



عمادة الدراسات العليا

جامعة القدس

تنزيه الله في ذاته وصفاته في شرح ابن أبي الحديد المعتزلي
لكتاب نهج البلاغة

محمد عبد المجيد خليل كوامله

رسالة ماجستير

القدس - فلسطين

1440هـ - 2019م

تنزيه الله في ذاته وصفاته في شرح ابن أبي الحديد المعتزلي
لكتاب نهج البلاغة

إعداد:

محمد عبد المجيد خليل كوامله

بكالوريوس علم اجتماع من جامعة بيت لحم/فلسطين

المشرف : د. بلال محمود زرينة

قدمت هذه الدراسة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في
الفلسفة في الإسلام - دائرة الفلسفة - كلية الدراسات العليا - جامعة القدس

1440هـ/2019م



جامعة القدس
عمادة الدراسات العليا
برنامج الفلسفة في الاسلام

إجازة الرسالة
تنزيه الله في ذاته وصفاته في شرح ابن أبي الحديد المعتزلي
لكتاب نهج البلاغة

اسم الطالب: محمد عبد المجيد خليل كواملة

الرقم الجامعي: 21611646

المشرف: د. بلال محمود زرينة

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 1/ 4/ 2019 من أعضاء لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم

وتواقيعهم:

التوقيع:
التوقيع:
التوقيع:

1- رئيس لجنة المناقشة: د. بلال محمود زرينة

2- ممتحناً داخلياً: د. مصطفى ابو صوي

3- ممتحناً خارجياً: د. عبد السلام مازن ابو خلف

القدس-فلسطين

1440 هـ / 2019 م

الإهداء:

إلى سيدي رسول الله وآل بيته الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

إلى روح والدي رحمه الله، الذي علم أولاده الخمسة، فكان منهم المعلمة والمعلم، والأديب والشاعر

والناقد

في الفن التشكيلي، وكان منهم من يسير على درب الحكمة والفلسفة.

إلى والدتي حفظها الله ورعاها، وأطال في عمرها وأبقاها، فمنها أستمد قوتي، وإليها أُلجأ في

مشورتي،

ومعها تحلو قهوة الصباح، ويرتاح القلب لسماع صوتها وهي تتلو القرآن.

إلى زوجتي وشريكة حياتي، والتي لولاها ما كنت لأقف بين أياديكم اليوم، فهي كانت بمثابة المُشجع

الأول لي في كتابة هذه الرسالة، وكأنها كتبتها معي حرفاً بحرف، وسطراً بسطراً، كما عاشت معي

تفاصيل حياتي يوماً بيوم.

إلى ولدي فلذة كبدي حفظهما الله، عصام وحسام.

إلى إبنتي وقرة عيني زينب الحوراء.

إلى روح الشهيد محمد شحادة التعمري رحمه الله.

إقرار:

أقرُّ أنا معدّ هذه الرسالة بأنها قُدمت لجامعة القدس، لنيل درجة الماجستير، وأنها نتيجة أبحاثي الخاصة، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة أو أي جزء منها، لم يقدم لنيل درجة لأي جامعة أو معهد.

التوقيع:

الاسم: محمد عبد المجيد خليل كواملة

التاريخ: 2019/4/1

شكر وتقدير:

أتقدم بخالص شكري وعظيم امتناني للاستاذ الدكتور سري نسيبة، رئيس برنامج الفلسفة في الاسلام في

جامعة القدس، والذي كان سابقاً في تأسيس هذا التخصص لطلبة ماجستير الفلسفة، والحقيقة أنه لولا دعمه ومساندته لنا، ما كنا قد تمكنا من دراسة هذا التخصص.

كما أود أن أسجل كلمات الشكر والعرفان والتقدير لأستاذي الدكتور بلال زرينة، لما بذله من وقت وجهد

في تقويم مسار هذه الرسالة، وعلى ما زودني به من كتب قيمة وأفكارٍ مستتيرة.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لكل الأساتذة الأفاضل الذين علموني في كافة متطلبات هذا

التخصص، وأخص بالشكر منهم الدكتور مصطفى أبو صوي عميد كليتي الدعوة وأصول الدين، والقرآن والدراسات الإسلامية في جامعة القدس، وكذلك شكري موصول إلى كل زملائي الطلبة، الذين شاركوني النقاش والنصح والتوجيه، مع أمنيّاتي لهم بالتوفيق.

وإذا كان هناك من شكرٍ خارجي، فشكري أوجهه للأستاذ ناجح سلهب لما أفادني فيه طوال فترة دراستي

للفلسفة، ولما زودني من كتبٍ قيمة أفادت دراستي ورسالتي.

ويبقى الشكر الجزيل والذي هو الأساس لجامعة القدس، هذا الصرح الوطني الشامخ، الذي احتضننا في أروقة مبانيه ما يزيد على العامين، سائلاً الله أن يرفع من شأنها ويعلي من مكانتها.

وأخيراً، لا بد من توجيه الشكر لصاحب الفضل علينا، ألا وهو الدكتور رياض الغصين ولعائلته الكريمة، وذلك لتقديمهم المنحة الدراسية لطلبة برنامج الفلسفة في الاسلام، راجين الله أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهم، وأن يتقبل عملهم.

ملخص:

هذا البحث يهدف إلى تناول موقف عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد المعتزلي "ت 656هـ"، من

قضية تنزيه الله في كتابه (شرح نهج البلاغة الجامع لخطب ورسائل وحكم أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب)، علماً أن الذي قام بجمعها في كتاب (نهج البلاغة) هو الشريف الرضى " 406 هـ"، والحقيقة أن هناك علاقة جدلية بين ابن أبي الحديد وكتاب نهج البلاغة، فما من ذكر لابن أبي الحديد إلا ويذكر شرحه للنهج، وكذلك ما من ذكر لنهج البلاغة إلا ويبرز اسم ابن أبي الحديد كأهم شارح له، هذا وقد ذكر ابن أبي الحديد أنه شرح نهج البلاغة استجابة لطلب الوزير مؤيد الدين العلقي "656هـ" الذي كان وزيراً لآخر خليفة عباسي وهو المستعصم بالله "656هـ".

وعلى الرغم من ذكر ابن أبي الحديد كأحد علماء الكلام، إلا أن الباحثين لم يتطرقوا إلى شخصيته الكلامية من خلال نهج البلاغة، وفي مقابل ذلك لم يحظ نهج البلاغة بالدراسة الفلسفية الكافية، ولهذا أردت تخصيص بحثي في تقديم رؤية ابن أبي الحديد الكلامية تجاه مسألة تنزيه الله، من خلال ما كتبه

في كتابه شرح نهج البلاغة. وقد جاء هذا البحث مكوناً من مقدمة وأربعة فصول وخاتمة:

المقدمة: وذكرت فيها مشكلة الدراسة وأهدافها وأهميتها ومنهجية البحث وأسباب اختياره، وذكرت فيها وجود إشكالية حقيقية عند الفرق الإسلامية في تنزيه الله تعالى، واختلاف تفسيراتها للنص القرآني.

