعاني السابقة « فهذه خمسة معانٍ يُعبَّر عن كل معنى منها بأنه قرآنٌ وأنه كلام الله»[96].

وهذه المعاني الخمسة منها ماهو مخلوق ومنها ما ليس بمخلوق، ولمّا كانت» أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق، لم يجز البتة أنْ يقال القرآن مخلوق» والمعاني الأربعة الأولى هي المخلوقة والمعنى «الخامس غير مخلوق»[97].

مع ملاحظة أنَّ كل المعاني المُعبَّر عنها في القرآن الكريم متنوعة وهي: « الله تعالى، والملائكة، والنبيون، وسموات، وأرضون، وما فيهما من الأشياء وصلاة وزكاة، وذكر أمم خالية والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين وكل ذلك مخلوق،حاشا لله وحده لا شريك له خالق كل ما دونه» [98].

فكلُّ المعاني هي مخلوقة عدا الحديث عن الله وصفاته، والأمر المهم في هذا أنَّ هذه المعاني وكذا الأنواع الخمسة هي قرآن وهي كتاب الله وإنْ كان بعضها مخلوقا.

لكن ما علة المنع عند ابن حزم من القول بأنّ القرآن مخلوق؟

العِلّة أن القول بالخلق يقع على بعضها دون البعض وهي الأربعة دون الخامس، فالقول بأن القرآن مخلوق بإطلاق من غير تفصل يدخل فيه الحديث عن الله وصفاته، وهذا ليس مخلوقا بالاتفاق، ومن هنا» لا يجوز أن توضع صفة البعض على الكل الذي لا تعمّه تلك الصفة، بل واجب أن يطلق بغير تلك الصفة التي للبعض على الكل، وكذاك لو قال قائل أن الأشياء كلها مخلوقة ... أو قال كل موجود مخلوق لقال الباطل؛ لأن الله تعالى شيء موجود حقٌّ ليس مخلوقا...ومثال ذلك فيما بيننا أنَّ ثيابا خمسة، أربعة منها حمر، والخامس غير أحمر لكان من قال هذه الثياب حمر كاذبا، ولكان من قال هذه الثياب ليست حمرا صادقا» [99]

فابن حزم يحتاط في هذه المسألة وهو مُحِقٌّ في تصوره إذا كان المقصود من القرآن هو صفة العلم لله أو يُعبَّر بها عن الله تعالى.

لكنَّ الذي قال بأنَّ القرآن مخلوق ما كان يقصد هذا المعنى الذي في ذهن ابن حزم رحمه، والشيء الوحيد الذي يقبله ابن حزم ويعترف بأنه مخلوق هو السؤال عن الصوت، فمَن « أفرد السؤال عن الصوت، وحروف الهجاء ... فكل ذلك مخلوق»[100].

94 الشورى: 14.
95 الأنعام: 115.
96 انظر في هذه المعاني، ابن حزم،**الفِصل**: 18-3/14.
97 ابن حزم،**الفِصل**: 16/3.
98 ابن حزم،**الفِصل**: 3/16.
99 ابن حزم،**الفِصل**: 18/3.
100 ابن حزم،**الفِصل**: 3/19.

والصوت المسموع من القارئ هو قرآن عند ابن حزم، وهو مخلوق أيضا، والصوت هو « هواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين، وهو حروف الهجاء والهواء وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق بلا خلاف»[101].

وعندما نقرأ القرآن نقول « كلامنا هذا هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا، ولا يحل حينئذ لأحد أن يقول ليس كلامي هذا كلام الله تعالى»[102]

ومما نلحظه أنَّ ابن حزم يُفرّق بين تكليم الله، وبين قول الله، فقول الله تعالى هو غير تكليمه؛ لأن تكليم الله تعالى هو من باب الفضيلة، قال الله تعالى {مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ}[103] وأما قوله فقد يكون سخطا، قال تعالى لإبليس{ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ }[104] ولا يجوز أن يقال إبليس كليم الله...وقال تعالى أنهم قالوا {رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ }[105] فنص تعالى على أنه لا يكلمهم وأنه يقول لهم ...لكن نقول كل كلامٍ وتكليم قولٌ ، وليس كل قول منه تعالى كلاما ولا تكليما»[106].

