

إبن حزم وتأويل آيات الصفات

يحيى محمد

أول ما تبدأ به نظرية إبن حزم الأندلسي هو الاعتراض على لفظ الصفات، إذ يرى أن إطلاق هذا اللفظ على الله محال؛ لأنه تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على هذا اللفظ ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي (ص) بأن لله تعالى صفة أو صفات، بل ولا جاء ذلك عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين ولا حتى من خيار تابعي التابعين^[1]. واعتبر أن المسؤولية في اختراع لفظ الصفات تقع على عاتق المعتزلة وهشام بن الحكم ومن شاكلهم ممن سلكوا مسلك الكلام بعيداً عن طريقة السلف. وعدّ اللفظ المذكور بدعة منكراً لا يحل لأحد النطق به^[2].

ثم أنه نقد الطوائف التي أخذت على عاتقها إثبات الصفات حسب الظواهر اللفظية. فذكر أنه ذهب طائفة إلى أن الله تعالى جسم مثلما جاء في الصفات التي وردت في القرآن والحديث، ففي القرآن مثل اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب، وكذا مجيء الرب مع الملائكة وإتيانه في ظلل من الغمام وتجليه على الجبل، أما في الحديث فمثل القدم واليمين والرجل والأصابع والنزول. وقد اعتبر إبن حزم أن لجميع هذه النصوص وجوهاً ظاهرة بينة بخلاف ما ظنته مثل هذه الطائفة. ومع أن ما تراه أن الله جسم لا كالأجسام امتثالاً لقوله تعالى: ((ليس كمثله شيء))، إلا أنه اعتبر ذلك من السفسطة، حيث معنى الجسم في اللغة هو الطويل العريض العميق المحتمل للقسم ذي الجهات الست، وهي الفوق والتحت والوراء والأمام واليمين والشمال، فكيف على هذا يقال أنه جسم لا كالأجسام، وهو يتصف بهذه الصفات؟ واعتبر ذلك يختلف عن القول بأن الله حي لا كالأحياء، وعليم لا كالعلماء، وقادر لا كالقادرين، وشيء لا كالأشياء، إذ وردت هذه الألفاظ في النص بخلاف لفظ الجسم، والوقوف عند النص فرض. مع هذا فإن حزم لا يعد مثل هذه الطائفة من المشبهة، بل اعتبرها ممن ألحد في أسماء الله تعالى، إذ سموه بما لم يسم به نفسه^[3].

هكذا وافق إبن حزم العقليين في أن الصفات التشبيهية من الوجه واليد والعين وغيرها لا يراد بها ما هو ظاهر اللفظ المفرد، خلافاً لمن وصفهم بالمجسمة الذين جعلوا لله وجهاً ويدين وعينين وسائر الصفات التشبيهية. واعتبر أن وجه الله إنما يراد به الله تعالى مثلما يقول أصحاب الاتجاه العقلي، وقد استدل بالنصوص القرآنية ذاتها من أن الوجه لا يراد به غير الله، وذلك بقوله تعالى: ((إنما نطعمكم لوجه الله)) (الإنسان 9/)، حيث من الواضح أن القائلين بذلك لم يقصدوا غير الله تعالى. ومثله قوله تعالى: ((أين ما تولوا فثم وجه الله)) (البقرة 115/)، أي فثم الله^[4]. واعتبر هذا الأمر يصدق أيضاً على ما جاء من أن لله يداً وأيدياً، وكذا عيناً وأعيناً، فكل هذا يقصد به الله تعالى، ولا يقصد به ما هو ظاهر اللفظ، ومنع القول أن لله عينين حيث لم يرد بذلك نص ولا خبر^[5]، كما منع تفسير الأيدي باليدين، ومثله تفسير الأعين بالعينين، وعدّ ذلك مدخلاً

في قول المجسّمة، واعتبر أن لله يداً ويدين وأيدياً وعيناً وأعيناً كما جاء في النص، وكل ذلك لا يراد به غير الله كما هو واضح من السياق، وليس في النص ما يقول بأن لله يداً لا تعرف ذاتها، ولا أن لله وجهاً لا تعرف حقيقته، فالظاهر لا يدل على ذلك. ومثله ما جاء عن النبي من أن كلتا يديه يمين، فهو كقوله تعالى: ((وما ملكت أيمانكم)) (النساء 36/)، أي وما ملكتم، حيث لما كانت اليمين في لغة العرب يراد بها الحظ للأفضل، فإن معنى (كلتا يديه يمين) أي كل ما يكون منه تعالى من الفضل فهو الأعلى^[6].