الفصل الأول : عرّفت فيه بابن أبي الحديد المعتزلي، وبكتاب نهج البلاغة، وآراء ابن أبي الحديد الكلامية.

الفصل الثاني : وتحدثت فيه عن فلسفة ابن أبي الحديد وموقفه من تنزيه الله في الوجدانية، وتطرق في مسألة تنزيه الذات الإلهية في وجودها وفي إدراكها، وكذلك تنزيه الله في أزليته وبقائه.

الفصل الثالث : وتحدثت فيه عن الصفات الإلهية السلبية عند ابن أبي الحديد، حيث تناولت فيه خلاصة التنزيه عند ابن أبي الحديد من خلال تنزيه الله عن المكان والجهة، وتنزيهه تعالى عن الرؤية، وتنزيهه عن الجسمية، وعن الحلول والاتحاد.

الفصل الرابع: وأجريت فيه مقارنة تحليلية لمواقف ابن أبي الحديد الكلامية، وذلك في مقابل أهم الآراء الفلسفية والكلامية، وخاصة فلسفة أرسطو، ورؤية الغزالي، ولقد قسمت الفصل إلى ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول مسألة إثبات وجود الله تعالى، وفي الثاني تناولت مسألة الصفات وعلاقتها بذات الله، وفي المبحث الثالث تطرقت إلى مسألة العلة الأولى، وعلاقة المادة بها.

الخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في بحثي، والمتعلقة بفلسفة ابن أبي الحديد المعتزلي في قضية تنزيه الله تعالى، ثم قدمت توصياتي بناءً على النتائج التي توصلت إليها.

Transcendence of God in his Essence and Attributes in Abi Al-Hadeed Al-Mua'tazili's commentary on Nahj Al-Balagha book

Prepared by: Mohammad Abd Al-majeed Khaleel Kawamleh

Supervisor: Dr. Bilal Zrena

Abstract:

This thesis aims at discussing the position of Abd Al-Hamid Ibn Hibatullah Ibn Abi Al-Hadeed Al-Mua'tazili (d. 656 AH) regarding the Transcendence of God, in his interpretation of *Nahj Al-Balagha*, which is a collection of sermons, letters and wisdoms attributed to the Caliph Ali Ibn Abi Talib. It should be noted that they were collected in *Nahj Al-Balagha* by Al-Sharif Al-Rida (d. 406 AH)

There is a dialectical relation between Ibn Abi Al-Hadeed and this book. It's clear that wherever Ibn Abi Al-Hadeed is mentioned, his interpretation of *Nahj Al-Balagha* is mentioned as the most important. Ibn Abi Al-Hadeed mentioned that he explained *Nahj Al-Balagha* as per the request of Mu'ayyad Al-Din Al-'Alqami (d. 656 AH), who was a vizier for Al-Musta'sim Billah, the last of the Abbasid Caliphs.

Even the fact that Ibn Abi Al-Hadeed is one of the scholars of kalam, still his contribution to kalam in *Nahj Al-Balagha* was not discussed independently by researchers. Therefore, *Nahj Al-Balagha* didn't get the deserved Philosophical study. So, I decided to direct my research to introducing the approach of Ibn Abi Al-Hadeed to the Transcendence of God, through what he wrote in his book *Sharh Nahj Al-Balagha*.

This research consists of an introduction , four chapters and a conclusion.

The introduction: I mentioned the importance of the research and its goals and my methodology, and I also mentioned that there is a problematic controversy that the Islamic sects have regarding the Transcendence of God when they interpret the Qur'an.

Chapter one: Introduces Ibn Abi Al-Hadeed Al-Mua'tazili, the book of *Nahj Al-Balagha* and Ibn Abi Al-Hadeed's kalam opinions.

Chapter Two: It includes the philosophy of Ibn Abi Al-Hadeed on God's Transcendence within monotheism. I talk about transcendence of the divine self in its existence and perception also, the Transcendence of God in being Eternal and Everlasting.

Chapter three : It includes affirming God's Transcendence through negating associating Him with place and direction, observability through seeing and corporeality, and incarnation and unification with creation.

Chapter Four: It includes a comparative analysis of Ibn Abi Al-Hadeed's perspectives on Kalam in contrast to other philosophers, especially Aristotle's philosophy and that of Imam Al-Ghazali. This chapter is divided into three parts: The first one is about proving the existence of God, the second deals with His attributes and their relation to His essence, and finally, the issue of the first cause of universe and its relation to the substance of existence.

Conclusion: It includes the most important results I reached in my research in the philosophy of Ibn Abi Al-Hadeed on the Transcendence of God.

مقدمة :

سأطرق في رسالتي إلى مسألة تنزيه الله عند ابن أبي الحديد المعتزلي، وذلك من خلال ما تطرق له حول هذه القضية في كتابه (شرح نهج البلاغة)، والحقيقة أن قضية تنزيه الله تعتبر من القضايا الهامة التي شغلت المتكلمين والفلاسفة لدرجة اتهام بعضهم بعضاً بالكفر؛ وذلك لأن القضية مرتبطة بعقيدة التوحيد. والإشكالية الفكرية التي احتدم فيها النقاش، تناولت قضايا البحث في صفات الله الواردة في القرآن، حيث حمل القرآن وجهين للصفات: منها ما يميل إلى التنزيه المطلق، ومنها ما يميل للتشبيه. وقد تفرع عن ذلك في علم الكلام قضية رؤية الله، هل هي ممكنة في الدنيا أو في الآخرة؟ أم هي مستحيلة عقلاً في الدارين؟ ولقد وجدت أن ابن أبي الحديد يتطرق في شرحه لنهج البلاغة لهذه المسائل.

مشكلة الدراسة وأهميتها وأهدافها:

مشكلة الدراسة :

تتجلى مشكلة الدراسة في محاولة الإجابة عن تساؤل يتردد؛ وهو ما مدى تأثير ابن أبي الحديد المعتزلي

بكتاب نهج البلاغة وما تضمنه من مفاهيم فلسفية واعتقادية مثل تنزيه الله في خلقه للكون، ولماذا أخذ ابن أبي الحديد في شرحه للنهج بموقف تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم؟ وكذلك لماذا ذهب باتجاه نفي رؤية الله مطلقاً؟ حيث أنه يؤمن أن الله ليس بجسم حتى يتحيز أو يشار له بجهة، محاولاً إجراء مقارنة بين آرائه وآراء أهم الفرق الإسلامية الأخرى والتي منها الشيعة الإمامية والأشعرية والسلفية الحنبلية، وذلك لمعرفة الذين مالوا إلى نوع من التجسيم ونادوا بحلول الله في المخلوقات، وكذلك الاطلاع على الذين مالوا إلى التجسيم الواضح وتشبيه الله بالمخلوقات، ومعرفة الذين

اتخذوا موقفاً وسطاً، حيث نزهوا أحياناً، وأثبتوا في أحيانٍ أخرى وصل حد التجسيم - وإن لم يقصده.