أي أنَّ بينهما عموم وخصوص مطلق، فالقول أعم مطلقا لأنه يشمل ماكان للمؤمنين ولغيرهم، وماكان سخطا أو غيره، بينما التَّكليم لايكون فيه سخط.

أما قوله السابق الذي نسبه لأهل السُّنة بأنّ علم الله تعالى هو كلام الله تعالى وهو القرآن وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلا، وقد تبنَّى هو هذا القول، فهي دعوى تحتاج إلى دليل، فالعلم شيء، والكلام شيء آخر، وغريب من ابن حزم وهو من الوقَّافين عند ظواهر النصوص أنْ يقع في هذا.

وأما عن موقف المعتزلة من قضية خلق القرآن، وما مدى اقتراب المعتزلة من ابن حزم في هذه القضية فلا نجد حديثا للزمخشري عنها في تفسيره لقول الله تعالى {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا }[107] مع شدّة تحريه للحديث عن هذه القضايا التي تُمثِّل لبَّ العقيدة الاعتزالية، وكذا لم يذكر القاضي عبد الجبار هذه الآية في كتابه تنزيه القرآن عن المطاعن، ولعل عدم ذكرها من قِبَل القاضي عبد الجبار أنَّه أفرد لهذه القضية جزءا كاملا من كتابه المغني.

يقول القاضي في مستهل كتابه:» والذي يذهب إليه شيوخنا أنّ كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مُقطَّعة، وهو عَرَض يخلقه الله في الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه، ويؤدي المَلَكُ ذلك إلى الأنبياء ...ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد، ولايصح عندهم[أي الشيوخ] إثبات كلام قديم مخالفٌ لكلامنا، كما لا يصح إثبات حركة قديمة...ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أنّ القرآن مخلوق مُحدث مفعول لم يكن ثم كان، وأنَّه غير الله عز وجل» [108].

101 ابن حزم،**الفصل**: 16/3.
102 ابن حزم،**الفصل**: 22/3.
103 البقرة: 253.
104 الحجر34.
105 الأعراف:38.
106 ابن حزم،**الفصل**:3/ 19.
107 النساء:164.
108 القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص:3.

هذا محل اتَّفاق بين المعتزلة، وأما عن تعريف الكلام فقد رجّح القاضي أنّ الكلام هو « ماحصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف فما اختص بذلك وجب كونه كلاما وما فارقه لم يجب كونه كلاما»[109].

الذي يعنيا من كلّ ما تقدم أنَّ قياس الغائب على الشاهد، كان حاضرا وبقوة في هذه المسألة، فالكلام هو عبارة عن حرفين أو أحرف منظومة تؤدي معنى معيّنا، وهذا ينطبق على كلام البشر، وعليه فإذا تصوَّرنا كلاما لله تعالى فينبغي أنْ يخضع لهذه الشروط، ومن هنا تكون النتيجة واضحة عند القاضي وهو نفي أنْ يكون لله كلام بهذا المعنى، لأنّ الكلام على هذه الشاكلة يحتاج إلى آلة وهواء... وهذا منتفٍ عن الله تعالى، فليس لله صفة تسمى صفة الكلام .

وعلاقة الكلام مع الصوت هو أنَّ الكلام لا يُعرف من غير صوت [110]، والكلام لا يُسمّى كلاما مالم يظهره صاحبه، ولا يرون في قوله تعالى {يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ }[111] يناقض قولهم، لأنّ كل مايُفهَم من الآية أنَّهم يظهرون خلاف ما يبطنون[112].

كما أن الكلام عندهم لابدّ له من محلٍ يقوم به، فلا يوجد كلام من غير محل، وذلك مثل الألوان والطعوم، كما أنَّ حقيقة المُتكلم هو الذي يقع الكلام بقصده وإرادته، وذلك حتى لا يُقال إنَّ الشجرة هي التي تكلمت وليس الله.