كما أجرى ابن حزم التأويل في عدد من آيات الصفات، ومن ذلك صفة المعية والمكان، مثل قوله تعالى: ((ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)) (ق 16/ وقوله: ((ونحن أقرب إليه منكم)) (الواقعة 85/ وقوله: ((ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم)) (المجادلة 7/); معتبراً معنى هذه الآيات يفيد التدبير والإحاطة دون الصفة المكانية، باعتبار أن ذلك يفضي إلى القول بالجسمية، إذ ما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه، وهو من صفات الجسم. وعارض ابن حزم الذين قالوا بأن الله في كل مكان، كما عارض من قال أنه في جهة ما من الأمكنة^[7]، ورد عليهم بما استشهد به من قوله تعالى: ((ألا أنه بكل شيء محيط)) (فصلت 54/)، حيث أن مفهوم الآية يوجب ضرورة بأن الله ليس في مكان، إذ لو كان في المكان لكان المكان محيطاً به من جهة ما أو من جهات، وهو منتف بحق الله حسب الآية المذكورة، حيث المكان شيء، ومن المحال أن يكون فيه شيء آخر محيط بالأول (المكان)^[8].

وعلى هذه الشاكلة قام ابن حزم بتأويل آية الإستواء على العرش لينفي البعد المكاني والجسمي عن الله تعالى، معتبراً أن معنى قوله تعالى: ((على العرش استوى)) (طه 5/ هو أن الله فعل فعله في العرش، وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء، مستدلاً على ذلك بما جاء عن النبي من ذكر الجنات، حيث قال (ص): فاسألوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن، مما يدل أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء.. كما استدلل بأن معنى الإستواء في اللغة هو أن يقع على الإنتهاء مثلما جاء في قوله تعالى: ((فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً)) (يوسف 22/)، أي فلما انتهى إلى القوة والخير، وكذا قوله تعالى: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان)) (فصلت 11/)، أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه^[9].

مع هذا فقد توقف ابن حزم عند معنى قوله تعالى: ((ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)) (الحاقة 17/)، مفوضاً معناه إلى علم الله، وإن احتمل بأن المقصود بذلك هو السموات السبع والكرسي، فهي ثمانية أجرام، كما قد يكون المعنى هو ثمانية ملائكة حسب ظاهر النص، معتبراً كل ذلك من الغيب الذي لم يصح فيه خبر عن النبي حتى يقال فيه شيء، سوى القول ((آمنا به كل من عند ربنا)) (آل عمران 7/)^[10].

كذلك قام ابن حزم بتأويل آيات السمع والبصر، وهو أن المقصود منها علمه تعالى، لا أن له

سمعاً وبصراً مثلما هو الحال في الشاهد، سيما وأنه لم يرد في النص بأن له سمعاً وبصراً، بل ورد أنه سميع بصير، وحيث أنه ليس كمثله شيء فهو سميع بصير بذاته، بل أن معنى كونه سميعاً بصيراً هو أنه عليم، وأن معنى ((أسمع وأرى)) (طه/46) هو إطلاق له على كل شيء على عمومه، وهو بالتالي مفاد العلم^[11]. ومثله ما روي عن السيدة عائشة أنها قالت: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات» حيث اعتبر سمعه بمعنى علمه^[12].

كما اعتبر أن العلم الإلهي ليس غير الله، وكذا قدرته وقوته، وذلك على شاكلة ما ذهبت إليه بعض الاتجاهات العقلية في ردها للصفات إلى الذات الإلهية. لكن ابن حزم استدل على هذا الأمر بالنص القرآني، وهو قوله تعالى: ((ليس كمثله شيء))، حيث دل النص على أن الله خلاف خلقه من كل وجه، إذ لا يكون مثل هذا الخلاف المطلق إلا عند إعتبار علمه وسائر أسمائه هي ليست غيره^[13]. فكونه سميعاً بصيراً عليمًا حكيمًا لا يقتضي أن يكون له سمع وبصر وعلم وحكمة كما هو في الشاهد، ناهيك عن النفي الخاص بالصفات التشبيهية كاليد والوجه والعين وما إليها^[14]. فلولا النص لما جاز إطلاق تلك الأسماء عليه، أو كما قال ابن حزم: «وأما نحن فلولا النص الوارد بعليم وقدير وعالم الغيب والشهادة وقادر على أن يخلق مثلهم والحي؛ لما جاز أن يسمى الله تعالى بشيء من هذا أصلاً، ولا يجوز أن يقال حي بحياة البتة»^[15]. وقال أيضاً: «إن كل ما لم ينص الله تعالى عليه من وصفه لنفسه ومن أسمائه فلا يحل لأحد أن يخبر عنه تعالى، وأن كل ما نص الله عز وجل عليه من أسمائه وما أخبر به تعالى عن نفسه فهو حق ندين الله تعالى بالإقرار به»^[16].