أنا سأحاول هنا قراءة شرح ابن أبي الحديد لخطب الإمام علي الواردة في نهج البلاغة بشكل مستقل، ثم

سأحاول مقارنتها مع النص الذي حلله ابن أبي الحديد من ناحية فلسفية، ومن ثم سأقارن فلسفته مع

الأقوال الأخرى لأهم الفرق الإسلامية.

أهمية الدراسة:

أعتقد أن هذه الدراسة المتخصصة في موقف ابن أبي الحديد من مسألة تنزيه الله، ستكون مهمة للباحثين

في الفلسفة الإسلامية، وخصوصاً أنه - في حدود علمي وبحثي - لا توجد دراسات سابقة مستقلة عنه تحت هذا العنوان، ومسألة التنزيه مسألة لها علاقة بالسلوك الأخلاقي للناس، لأن من يعتقد أن الله يشبه البشر في صفاتهم وما فيها من نقص وظلم وعجز سينعكس هذا على سلوكه.

أهداف الدراسة: يمكن تلخيص الأهداف المتوخاة من هذه الدراسة بما يلي:

- 1- معرفة الفلسفة الإلهية لابن أبي الحديد المعتزلي في جانب التنزيه الإلهي وتحليلها ومدى تأثير الفرق الإسلامية اللاحقة بها.
- 2- ستحاول هذه الدراسة مقارنة أقوال ابن أبي الحديد في علم الإلهيات وما قاله علماء الكلام في ذات الموضوع، وكذلك الفلاسفة في الاسلام.
- 3- معرفة أهمية فلسفة ابن أبي الحديد الإلهية، ومدى استخدامه للعقل في استدلالاته، ومعرفة ما إذا كان لها تأثيرها في علماء الكلام المسلمين وكذلك فلاسفة العصر الاسلامي.

فرضيات الدراسة:

تقوم هذه الدراسة على الفرضيات الآتية :

- 1- هناك جوانب اتفاق بين نظرة ابن أبي الحديد للذات الإلهية في جانب التنزيه وبعض فلاسفة اليونان.
- 2- تأثير ابن أبي الحديد وشرحه في المعتزلة والشيعة الإمامية في النظرة للصفات الإلهية.
- 3- هناك جوانب اختلاف في نظرة ابن أبي الحديد للذات الإلهية في جانب التنزيه عن آراء الأشاعرة الذين يمثلون غالبية أهل السنة.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسات مستقلة تحت هذا العنوان، ولكنني وجدت - في حدود بحث وجهدي - رسالة واحدة يتيمة تحدثت عن الموضوع في فصل من فصولها، وهي رسالة دكتوراه من قسم الفلسفة في جامعة الكوفة بعنوان: (الوجود الإلهي عند ابن أبي الحديد)، للباحث الدكتور رؤوف الشمري، وقد حصلت على هذه الدراسة واطلعت عليها واستفدت منها، ولكن ما تمتاز به دراستي هو أنها دراسة منفردة في موضوع التنزيه الإلهي عند ابن أبي الحديد، ولهذا فهي أكثر استيعاباً وتفصيلاً للموضوع، وكان جُل اعتمادي الأساسي على كتاب (شرح نهج البلاغة) لابن أبي الحديد.

منهج البحث:

بما أنني سأنتقل إلى قضية تنزيه الله في شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة، فإني سأجري عملية مقارنة لمعتقده في التنزيه، فإن منهج البحث سيعتمد على المنهج التحليلي النقدي المقارن.

مفاهيم مفتاحية: يوجد عدة مصطلحات تشملها الدراسة لعل أهمها:

التنزيه: كلمة تنزيه إسم ومصدره نَزَه وهو يعني تنزيهه عن كل الشوائب وعما يدنسها أي تقديسه وتطهيره . وهذا يعني إجلال الله عن أن يكون له مثل أو شبه وهو عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر .

التوحيد: تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان، وهو ثلاثة أشياء معرفة الله بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة.

الصفات: تنقسم قسمين: الصفات الذاتية هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضعدها، والصفات الفعلية وهي ما يجوز أن يوصف الله بضعدها.

الاتحاد: هو تصوير الذاتين واحدة ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً.

الحلول: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، وهو حلول جواربي، بينما الحلول السرياني، فهو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر.

التجسيم: يقصد به تصور الله جسماً، والجسم جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة.

التشبيه: في اللغة الدلالة على مشاركة أمر بآخر في معنى، وفي اصطلاح علماء البيان هو الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه.

الأزلي : ما لا يكون مسبقاً بالعدم.

الأبدي: ما لا يكون منعدماً.

القديم : يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم. وقيل القديم ما لا ابتداء لوجوده، وهو الذي لا أول له ولا آخر له.

الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو مختصر في خمسة: هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل.

العرض : الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به.¹

¹ أنظر الجرجاني، الشريف محمد، التعريفات.

الفصل الأول

تعريف بابن أبي الحديد وفلسفته ومؤلفاته وآرائه.

تبرز أهمية هذا الفصل في تناوله لشخصية عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، وهي شخصية كلامية، تشكل امتداداً لمدرسة المعتزلة العقلية في القرن السابع الهجري، ومما يؤسف له عدم وجود دراسة كافية تشمل آراء ابن أبي الحديد الكلامية، ويعود ذلك لفقدان غالبية كتاباته، أو أنها ما زالت على شكل مخطوطات، ولم تصل إليها يدُ الباحثين بعد، ولعل أهم كتاب يُنسب له ويشتهر به، هو كتابه شرح نهج البلاغة الجامع لخطب ورسائل وحكم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، حتى لكانه ما من ذكر لابن أبي الحديد، إلا ويرتبط ذكره بكتاب نهج البلاغة، وأهمية بحثي تكمن في تسليط الضوء على جانبٍ كلاميٍ يتعلق بتنزيه الله تعالى عند ابن أبي الحديد، في شرحه لنهج البلاغة، قاصداً بذلك إبراز شخصيته كمتكلم معتزلي، وبنفس الوقت الاستفادة مما ورد في نهج البلاغة من مسائل تخص تنزيه الله تعالى.

ويشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: ابن أبي الحديد سيرته وعصره.

المبحث الثاني: نهج البلاغة دراسة تحليلية تاريخية.

المبحث الثالث: أهم آراء ابن أبي الحديد الفلسفية والكلامية.