وعندهم أنّ الله متكلم لا لنفسه بمعنى الصِّفة ولا يتكلم لعلة [113]، والكلام لعلّة يجعل من الله تعالى مفتقرا ومحتاجا، وهذا لا يتناسب مع مقام الألوهية، كما أن كونه متكلّما لذاته يجعل من الكلام صفة، والمعتزلة تنكر ذلك، لأنَّ ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء، ولهذه العلة لايتكلم بكلام قديم، وأيضا فإن كلام الله عندهم هو « غير الله تعالى، لأنه يختص بصفات تستحيل على الله؛ لأنه متجزئ متبعض...مُدرك مسموع، مُحكم مفصل، أمر ونهي ووعد ووعيد...وكل ذلك يستحيل على الله تعالى»[114]

وأخذ القاضي بعد ذلك يسوق أدلة كثيرة تدلُّ في رأيه على أنّ القرآن مخلوق منها قوله تعالى:» {وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى ...(17) }[هود] ووجه الاستدلال أنَّ كتاب موسى تقدّم على القرآن، وما تقدَّم غيرُه عليه لايكون قديما، ومنها قوله تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ (1)} [هود] وإحكام الشيء يقتضي حدوثه على وجه مخصوص، ومن ذلك الاستدلال بقوله تعلى:» {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا } [النساء:164] لأن كلّم يقتضي أحدث كلاما كلَّم به غيره، وذلك كقول القائل حرّك وسكّن، والتكليم هو مصدر والمصادر لا تكون إلا حادثة[115]

أخذ القاضي يرد على ما يراه شُبها في تجويز كون القرآن غير مخلوق، يقول القاضي:» قالوا لو كان القرآن مُحدَثا مخلوقا وفيه: الله الرحمن الرحيم لأدى إلى القول بأنه مخلوق...فإذا بطل هذا القول وجب القضاء بأنه قديم...وهذا ظاهر السقوط»

109 القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص:6.
110 القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص:21.
111 آل عمران:167
112 القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص:18.
113 القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص: 18، 48، 82-83
114 القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص:84.
115 انظر فيما سبق: القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص:86-90.

وكونه ظاهر السقوط لأنَّ « القرآن ليس فيه الله في الحقيقة، وإنما فيه قولنا الله، الذي هو منظوم من حروف، والذي يشتمل على الهمزة واللام والهاء، والذي فيه تشديد اللام، ويدخله الإعراب بالرفع والنصب والجر... والذي ننطق به، والذي نحفظه ونقرؤه، والذي نتعبَّد به، والذي نقرؤه في صلاتنا...والذي أول من أحدثه من العرب واضع هذه اللغة...والذي يوصف بانه اسم ، ويوصف مع غيره بأنه خبرٌ... وليس كذلك حال المُسمّى بقولنا « الله» لأنّ كل ما ذكرناه من الصفات يستحيل عليه، وهو الذي يوصف مع ذلك بأنه قديم، عالم، حي، قدير، سميع، بصير، لايجوز عليه التّجزؤ والتبعيض، وذلك يبين بطلان هذه الجهالة، وأنّ من ظنّ أن الاسم، هو المسمى فقد بلغ في التجاهل كل مبلغ[116] وغير ذلك من أسماء المحدثات، وفي هذا القول من ظهور الفساد مايغني عن الإكثار»[117].

من خلال موقف ابن حزم من هذه القضية مقارنة بموقف المعتزلة والنَّقد الذي وجهه لهم وإنْ لم يذكرهم بالاسم يمكن لنا أنْ نقول هناك التقاء واختلاف بينهم.

أما الاختلاف فإن المعتزلة لم تُقسِّم مفهوم الكلام إلى خمسة معانٍ كما ذهب ابن حزم، وهذا التقسيم لم أجد له مثيلا عند غيره ، وهو يدل على استيعاب ابن حزم للقضية، بينما مفهوم كلام الله عند المعتزلة هو الكلام المعهود من قِبَل البشر، لا فرق بين الغائب والشاهد في ذلك، وهو بالتالي حروف وأصوات، وعليه فمن المستحيل أن يتَّصف الله به، وهذه الحروف والأصوات هي جزء من مفهوم الكلام عند ابن حزم، وعليه تكون نظرة ابن حزم لمفهوم الكلام وإطلاقاته أوسع من مفهوم المعتزلة له.