وقد اضطر ابن حزم - أحياناً - إلى أن يخرج عن السياق السابق من تأويل بعض الأسماء إلى العلم، كالْبَصَر مثلاً، ففي الحديث المصحح جاء عن النبي قوله: «ما بينهم وبين أن يروه إلا رداء الكبرياء على وجهه لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره» اعتبر ابن حزم أن معنى البصر قد يستعمل في اللغة بمعنى الحفظ، كما يقول النابغة: (رأيتك ترعاني بعين بصيرة وتبعث حراساً عليّ وناظراً)، فمعنى الحديث هو أنه لو كشف تعالى الستر الذي جعل دون سطوته لأحرقت عظمتة ما انتهى إليه حفظه ورعايته من خلقه. ومنع أن يكون معنى البصر هو الظاهر بإعتباره ذا نهاية، وكل ذي نهاية محدود، وكل محدود محدث^[17].

وعلى هذه الشاكلة أحضر ابن حزم جملة من النصوص التشبيهية لتأويلها، مثل لفظ (الساق) الوارد في القرآن والحديث، كما في قوله تعالى ((يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون)) (القلم/42) فقد اعتبر ابن حزم أن معنى ذلك هو الإخبار عن شدة الأمر، واستشهد عليه ببعض الآيات الشعرية للعرب، وهو قولهم: (قد شممت الحرب عن الأدب سامي الطرف من آل مازن إذا شممت عن ساقها الحرب شمرا)^[18]. ويعود هذا التأويل إلى ابن عباس الذي اعتبر الآية السابقة تشير إلى الشدة والأمر المهول.

كما اعتبر لفظ (القدم) الوارد في الأحاديث التي تشير إلى أن جهنم لا تمتلئ حتى يضع الله

فيها قدمه، هو بمعنى الأمة التي تقدم، استناداً إلى معنى القدم في قوله تعالى: ((إن لهم قدم صدق عند ربهم)) (يونس/2)، أي سالف صدق، لذا رأى أن معنى الحديث هو الأمة التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم، وقريب من هذا المعنى ما جاء حول لفظ (رجله) في عدد من الأحاديث، لأن الرجل تعني الجماعة في اللغة، أي يضع فيها الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها^[19]. وهذا التأويل سبق إليه بعض السلف كما ينقل عن النضر بن شميل.

وكذا اعتبر أن معنى أصابع الله كما في الحديث: (إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله) هو التدبير والنعم، أي أن قلب المؤمن بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله ونعمه؛ إما كفاية تسره وإما بلاء يأجره عليه، حيث الإصبع في اللغة هو النعمة^[20].

كذلك جاء لفظ (المجيء والإتيان) في عدد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ((وجاء ربك والملك صفاً صفاً)) (الفجر/22)، وقوله: ((هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر)) (البقرة/210)، وقد اعتبره ابن حزم دالاً على فعل يفعله الله يوم القيامة فيسمى مجيئاً وإتياناً، واستشهد على ذلك بما رواه عن أحمد بن حنبل من أن معنى الآية ((وجاء ربك)) هو: جاء أمر ربك^[21].

وكذا اعتبر معنى النزول في الحديث النبوي (انه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا) بأنه صفة فعل وليس صفة ذات وإلا كان جسماً، وهو ممتنع، كما اعتبر النزول المذكور معلقاً بوقت محدود، فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت، في حين أن ما لم يزل ليس متعلقاً بزمان البتة^[22].

وعلى هذه الشاكلة من التأويل اعتبر لفظ (الصورة) في الحديث القائل: (خلق الله آدم على صورته) قد جاء للملكية، أي الصورة التي تخيرها الله تعالى ليكون آدم مصوراً عليها، والصور كلها لله تعالى، إذ هي ملكه وخلقها^[23].

أخيراً يمكن القول أن كل ما فعله ابن حزم من تأويل إنما هو بايعاز «فلسفي» للآية القرآنية ((ليس كمثله شيء)). فقد أخذ معنى الآية على ظاهرها، وهو أن الله ليس له مثل من جميع الوجوه، وبالتالي فكل ما يتبادر معارضته لظاهر هذه الآية لا بد من تأويله، سواء كان ذلك بفعل الأساليب اللغوية والنقلية، أو بفعل الممارسات العقلية والمنطقية والفلسفية وما إليها. وهو مع كل هذا وذاك تراه متأثراً بالمقولات الفلسفية للنظام الوجودي، فهو يقول كما يرى الفلاسفة: إن لله ماهية هي عين أنيته أو وجوده، خلافاً لغيره من الكائنات التي تمتاز باختلاف الأنية عن الماهية^[24].

يبقى أن نلاحظ بأن طريقة ابن حزم تتجاوز كلاً من الطريقة العقلية لعلم الكلام ونظرية السلف البيانية. فهو لا يرى أي متشابه في القرآن سوى الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، والأقسام الواردة في مثل هذه الأوائل. وما عدا هذين النوعين الذين يعود بهما إلى علم الله دون الإنسان، لا يرى في القرآن شيئاً غير محكم وبين وظاهر، وبالتالي قابل للفهم والتحديد والتفسير^[25].