المبحث الأول: ابن أبي الحديد سيرته وعصره:

مؤلف شرح نهج البلاغة هو عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن أبي الحديد المدائني¹. يعتبر من كبار المتكلمين والأدباء الذين برزوا في القرن السابع الهجري، وهو العصر العباسي الثاني الذي يعد من (أزهى العصور الإسلامية إنتاجاً وتأليفاً)²، وقد قال عنه معاصره الفوطي، "ت 723هـ" بأنه كان (من أعيان العلماء الأفاضل والأكابر الصدور والأماثل حكيماً فاضلاً كاتباً كاملاً عارفاً بأصول الكلام يذهب مذهب المعتزلة)³. وقد وصفه الصنعاني، "ت 1121هـ" بأنه كان (إماماً في علم الكلام)⁴.

ولد ابن أبي الحديد بالمدائن (غرة ذي الحجة سنة ست وثمانين وخمسائة)⁵، نشأ بها وتلمذ على يد والده هبة الله بن محمد الذي كان قاضي المدائن وخطيبها، وكان فقيهاً على المذهب الشافعي مما كان له الأثر المبكر في تبني ابنه عز الدين للمذهب الشافعي.

بعد أن قضى في المدائن أيام صباه ذهب إلى بغداد حاضرة الخلافة، وابن أبي الحديد يؤكد ذلك بقوله (فإني حضرت وأنا غلام بالنظامية ببغداد)⁶، والمدرسة النظامية كانت تدرس المذهب الشافعي وهذا من المؤثرات الهامة أيضاً في شخصية ابن أبي الحديد كونه كان شافعي المذهب. ومكث في بغداد وهناك خالط العلماء واستفاد منهم، وفي شرح النهج ذكر ثلاثة علماء أخذ العلم عنهم، وهم:

1- أبو يعقوب وهو يوسف بن اسماعيل بن عبد الرحمن اللمغاني الحنفي، "ت 606هـ" وقد ذكره ابن أبي الحديد في أحد شروحه لخطب الإمام علي حيث ذكر شيخه اللمغاني قائلاً (وقد كنت قد قرأته على الشيخ أبي يعقوب يوسف بن اسماعيل اللمغاني رحمه الله أيام اشتغالي عليه بعلم الكلام)⁷، وقد

¹ ابن الفوطي (1416) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق محمد الكاظم، طهران، ط1، المجلد الأول، ص213.

² أبو الفضل، إبراهيم (1959) مقدمة شرح نهج البلاغة، ط1، دار أحياء الكتب العربية، 15/1.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ذيل المجلد الرابع، ص 575.

⁴ الصنعاني، يوسف بن يحيى: نسمة السحر في ذكر من تشيع وشعر، ط1، ج2، ص 340، دار المؤرخ العربي، لبنان: بيروت، 1999.

⁵ ابن الفوطي (1416) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، مصدر سابق، 214/1.

⁶ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 14/ 382.

⁷ المصدر نفسه، 9/ 457.

ذكره في نص آخر واصفاً إياه بأنه كان (شديداً في الاعتزال ، إلا أنه في التفضيل كان بغدادياً)¹، مما يعني أن ابن أبي الحديد قد تتلمذ على يديه وأخذ عنه علم الكلام وهو دون العشرين من عمره.

2- عمر بن عبد الله الدباس، "601هـ" وقد ذكره ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة فقال عنه (أستاذي، وكنت أحضر معه سماع الحديث)². وقد قال عنه ابن الساعي بأنه (كان ذا فضل وافر وإمام بالأدب وعلم الكلام)³.

3- أبو جعفر النقيب وهو محمد بن يحيى بن محمد بن أبي زيد الحسني. وقد ذكره ابن أبي الحديد قائلاً: (وكان رحمه الله على ما يذهب اليه من مذهب العلوية، منصفاً وافر العقل)⁴.

لابن أبي الحديد ثلاثة أخوة هم، الموفق بن أبي الحديد أبو المعالي، "ت 656هـ" وقد ذكره ابن العماد في شذرات الذهب قائلاً عنه (المتكلم الأشعري الكاتب المنشئ البليغ، كان فقيهاً أديباً شاعراً محسناً، ومشاركاً في أكثر العلوم)⁵.

أبو البركات محمد بن هبة الله، "ت 598هـ" وقد كان (كاتب وقوف المدرسة النظامية، كان أديباً فاضلاً موصوفاً بالذكاء، وكان عنده فضل غزير وكاتبة ضبط تام ويقول الشعر)⁶.

عبد اللطيف بن هبة الله، "601هـ" كان فقيهاً شافعيّاً، موصوفاً بالفضل، وله (نظر في علم الكلام والأدب، وكانت فيه فضيلة)⁷.

لم أجد في المصادر التي بحثت فيها عن ذكر أي ذرية له، لكن وجدت نصاً أورده ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة ما يوحي أن له أهلاً وولداً، قال فيه (وأمدح قلبي أيام كنت مالكاً أمري، مطلقاً من قيود الأهل والولد وعلائق الدنيا)⁸.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 460.

² المصدر نفسه، 101/15.

³ ابن الساعي، (1934) الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق: د. مصطفى جواد، 160/9.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 477/9.

⁵ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 485/7.

⁶ ابن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، مصدر سابق، 88/9.

⁷ المنذري، التكملة في وفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت: 2، 58/1984.

⁸ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 197/13.

مما سبق يتضح أن البيت الذي تربى فيه ابن أبي الحديد ونشأ ببيت عاش فيه القضاة والفقهاء وأهل الكلام، وهذا نمى العلم في شخصية ابن أبي الحديد، فعائلته (من بيت مشهور بالعلم والفضل)¹.

وكان من سمات عصر ابن أبي الحديد أن (العقل كان نشيطاً خلاقاً، والفكر خصباً مبدعاً، فقد ازدهرت الحياة الفكرية في هذا العصر على اختلافها، فبلغت درجة عالية من النضج والشمول والاكتمال، ووضعت المؤلفات التي وللأسف أحرقها المغول بعد تخريب مكتبتها " التي كانت بها سائر العلوم والفنون التي ما كانت في الدنيا، قيل إنهم بنوا بها جسراً من الطين والماء عوضاً عن الآجر)²، ولقد ساعد على ازدهار الحياة الفكرية وتقدمها، كثرة المدارس والمكتبات، وكان للمدرسة النظامية والمستنصرية أثرهما البالغ في رقي الحياة الفكرية، فقد تخرج فيها جمهرة كبيرة من أعيان الأدب والعلم.