مما وقع فيه الاختلاف بينهم أنّ ابن حزم ينظر إلى مفهوم كلام الله على أنَّه مطابق لعلم الله، لكنْ لانعرف كيف جعل ابن حزم كلام الله تعالى هو علم الله، وهو الذي يشنّع على من لم يلتزم بالنص، والنّص لم يقل إنَّ كلام الله هو علم الله .

ومن جهة أخرى فإنَّ الله عالم لذاته عند المعتزلة، بينما الكلام لا يصح صفةً عند المعتزلة، وإنما يخلقه الله في غيره، كما أنّ تفريق ابن حزم بين الكلام والقول لم أجدْه عند المعتزلة.

وأما مواطن الالتقاء فهو أنّ الخلاف في قضية خلق القرآن بين المعتزلة وبين ابن حزم لو حُرِّر بشكل كافٍ لانتفى كثير من الخلاف، فما يجعله ابن حزم مخلوقا هو ذاته الكلامُ المخلوق عند المعتزلة، وكلُّ الأدلة التي ساقها القاضي عبد الجبار لإثبات خلق القرآن لا تقع على الصِّفة التي يقول بها أهل السُّنة .

وما جعله ابن حزم قديما وهو التَّعبير عن الله تعالى وصفاته لم يفهمه المعتزلة بهذا الفهم، فالمعتزلة فرَّقوا بين الله تعالى وصفاته وبين التعبير عن الله وصفاته، فالقرآن ليس فيه الله وصفاته وإنما فيه قولنا الله الرحمن الرحيم ... وهنا يستثمر القاضي مسألة الاسم والمُسمّى فالاسم ليس هو المُسمى، وكل ما في الأمر أنَّ القرآن فيه أسماء وصفاته وهي تعبير عن المُسمّى الذي هو الله تعالى.

116 النحل:8.
117 انظر فيما سبق: القاضي عبد الجبار، **خلق القرآن**، ص:164-165.

الخاتمة

بعد أنْ يسَّر الله إتمام هذا البحث، فقد ظهر لي من نتائجه:

1.ابن حزم شخصية علمية مستقلة تبعيّتها لظاهر القرآن والسُّنة، هذه الظَّاهرية جعلته بعيدا عن منهج المُتكلِّمين ناقِدا لهم، ولاسيما المعتزلة الذين يُعوّلون كثيرا على المعقول، وقد يؤولون المنقول وِفْقا لهذا المعقول، وعلى رأس هذا المعقول الأصول الخمسة عند المعتزلة.

كما أنّ هذه الظاهرية جعلته مُعارضا لكل من يخالفُ منهجه، ولذا نجده ينتقد اللغويين في قضية الاشتقاق وهي من اختصاصهم، والذي دفعه إلى ذلك الخوف من زيادة الأسماء لله تعالى، وهو ما يؤدي إلى الزيادة على النّص، كما أنَّ القول بالاشتقاق يؤدي إلى التَّسلسل، بحيث يكون كل اسم مأخوذ من غيره، وهذا إما أنْ يتسلسل إلى مالانهاية وهذا باطل، وإما أنْ يقف عند حدٍّ وهذا يجعل من العبيد أعرف من الله تعالى في نظره.

لكنْ من قال بالاشتقاق لم يقل إنْ كل اسم ينبغي أنْ يكون مشتقا من غيره، وهي قضية معروفة عند اللغويين والمتكلمين أثناء حديثهم عن التَّواضع اللغوي.

2.الأصول الخمسة عند المعتزلة كان لها الأثر البالغ في قضية الصِّفات الإلهية من حيث عددها وفهمها واشتقاقاتها وتأويلها...واندرج ذلك تحت أصول التّوحيد عندهم، فجعلوا معرفة الله في نظرهم أساسا في فهم الصفات وعددها واشتقاقها، وهذه المعرفة مرهونة بتواضعٍ لغوي مُسبق وبعدم المعارض اللغوي.