لذلك فهو يفرض ما يقوله بعض المتكلمين من أن معنى المتشابه في النص هو كل ما يحمل تعارضاً وتقابلاً في الأدلة، إذ الشريعة لما كانت بينة وكاملة فهي منزهة عن مثل ذلك التعارض والتقابل، فالحق فيها لا يعارض نفسه، وبالتالي فما يقوله أولئك عن المتشابه هو عند ابن حزم خطأ عظيم ودعوى بلا برهان^[26].

ويفرق ابن حزم بين متشابه القرآن ومتشابه الأحكام. فمتشابه القرآن لا يخرج عن النوعين الآنفين الذكر، وهو يعبر عما يعلمه الله دون الإنسان، لذلك جاء في الشرع تحذير من إتباعه كما في رواية أم المؤمنين عائشة عن الرسول (ص)، إذ قال بعد أن تلى آية المتشابهات: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم».

لكن إذا كان إتباع هذا المتشابه محظوراً شرعاً كما يقول ابن حزم، فإن الحال مع متشابه الأحكام غير ذلك، إذ لم يرد فيه أي تحذير شرعي من السعي لتتبعه ومعرفته، إنما ورد التحذير في إتباعه سلوكاً لا معرفة، كما في الحديث النبوي القائل: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشابهاً لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه»، وهو غير ما ورد من النهي في إتباع معرفة المتشابهات في القرآن الكريم^[27].

كما يختلف ابن حزم عن موقف السلف من الممارسة الكلامية والجدلية، فهو ليس كالسلف الذين يكتفون بالتسليم بما ورد في الخطاب وتفويض ما لا يسعهم إدراكه من المتشابهات إلى علم الله تعالى. بل أنه يقر الممارسة الكلامية والجدلية، لهذا فهو ينقد تلك الطريقة قائلاً: «ولا قول لمن قال أو كلما جاء رجل هو أجل من رجل تركنا ما نحن عليه أو كلاماً هذا معناه»، وبين أن هذه الطريقة تجعل الملحدين وأهل الكتاب وغيرهم يتمسكون بما هم عليه دون حجة^[28].

هكذا يتضح أن ابن حزم قد تجاوز فعلاً النزعة السلفية، سواء من حيث طريقة فهمه للخطاب الديني، أو من حيث موقفه من علم الكلام.

^[1] وقد رد ابن حزم على ما قد يقال أنه وردت لفظة الصفات في إحدى الروايات، حيث روي عن عائشة في الرجل الذي كان يقرأ ((قل هو الله أحد)) في كل ركعة مع سورة أخرى، وأن

رسول الله (ص) أمر أن يسأل عن ذلك فقال: هي صفة الرحمن فأنا أحبها فأخبره النبي أن الله يحبه. فقد علق ابن حزم على هذا الحديث معتبراً أنه قد انفرد بروايته سعيد بن أبي هلال، وهو ليس بالقوي، ويعد مخلطاً لدى كل من يحيى بن معين وأحمد بن حنبل، كما أن الحديث يدل على وجود خصوصية لسورة التوحيد، وهي أنها صفة الرحمن دون غيرها من سور القرآن وكذا أسماء الله تعالى، أي أنها بهذا لا تدل على إثبات الصفات لأسماء الله تعالى مثل علمه وقدرته وحياته وكلامه وغيرها. فالصفة التي يطلقونها إنما هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلاً (الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه).

[2] الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه.

[3] المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه.

[4] نفس المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

[5] الحقيقة أن هناك نصاً صريحاً بوجود عينين، كما في الرواية عن أبي هريرة من أن النبي (ص) قال: إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن، فإذا التفت قال له ربه: إلى من تلتفت إلى خير لك مني (ابن القيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثامن (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته)).

[6] الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

[7] المصدر السابق، ج2، فقرة القول في المكان والإستواء.

[8] المصدر السابق، ج2، فقرة الرحمن على العرش استوى.

[9] المصدر السابق، ج2، فقرة الرحمن على العرش استوى.

[10] نفس المصدر السابق والفقرة.

- [11] المصدر السابق، ج2، فقرة الرحمن على العرش استوى، وفقرة الكلام في العلم.
- [12] المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في العلم.
- [13] المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في العلم.
- [14] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [15] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [16] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [17] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [18] المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.
- [19] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [20] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [21] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [22] نفس المصدر السابق والفقرة.
- [23] نفس المصدر السابق والفقرة.

[24] المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في المائة.

[25] النبد في أصول الفقه، ص.55 والإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص.48

[26] الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص124-125

[27] الأحكام في أصول الأحكام، ج3، ص122 وما بعدها.

[28] الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص.24