وقد تقلد ابن أبي الحديد عدة مناصب، هو لم يشر في كتابه شرح نهج البلاغة إلا إلى منصب كاتب ديوان الخلافة أيام الخليفة المستنصر، وقد وصف ابن أبي الحديد تلك المرحلة بأنها كانت (أيام غراء زاهرة)³. ولكن ابن الفوطي وهو من المعاصرين لابن أبي الحديد ذكر أن ابن أبي الحديد كان (كاتباً في دار التشريعات، ثم كاتباً في المخزن سنة 629هـ، ثم عُين كاتباً في الديوان، ثم رُتب سنة 642هـ مشرفاً للبلاد الحلية ثم ناظراً في البيمارستان العضدي)⁴.

أما عن مؤلفاته الفلسفية فقد ترك ابن أبي الحديد خلفه العديد من المؤلفات الكلامية والفلسفية "بالمعنى العام للفلسفة لا بمعناها اليوناني"، ومما يؤسف له أن أغلبها فقد. وهذه هي سمة الكثير من الكتب الفكرية للمعتزلة، حيث إن (مصنفات المعتزلة قد ضاع معظمها)⁵. وأخص الكتب التي فقدت هي كتب معتزلة بغداد، ولعل من أسباب ذلك هو حرق المغول لآلاف الكتب التي كانت تحتويها مكتبة بغداد وذلك بعد اجتياحها سنة 655هـ. لدرجة أن (نصيب مدرسة بغداد لا يذكر الا في حدود

¹ ابن الساعي (1934)، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، مصدر سابق، 88/9، الحاشية.

² الخيون، رشيد (1997)، معتزلة البصرة وبغداد، لبنان: بيروت، مدارك ابداع، ط1، ص 458.

³ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 109/16.

⁴ ابن الفوطي: تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، مصدر سابق، 213/1.

⁵ المرتضى، أحمد بن يحيى (1961)، مقدمة طبقات المعتزلة، لبنان: بيروت، ت فلز، سوسنة ديفلد، النشرات

الاسلامية، جمعية المستشرقين الألمانية، ج21.

الملاحظات الضيقة أو الشذرات المتناهية الصغر، التي لا يمكن أن تعين مادة لموضوع أو تُتخذ أساساً لبحث¹.

مما سبق يتضح حقيقة فقدان غالبية مؤلفات ابن أبي الحديد كونه عاش في بغداد ولربما عاش قليلاً بعد اجتياح المغول لها، ولكن ومن خلال كتابه (شرح نهج البلاغة) فإننا نجد أنه ذكر عدداً من مؤلفاته وهي:

-كتاب (شرح مشكلات الغرر)²، ذكره مع كتاب تقرير الطريقين وذلك في معرض نقله موقف المعتزلة القائم على كون الله تعالى مدركاً هو أنه يعلم المدركات بدون صفة زائدة على كونه عالماً.

-كتاب (الفلك الدائر على المثل السائر)³، وقد ذكره للتعقيب على استخدامات لغوية لكلمات متجانسة في اللفظ ، وقد تتفق في المعنى وقد تختلف.

-كتاب زيادة النقيضين⁴، استشهد به في تبيان موقفه من مسألة رؤية الله في اليوم الآخر، وهي قضية خلافية ادعى فيها أن الرؤية المنزهة عن الكيفية التي يزعمها الأشاعرة لا بد فيها من إثبات الجهة. مع ملاحظة وصفه للكتاب بكتابه المعروف.

-رسالة في اللذة والألم⁵، وهو هنا يقرر أن هناك من أهل الكلام من يقر بوجود سعادة الله وهو في حال القوة للخلق، فإذا انتقل من حال القوة إلى حال الفعل والخلق كانت سعادته أعظم. وهم في ذلك متفقون مع رأي الفلاسفة الذين يعتقدون أن الله ملئ بذاته وكماله. وذكر أن له في هذا القول نظر، وقال إن ذلك غير مرفوض عقلياً عند أرباب العقول من بعض المتكلمين. هذا وقد أشار ابن أبي الحديد إلى وجود مؤلفات أخرى له ولكنه لم يذكر أسماء تلك الكتب في شرحه للنهج. ويمكن القول أن مؤلفاته تنقسم إلى قسمين:

¹ الراوي، عبد الستار، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر المعتزلة، ص 20.

² ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 472/5.

³ المصدر نفسه، 383/8.

⁴ المصدر نفسه، 19/1.

⁵ المصدر نفسه، 475/1.

1- القسم الموجود وهو إما مطبوعاً: مثل كتاب شرح نهج البلاغة، ولا أعلم كتاباً مطبوعاً غيره لابن أبي الحديد، وهذا يعطينا أهمية لهذا الكتاب.

وإما كان مخطوطاً مثل التعليقات على محصل الأفكار. حيث توجد منه (نسخة فريدة في المكتبة الوطنية في أنقرة)¹ وقد ذكر الدكتور رؤوف الشمري إنه اطلع على (المصورة الفريدة منها أيضاً في العراق، والموجودة بحوزة الأستاذ علي محيي الدين، في النجف الأشرف، سنة النسخ 678هـ)² . ولربما لمن أراد البحث الجدي أن يجد بعض المخطوطات الأخرى، حيث نوه الشمري أن المكتبة الوطنية في أنقرة قد أرسلت له رداً على مراسلته لها وأبلغته أن (المؤلفات الكلامية والفلسفية لابن أبي الحديد موجودة لديهم، وأنه بالإمكان إرسالها، إلا أنهم أخلفوا في الوعد)³.

2- القسم المفقود ومنها الكتب التي ذكرها ابن أبي الحديد في النهج، وقد ذكرتها سابقاً، ومن أراد العودة الى ذيل الجزء العشرين من كتاب (شرح نهج البلاغة)، فإنه سيجد أن الإمام الفوطي قد أحصى عدداً من هذه المؤلفات لابن أبي الحديد، حيث ذكر أن من تصانيفه (كتاب العبقري الحسان) وهو كتاب غريب الوضع قد اختار فيه قطعة وافرة من الكلام والتواريخ والأشعار، وأودعه شيئاً من إنشائه وترسلاته ومنظوماته، ومن تصانيفه كتاب الاعتبار على كتاب (الذريعة في أصول الشريعة) للسيد المرتضى قدس الله روحه وهو ثلاث مجلدات ومنها كتاب (الفلك الدائر على المثل السائر) لابن الأثير الجزري، ومنها كتاب (شرح المحصل) للإمام فخر الدين وهو يجري مجرى النقض له، ومنها كتاب (نقض المحصول في علم الأصول) للإمام فخر الدين أيضاً ومنها (كتاب الوشاح الذهبي في العلم الأبدي) ومنها (انتقاد المصطفى للغزالي في أصول الفقه) ومنها (الحواشي على كتاب المفصل في النحو)⁴ . وقد أشار الفوطي أيضاً الى أشعاره الكثيرة والتي من أشهرها (القصائد السبع العلويات)⁵ حيث نظمها أيام صباه في المدائن.