وهذا الصنيع من المعتزلة لا يتماشى البتَّة مع الأخذ بالنصوص وظاهريتها عند ابن حزم، وهذا ولَّد تشنيعا على المعتزلة

3.مثَّل قياسُ الغائب على الشاهد الذي كان أصلا من أصول المنهج الفكري الاعتزالي موطنَ خلافٍ حادٍّ بين ابن حزم والمعتزلة، فهذا الأمر الأخير جعل الاعتماد موصلا إلى تشبيه الله وتجسيمه بينما رأى فيه المعتزلة ضرورة لإثبات الأسماء والصِّفات الإلهية.

انطلاقا من تجويز قياس الغائب على الشاهد عند المعتزلة ومن الاشتقاق اللغوي الذي يقولون به حاول ابن حزم أنْ يُلزمهم ببعض الأسماء والصِّفات لله تعالى، فمن لوازم ذلك عنده أنْ نُسمّي الله :فَطِنا، شمّاماً، ذوَّاقا، فاهما، عاقلا... وهي في الواقع لا تلزمهم وفق الضوابط التي وضعوها وعلى رأسها معرفة الله عندهم التي تقتضي نفيَ التشبيه والتجسيم.

4. الأصل الذي انطلق منه ابن حزم في مسائل الصفات الإلهية هو منع الزيادة حتى يثبت العكس، بينما اتّجه المعتزلة اتجاها مغايرا حيث رأوا أن الأصل هو الإذن حتى يرد المنع من المنقول أو المعقول، فكانت الهوة من أجل ذلك واسعة بين المعتزلة وابن حزم.

5.لَمّا كان الأصلُ هو المنع عند ابن حزم عوَّل على النَّصوص باحثا فيها مُفتِّشا عن صحتها، وقد قاده ذلك إلى حصر أسماء الله تعالى في تسعة وتسعين اسما اعتمادا على الحديث الصحيح في ذلك، وهذا الحصر موطن خلاف مع غيره من محدثين ومفسرين ومتكلمين الذين فهموا من الحديث جواز الزيادة على هذا العدد.

6. الوقوف عند النصوص وظاهريتها هو منهجٌ بيّن عند ابن حزم في نقده للمعتزلة، ومع هذا نرى ابن حزم خالف هذا المنهج حيث جوَّز استدلالا بالعقل إطلاق بعض الأسماء على الله تعالى، وهي: الأول، الواحد، الحق، الخالق، بالإضافة إلى كلمة « الذّات» التي أطلقها على الله تعالى .

7.وِفْقا لمنهج ابن حزم السابق كان من المتوقّع أنْ يعترض على المعتزلة وغيرهم الذين أطلقوا لفظ» القديم» على الله تعالى.

بينما تكرَّر هذا اللفظ في كتب المعتزلة وغيرهم، وكان المقصود به عدم استفتاح الوجود بغير الله تعالى، أو التَّراخي في الزمن تراخيا لانظير له، وهو ما يساوي لفظ « الأوَّل» عند ابن حزم، الذي رأى فيه غُنْية عن لفظ القديم، في حين جعل المعتزلة من إطلاق هذا الوصف وتكرُّره مسوغا ليكون حقيقةً في جواز إطلاقه على الله تعالى.

8.فرَّق ابن حزم بين الاسم والمُسمّى وبهذا يتَّفق مع المعتزلة وهو خلافُ ماعليه جمهور أهل السُّنَة.

9. مما قاله ابن حزم في حقّ جمهور المعتزلة إنَّ «إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لا حقيقة، وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل» بان لي انطلاقا مما نقلتُه أنَّ ابن حزم لم يطَّلع على ما كتبه المعتزلة في ذلك، أو اطَّلع على بعض أفكارهم التي لا تُمثِّل المعتزلة، أو أنَّه انطلق مما رأه لازما من لوازم كلامهم، فقوَّلهم بذلك.

وكُتُب المعتزلة التي بين أيدينا تنفي ما نسبه ابن حزم إليهم، ولعل السبب في ذلك أنّ كتب المعتزلة لم تصل إليه بشكل كامل نَظَرا للبعد الجُغرافي بين ابن حزم الأندلسي، وبين المعتزلة الذين استوطنوا العراق، وما قاله عن المعتزلة تقويلا لهم أو فهما من كُتُبهم تكرَّر أكثر من مرة في نقده لأبي الحسن الأشعري والأشعرية[118].