¹ الشمري، رؤوف (1996) الوجود الالهي عند ابن أبي الحديد، جامعة الكوفة، رسالة دكتوراة، ص 13.

² الشمري، رؤوف (1996) الوجود الالهي عند ابن أبي الحديد، مصدر سابق، ص 13..

³ المصدر نفسه، ص 16.

⁴ الفوطي، ملخص معجز الآداب في معجم الألقاب، ذيل شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ص 575.

⁵ المصدر نفسه.

هذا وقد ذُكر أن ابن أبي الحديد عمل في (أواخر حياته مع نصير الدين الطوسي على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الكتب)¹، ولقد توفي أبو حامد عز الدين ابن أبي الحديد (السنة "656هـ" بعد اجتياح بغداد، ووفاة شقيقه موفق الدين بن أبي الحديد، وصاحبه الوزير مؤيد الدين العلقمي، وكل هذا حدث في السنة المذكورة)².

المبحث الثاني: كتاب نهج البلاغة ... دراسة تحليلية تاريخية:

حكّم الإمام علي ما زالت متداولة على ألسنة الناس حتى اليوم، رغم مضي السنين إلا أنها حاضرة بقوة، وهذا يدل على أنها كانت متداولة عند الناس أكثر في العصور السابقة، حيث كانت خطبه وحكمه منتشرة في صدور الناس يتناقلونها جيلاً فجيل. وقد ذكر المسعودي (والذي حفظ الناس عنه من خطبه في سائر مقاماته أربعمئة خطبة، ونيف وثمانون خطبة، يوردها على البديهة، تداول عنه الناس ذلك قولاً وعملاً)³.

وبقي الأمر كذلك حتى جاء (عصر التدوين)⁴، حيث ذاع صيت خطبه ورسائله في كتب التاريخ والسير والمغازي والمحاضرات والأدب والمواعظ والحكم. وقد ذكر أبو الفضل ابراهيم في مقدمته لشرح نهج البلاغة أنه في كتابي (الغريب) لأبي عبيد القاسم بن سلام وابن قتيبة منه الشئ الكثير. وأيضاً ذكر في مقدمته أسماء مجموعة من العلماء الذين حاولوا أن يفرّدوا كتباً خاصة ومنهم نصر بن مزاحم صاحب صفين، وأبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، وأبو مخنف لوط بن يحيى الأزدي، وأبو الحسن علي بن محمد المدائني، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، وأبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، وعبد الواحد بن محمد بن عبد الواحد التميمي، ورشيد الدين محمد بن محمد المعروف بالوطواط⁵. وذكر صاحب رسالتنا وقال غيرهم كثير.

¹ الخيون، رشيد (1997)، معتزلة البصرة وبغداد، مصدر سابق، ص480.

² المصدر نفسه.

³ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (2005) مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: صيدا، المكتبة العصرية، ط1، 326/2.

⁴ أبو الفضل ابراهيم (1959)، مقدمة شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، 5/1.

⁵ المصدر نفسه، ص6.

ولكن تبقى أعظم هذه الكتب الجامعة هو مجموع ما اختاره الشريف الرضي أبو الحسن محمد الموسوي في كتابه الذي سماه نهج البلاغة، وهو الكتاب الذي اعتمده ابن أبي الحديد في شرحه.

ومما يذكر أن الذين تصدروا من العلماء لشرح نهج البلاغة كثيرون، وقد ذكر السيد هبة الله شهرستاني أن عددهم ما يزيد على الخمسين شرحاً، ما بين مبسوط ومختصر، ومن أولئك العلماء أبو الحسين البيهقي، والإمام فخر الدين الرازي، والقطب الراوندي، وكمال الدين محمد ميثم البحراني¹، وهم من المتقدمين. وأما من المتأخرين فقد قام محمد نائل المرصفي، ومن الجدير ذكره أن مفتي الديار المصرية السابقة الإمام محمد عبده قد قدم شرحاً لمعاني نهج البلاغة للإمام علي حيث قال واصفاً له في كتابه نهج البلاغة : (ذلك الكتاب الجليل هو جملة ما اختاره السيد الشريف الرضي رحمه الله من كلام سيدنا ومولانا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه . جمع متفرقه وسماه بهذا الاسم نهج البلاغة)²

والى ذلك ذهب الدكتور صبحي الصالح وهو أحد علماء الحديث في لبنان في كتابه (نهج البلاغة) حيث أثبت نسبة كلام نهج البلاغة للإمام علي قائلاً (ثم لا بد لدارس " النهج " أن يكون لنفسه صورة حقيقية لتلك الحقبة من تاريخ المسلمين ليستنبط البواعث النفسية التي حملت علياً على الإكثار في خطبه من النقد والتعريض والتفريع والتذمر والشكوى)³.

وبعد كتاب نهج البلاغة كتاباً قيماً بدليل أن هناك من كان (يسمع كتاب نهج البلاغة أكثر من أي كتاب آخر بعد القرآن)⁴ مفكري المسلمين كتبوا له شروحاً تزيد عن الخمسين . حيث فرض شرحه على أهم الفرق الإسلامية، كالأشاعرة ممثلين بالإمام فخر الدين الرازي الأشعري حيث كتب له شرحاً لكنه لم يتمه⁵. ومن البديهي أن تهتم به فرقة الشيعة الإمامية وأن يكونوا أول من سبق في شرحه وقد نوه لذلك ابن أبي الحديد في شرحه قائلاً (ولم يشرح هذا الكتاب قبلي فيما أعلمه إلا واحد وهو سعيد بن هبة الله بن الحسن الفقيه المعروف بالقطب الراوندي "573هـ" وكان من فقهاء الإمامية)⁶.

¹ أبو الفضل إبراهيم (1959)، مقدمة نهج البلاغة، مصدر سابق، 1/ 10.

² عبدة، محمد، نهج البلاغة، مكتبة مصر، 14/1.

³ الصالح، صبحي (2004) نهج البلاغة، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط4، 10/1.

⁴ Mutahari, Ayatollah Murtada (2009) Peak of Elquence Nahjul Balagh, New York, 7

Edytyon.

⁵ <https://ar.wikipedia.org/wiki/> فخر الدين الرازي

⁶ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 2/1.

أما بالنسبة لسند النهج، فقد سبق أن نقلت عن ابن أبي الحديد أن بعضاً من خطب الإمام علي كانت معلومة السند تواتراً، وعلماء الشيعة وثقوا بعض الخطب بأسانيدها، ومنهم عبد الزهراء الحسيني الذي ألف كتاباً أسماه مصادر نهج البلاغة وأسانيده، وهو يقع في أربعة أجزاء وقد ذكر فيه (حتى اجتمع عندي تيسير الله تعالى على طول الأيام، ومر السنين ما يصح أن يجعل كمصادر لنهج البلاغة، وما يُثبت أن جامع له ليس فيه سوى الجمع والاختيار، والترتيب والتبويب، وسترى في هذا الكتاب أن كل ما حواه النهج، مروى عن أمير المؤمنين، مشهور النسبة إليه، وأن كل أولئك الذين تناولوا على نهج البلاغة أو تحاملوا على جامع له، إن هم إلا قوم دعاهم الهوى فأجابوا، وقادهم التعصب الأعمى فاتبعوا)¹، والحقيقة أن التعميم به خطأ، فقد يوجد من محبي الإمام علي من لا يعتقد بصحة بعض الأقوال المنسوبة للإمام علي في النهج، وفي مقابل ذلك فإن أحاديث رسول الله خضعت للنظر والتصحيح ووجد منها المكذوب عليه.

هذا وقد ذكر ابن أبي الحديد في شرحه أن عبد الحميد بن يحيى وهو أحد كتاب بني أمية قال (حفظت سبعين خطبة من خطب الأئمة - الإمام علي - ففاضت ثم فاضت " أي زادت معانيها وعبرها"، وقال ابن نباتة حفظت من الخطابة كنز لا يزيده الانفاق إلا سعة وكثرة، حفظت مائة فصل من مواعظ الإمام علي)².

ويبقى شرح ابن أبي الحديد المعتزلي أعظم هذه الشروح وأطولها وأكثرها شمولاً بالعلوم والأدب والمعارف. وقد ذكر ابن أبي الحديد أنه قام بشرح كتاب نهج البلاغة استجابة لطلب وزير الخليفة المستعصم بالله آخر ملوك العباسيين وهو مؤيد الدين بن محمد بن العلقمي حيث أهداه كتاب الشرح لمكتبته التي كانت تحوي (عشرة آلاف مجلد من نفائس الكتب)³.

وقد ذكر أنه شرع في تأليفه للشرح في (غرة شهر رجب من سنة أربع وأربعين وستمائة، ف قضى أربع سنين وثمانية أشهر)⁴، وكانت كما قال (مقدار مدة خلافة أمير المؤمنين عليه السلام)⁵. هذا قد احتوى شرح نهج ابن أبي الحديد (عصارة ما في كتب الأدب والنقد والتاريخ والنسب والمغازي والسير

¹ الخطيب، عبد الزهراء الحسيني (1985)، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، لبنان: بيروت، دار الأضواء، 15/1-16.

² ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 8/1.

³ أبو الفضل إبراهيم، (1959) مقدمة شرح النهج، مصدر سابق، 10/1.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه.

والفقه والجدل والمناظرة وعلوم الكلام)¹. ويعد كتاب شرح نهج البلاغة كتاباً ضخماً وشاملاً، قام ابن أبي الحديد بتقسيمه إلى عشرين جزءاً. وأنهى هذا المبحث بالقول إن مكانة ابن أبي الحديد العلمية مرتبطة جداً بشرحه لنهج البلاغة، فما أن تذكر كتاب نهج البلاغة حتى يتوارد للخطر ابن أبي الحديد، والعكس صحيح.

وعن صحة نهج البلاغة أقول:

وردت في صحة نسبة كتاب نهج البلاغة عدة آراء متباينة بين مشكك في نسبته للإمام علي وبين مثبت صحة نسبة الكتاب للإمام علي . حيث ذكر ابن كثير في (البداية والنهاية) عند ترجمة الشريف المرتضى في سنة ست وثلاثين وأربعمائة (ويقال إنه هو الذي وضع كتاب نهج البلاغة)² . وحين ذكر الإمام الذهبي الشريف المرتضى في السير نقل أن الخطيب قال عنه أنه (جامع كتاب نهج البلاغة المنسوبة ألفاظه إلى الامام علي ، ولا أسانيد على ذلك)³. ولكنه يعود ويقول في نفس المصدر: (وقيل: بل جمعه أخوه الشريف الرضي)⁴.

وقال القنوجي في أبجد العلوم عند ترجمة الشريف المرتضى: (وقد اختلف الناس في كتاب نهج البلاغة المجموع من كلام الإمام علي بن ابي طالب، هل هو من جمعه أم من جمعه أخيه الرضي وقد قيل إنه ليس من كلام علي)⁵.

وهناك من اتهم الأخوين بالوضع معاً حيث قال محب الدين الخطيب: (وهذان الأخوان هما اللذان تطوعا للزيادة على خطب أمير المؤمنين)⁶.

وفي مقابل هؤلاء ذهب علماء الشيعة إلى نسبته للإمام علي، وأن جامعهم هو الشريف الرضي، وأما ابن أبي الحديد المعتزلي فقد تصدى لمن شكك في نسبة كتاب نهج البلاغة للإمام علي قائلاً: (كثير من أرباب الهوى يقولون إن كثيراً من نهج البلاغة كلام محدث صنعه قوم من فصحاء الشيعة،

¹ ابو الفضل ابراهيم، (1959) مقدمة شرح النهج ، 12/1.

² ابن كثير، أبو الفداء الحافظ الدمشقي، البداية والنهاية، 53/12.

³الذهبي، شمس الدين(1996)، سير أعلام النبلاء، لبنان: بيروت، ط11، مؤسسة الرسالة، ج17/589.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ القنوجي، صديق(1889)، أبجد العلوم الوشي المرقوم في أحوال العلوم، 67/3.

⁶ ابن تيمية، تقي الدين(1413)، المنتقى من الاعتدال، ص22.

وربما عزوا بعضه الى الرضي أبي الحسن وغيره، وهؤلاء قوم أعمت العصبية أعينهم فضلوا عن النهج الواضح ¹ .وهو يذكر ايضاً في نفس الصفحة (وأنا أوضح لك بكلام مختصر ما في هذا الخاطر من الغلط فأقول لا يخلو اما أن يكون كل نهج البلاغة مصنوعاً منحولاً أو بعضه، والأول باطل بالضرورة لأننا نعلم بالتواتر صحة إسناد بعضه الى أمير المؤمنين عليه السلام، وقد نقل المحدثون كلهم أو جلهم والمؤرخون كثيراً منه وليسوا من الشيعة)².