وهذا ما يُرجِّح قولنا السابق.

10.في قضية خلق القرآن ظهر لي عدم تحديد المصطلحات في هذا الشأن، ولو ضُبِطت لقلَّ الخلاف، فحكم المعتزلة على القرآن بأنَّه مخلوق ينسحب على الألفاظ والصوت والورق من القرآن الكريم، وهذه نفسها مخلوقة عند ابن حزم.

والشيء الوحيد غير المخلوق عند ابن حزم هو ماكان حديثا عن لله تعالى وأسمائه، والمعتزلة يرون أنَّ هناك فرقا بين الله تعالى وصفاته، وبين الحديث عن الله وصفاته، فماهو موجود في القرآن هو حديث عن الله تعالى، وليس فيه ذات الله تعالى.

مع ملاحظة تخوَّف المعتزلة من إثبات أي صفةٍ قديمة لله تعالى ومنها الكلام، وهذا منهج ساروا عليه خوفا مما يسمونه بتعدُّد القدماء .

118 انظر: الخطاف، حسن، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة الكويت ، العدد 85 السنة 26 جمادى الآخرة 1432 – يونيو 2011. ص 23.

الفهرس[119]

ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تح: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي ،المكتبة العلمية – بيروت، 1979م.

ابن الجوزي، بو الفرج عبد الرحمن بن علي، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تح: علي حسين البواب، دار الوطن - الرياض

ابن الهمام، الكمال، **المسامرة ، شرح المسايرة**، المطبعة الكبرى، مصر، ط. الأولى:1317هـ.

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات**، دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة: الثانية، 1987م

ابن بطال،علي بن خلف، **شرح صحيح البخاري**، تح:أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض،الطبعة: الثانية، 1423هـ - 2003م

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي ، **فتح الباري لابن حجر**، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي،قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب،عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

ابن حزم، علي بن أحمد ،**الفِصل في الملل والهواء والنِّحل**، تح: محمد إبراهيم نصير وعبد الرحمن عميرة، والذي جاء في خمسة أجزاء من طباعة دار الجيل في بيروت. لسنة 1996م.

ابن حزم، علي بن أحمد ،**المحلى بالآثار**، الناشر: دار الفكر – بيروت.

ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**،تح: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، **وفيات الأعيان** وأنباء أبناء الزمان،تح: إحسان عباس، دار صادر – بيروت.

ابن سيده المرسي، علي بن إسماعيل، **المخصص**، تح: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ 1996م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **تفسير ابن عطية**، تح:عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى: 1422 هـ

أبو رشيد النيسابوري، سعيد بن محمد **في التوحيد، ديوان الأصول**، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، 1969م.

أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد، **التوحيد** ، تح: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية

أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد، **تفسير الماتريدي**، تح: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م

الأزهري الهروي محمد بن أحمد بن ، **تهذيب اللغة**، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الأسفراييني، طاهر بن محمد، **التبصير في الدين** ،تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب – لبنان، الطبعة: الأولى، 1403هـ - 1983م

الأشعري، علي بن إسماعيل، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تح:حمودة غرابة، ط.مطبعة مصر، 1995م.

الأشعري، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين**، تح: نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1426هـ- 2005م

الإيجي، عبد الرحمن، **المواقف في علم الكلام**، ط.عالم الكتب، بيروت.

الباقلاني، محمد بن الطيب ،**تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تح: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان،الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م

البخاري، محمد بن إسماعيل، **مختصر صحيح البخاري**، اختصار:محمد ناصر الدين الألباني، مكتَبة المَعارف للنَّشْر والتوزيع، الرياض

119 كل نقص من المعلومات المتّصلة بدار الطباعة وتاريخ الطبع...هو نقص في الأصل.

الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تح:أحمد محمد شاكر ، محمد فؤاد عبد الباقي ،إبراهيم عطوة عوض المدرس، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م

حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق.

الحموي، ياقوت، **معجم الأدباء**، تح:المحقق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م

الخطابي، حمد بن سليمان، **غريب الحديث**، تح:عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر – دمشق، 1982 م، ج1،ص 730.

الخطاف، حسن، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة الكويت ، العدد 85 السنة 26 جمادى الآخرة 1432 – يونيو 2011.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **سير أعلام النبلاء**، تح:مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر : مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة ، 1405 هـ / 1985 م

الرازي، أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة** ، محمد علي بيضون، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.

الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، **اشتقاق أسماء الله**، تح: د. عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تح: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1998 م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف**، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام** ، تح:الفرد جيوم، ط.مكتبة المثنى ، بغداد.

الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير** ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414 هـ.

الطبري، محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م

الغزالي، محمد بن محمد ،**الاقتصاد في الاعتقاد** ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م

الغزالي، محمد بن محمد، **المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى**، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر: الجفان والجابي – قبرص، الطبعة: الأولى، 1407 – 1987.

الغزالي، محمد بن محمد، **معيار العلم في فن المنطق**، تح: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، عام النشر:1961 م.

فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، **تفسير الرازي**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.

القاضي عبد الجبار، **الفرق غير الإسلامية** ، تح: محمود قاسم، مراجعة: د.إبراهيم مدكور، إشراف: د.طه حسين، مصر، 1958م.

القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط. الثالثة، 1996م.

القاضي عبد الجبار، **كتاب الإرادة**، تح: محمود قاسم، مراجعة: د.إبراهيم مدكور، إشراف: د.طه حسين، مصر.

القرطبي، محمد بن أحمد، **تفسير القرطبي**، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م.

المباركفوري، محمد عبد الرحمن، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، دار الكتب العلمية – بيروت.

المُناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الأولى، 1356ه.

الميورقي، محمد بن فتوح، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والنشر – القاهرة، عام النشر: 1966 م

النسفي، ميمون بن محمد، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تح: كلود سلامة، ط. الجفان والجوابي، قبرص، ط. الأولى:1993م.

النووي، يحيى بن شرف، **شرح النووي على مسلم**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392ه.

Kaynakça

el-Bâkillânî (403/1013), Muhammed b. Et-Tayyib, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil,* thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Lübnan: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1986.

el-Buhârî (256/870), Muhammed b. İsmail, *Muhtasaru sahîhu'l-buhârî,* ihtisar eden Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, Riyad:Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve'tevzî', t.y.

el-Eş'arî (324/936), Ali b. İsmail, *el-Lema' fi'r-red alâ ehli'z-zîg ve'l-bida',* thk. Hamûda Garâbe, Matbaatu Mısr, 1995.

_____, *Makâlâti'l-islâmiyyîn,* thk. Naîm Zerzûr, Mektebetü'l-mısriyye, 1426/2005.

el-Ezherî el-Herevî (370/980), Muhammed b. Ahmed b., *Tehzîbu'l-luga,* thk. Muhammed Avd Mir'ab, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.

Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *davâbitü'l-ma'rifeti ve usûli'l-istidlâl ve'l-munâzara,* Dımaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.

el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ',* thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1414/1993.

el-Hattâbî, Hamed b. Süleymân, *Garîbu'l-hadîs,* thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbâvî, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1982.

İbn Âşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru't-tûnisiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Atıyye, Abdulhak b. Gâlib, *Tefsîr ibn Atiyye,* thk. Abdusselâm Abduşşafî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h. 1422.

İbn Battâl (449/1057), Alî b. Halef, *Şerhu sahîhi'l-buhâri*, Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.

İbnü'l-Cevzî (597/1201), Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*, Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad: Dâru'l-vatan, t.y.

İbnü'l-Esîr (606/1210), el-Mübarek b. Muhammed b. Muhammed, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî ve Muhammed et-Tanâhî, Beyrut: Mektebetü'l-ilmiyye, 1979.

İbn Hacer el-Askalânî (852/1449), Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî li ibn hacer,* Thk ve tsh. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbuddin el-Hatîb, Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut: DÂrü'l-marife, h. 1379.

İbn Hallikân (681/1282), Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân,* Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Hazm (456/1064), Ali b. Ahmed, *el-Faslu fi'l-milel ve'l-hevâu ve'n-nihal,* Thk. Muhammed İbrahim Nasir ve Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1996.

_____, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.

_____, *el-İhkâm fîusûli'l-ahkâm*, Thk. Eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, t.y.

İbnü'l-Hemmâm (829/1426), el-Kemâl, *el-Müsâmere, Şerhu'l-musâyere,* Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, h. 1317.

İbn Side el-Mursi, Ali b. İsmail, *el-Muhassıs,* thk. Halil İbrahim Ceffâl, Beyrut: Dâru ihyâi'-türâsi'l-arabî, 1417/1996.

İbnü'l-Vezîr (840/1436), Muhammed b. İbrahim, *Îsâru'l-hak ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye,1987.

İmam Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Beyrut: Dâtu'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.

el-İsferâyînî, Tahir b. Muhammed, *et-Tabsîr fi'd-dîn,* thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Lübnan: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.

el-Kâdı Abdulcebbâr, *el-Fi'rak gayru'l-islâmiyye,* thk. Muhammed Kâsım, İşraf Taha Hüseyin, Mısır, 1958.

_____, *Şerhu* usûli'l-*hamse,* thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 1996.

_____, *Kitâbü'l-irâde,* thk. Mahmud Kasım, işraf Taha Hüseyin, Mısır, t.y.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (671/1273), *Tefsîru'l-kurtubî,* thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim el-Atfîş, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, 1384/1964.

el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed (333/944), *et-Tevhîd,* thk. Fethullah Halîf, İskenderiye: Dâru'l-câmiâti'l-iskenderiye, t.y.

_____, *Tefsîru'l-mâturîdî,* thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

el-Mayûrkî, Muhammed b. Futûh, *Cezvetü'l-muktebes fî zikri vülâti'l-endelüs,* Kahire: Dâru'l-mısriyye li't-te'lîf ve'n-neşr, 1996.

el-Mübarekfuri, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmii't-tirmizî,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, t.y.

el-Münâvî, Abdurraûf b. Tâcularifin, *Feydu'l-kadîr şerhi'l-câmii's-sagîr,* Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, Mısır, h. 1356.

en-Nesefî, Meymun b. Muhammed(508/1115), *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn,* thk. Kelûd Selâme, Kıbrıs, 1993.

en-Nevevî, Yahya b. Şeref (676/1277), *Şerhu'n-nevevî alâ muslim,* Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1392.

en-Nisâbûrî, Ebu Reşid Saîd b. Muhammed(400/1009), *Fi't-tevhîd, Dîvânu'l-usûl,* thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Kahire: Dâru'l-kitâb, 1969.

er-Râzî, Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhı'l-luga,* thk. Muhammed Ali Beydûn, y.y., 1418/1997.

er-Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer (606/1210), *Tefsîru'r-râzî,* Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1420.

eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerim (548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm,* thk. Alfred Guillaume, Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, t.y.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr,* Dımaşk: Dâru ibni kesîr, h. 1414.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923), *Tefsîru't-taberî,* thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.

_____, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillahi'l-hüsnâ,* thk. Bessam Abdulvehhâb el-Câbî, Kıbrıs: el-Cefvân ve'l-câbî, 1407/1987.

_____, *Mi'yâru'l-ilm fî fenni'l-mantık,* thk. Süleyman Dunya, Mısır: Dâru2l-meârif, 1961.

et-Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *Sünenu't-tirmîzî,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdulbâkî, İbrahim Utve Avd el-Müderris, Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1987.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Amr (538/1144),, *el-Keşşâf,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, h. 1407.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *Teşnîfü'l-mesâmibi cem'i'l-cevâmi',* thk. Seyyid Abdülaziz, Abdullah Rebî', Mektebetü Kurtuba li'l-bahsi'l-ilmî, 1418/1998.

ez-Zücâcî, Abdurrahman b. İshak, *İştikâku esmâillah,* thk. Abdulhüseyn el-Mübârek, Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.