ولهذا فإن ابن أبي الحديد يرجح صحة نسبة كل ما ورد في نهج البلاغة للإمام علي قائلًا: (وأنت اذا تأملت نهج البلاغة وجدته كله ماءً واحداً أو نفساً واحداً واسلوباً واحداً كالجسم البسيط الذي ليس بعض من أبعاضه مخالفاً لباقي الأبعاض في الماهية، والقرآن العزيز أوله كأوسطه وأوسطه كأخره وكل سورة منه وكل آية منه مماثلة في المأخذ والمذهب والفن والطريق والنظم لباقي الآيات والصور، ولو كان بعض نهج البلاغة منحولاً وبعضه صحيحاً لم يكن كذلك فقد ظهر لك بهذا البرهان الواضح ضلال من زعم أن هذا الكتاب أو بعضه منحول الى أمير المؤمنين عليه السلام، واعلم أن قائل هذا القول يطرق على نفسه ما لا قبل له به لأننا متى فتحنا هذا الباب وسلطنا الشكوك على أنفسنا في هذا النحو لم نثق بصحة كلام منقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله أبداً وساغ لطاعن أن يطعن ويقول هذا الخبر منحول وهذا الكلام مصنوع وكذلك ما نقل عن أبي بكر وعمر من الكلام والخطب والمواعظ والأدب وغير ذلك وكل أمر جعله هذا الطاعن مستنداً له فيما يرويه عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الراشدين والصحابه والتابعين والشعراء والمترسلين والخطباء فلنا صرى أمير المؤمنين عليه السلام أن يستعد الى مثله فيما يروونه من نهج البلاغة وغيره، وهذا واضح)³.

الملاحظ أن الذين قالوا بعدم صحة نسبة النهج للإمام علي، لم يوردوا دليلاً واضحاً وبيناً، وكانت أقوالهم التي استندوا اليها هي (قيل)، وهناك من بالغ في التشنيع وادعى أن في النهج ركاقة، وهناك من قال إنه لا يتصور أن يصدر من الإمام علي ذاك الانتقاد اللاذع لبعض الصحابة، وأحياناً كانوا ينسبون الجمع للمرتضى ويعودون وينسبون الجمع للرضي، وهذا فيه اضطراب. وهناك من نسبته إليهما مقرأً بأن النهج للإمام علي ولكنهما تطوعا بالزيادة عليه، وأغلب أولئك المشككين يُستنتج من كلامهم

¹ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 546/2.

² المصدر نفسه .

³ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 546/2.

أن هناك مقداراً جيداً في صحة نسبة خطب النهج والحكم والأقوال للإمام علي، وهذه نقطة مهمة يجب أن نثبتها بالحد الأدنى من أقوالهم، ومن ثم فإن العقل يقودنا إلى أن الإمام علي كان خليفة المسلمين لمدة خمس سنوات "35-40هـ" وهو في هذه الفترة كان يكتب الرسائل للولاة، وكانت توجه إليه الأسئلة في عاصمة الخلافة الكوفة، وكان يمارس دور الخطابة واعظاً، وكذلك كان يُبدي رأيه في الأحداث والوقائع، وأيضاً كان يرد على السائلين والمستفسرين. وإلى هذا المعنى أشار الإمام محمد عبده (كأنني أسمع خطيب الحكمة ينادي بأعلىاء الكلمة، وأولياء أمر الأمة، يعرفهم مواقع الصواب ويبصرهم مواضع الارتياح ويحذرهم مزالق الاضطراب. ويرشدهم إلى دقاق السياسة، ويهديهم طريق الكياسة، ويرتفع بهم إلى منصات الرئاسة ويُصعدهم شرف التدبير، ويشرف بهم على حسن المصير)¹. وأيضاً وصف الإمام محمد عبده شعوره وأحاسيسه وهو يقرأ لنهج البلاغة فقال: (فكان يخيّل إليّ في كل مقام أن حروباً شبت وغارات شُنت وإنّ للبلاغة دولة، ولل فصاحة صولة، وإنّ للأوهام عرامة وللريب دعارة. وإنّ جحافل الخطابة وكتائب الذرابة، في عقود النظام وصفوف الانتظام، تتافح بالصفيح الأبلج والقويم الأملج وتمتلج المهج برواضع الحجج. فتقلّ من دعارة الوسوس وتصيب مقاتل الخوانس. والباطل منكسر، ومرج الشك في خمود وهرج الريب في ركود. وأن مدبر تلك الدولة وباسل تلك الصولة، هو حامل لوائها الغالب، أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب)². ولعل هذا يفسر سبب وجود الكثير من خطبه وحكمه في وقت كثرت فيه الأحداث والمعارك من الجمل إلى صفين إلى نهروان.

والسؤال المهم هو لماذا التشكيك ؟

هذا التشكيك في التراث الاسلامي بحق الإمام علي ليس محصوراً في نهج البلاغة بل هو موجود حتى في أحاديث الرسول التي تذكر مناقب الإمام علي . والسبب يعود إلى محاربته من قبل أصحاب النهج الأموي، الذين قاتلوه وقتلوا أصحابه وأبناءه فيما بعد، ولهذا فمن المنطقي أن يُحاربوا خطبه وحكمه وأقواله وليأتي أتباعهم فيما بعد ليشوشوا عليها مدعين عدم نسبتها له.

والجانب الثاني أنه يوجد في نهج البلاغة شكوى من الإمام علي تتضمن أن أبو بكر وعمر وعثمان قد سلبوا منه الخلافة وأنه أولى منهم بها، وهنا مربط الفرس الذي يستفز من يدافع عن الخلفاء الأوائل

¹ عبدة، محمد، نهج البلاغة، مصدر سابق، 14/1.

² عبدة، محمد، نهج البلاغة، مصدر سابق، 14/1.

وبالتالي ليرفض نسبة النهج للإمام علي، وليقول أنه ليس من كلامه بل من كلام الذي جمعه. ومن يرجع لما ذكرته في السابق من قولٍ لأحد علماء أهل السنة وهو صبحي الصالح في كتابه (نهج البلاغة) يجد أن على قارئ نهج البلاغة أن يتفهم المرحلة السياسية التي عاشها الإمام، حيث توجد صور الانتقاد والشكوى وليس السباب . والحقيقة أن شكوى الإمام في نهج البلاغة في مسألة الخلافة يوافقه ما ذكر عن شكواه في نفس المسألة في مصادر أخرى والتي منها صحيح البخاري مثلاً، وهو موثق عند أهل السنة حيث خاطب الإمام علي الخليفة أبا بكر قائلاً (إنا كنا نرى أن لنا حقاً في الأمر فاستبددت به علينا)¹.

إن اقرار بعض الرافضين لنسبة نهج البلاغة للإمام علي، يفرض عليهم بجدية التعاطي مع النهج بمصادقية، وهذا قد يُرتب عليهم أخذ مواقف لا تروق لهم تجاه النزاع حول الخلافة، وتجاه بعض الصحابة الذين قاتلوا علياً في معارك الجمل وصفين (وبالذات شخصيات مثل معاوية وعمرو بن العاص) وهي معارك قُتل فيها آلاف المسلمين. ربما هذا يقرب لأفهامنا إصرار البعض على نفي نسبة نهج البلاغة للإمام علي، وحين يصعب عليهم ذلك فإنهم يذهبون إلى كتمه والتشويش عليه، والقول إنه من صناعة الرضى أو المرتضى.

والجانب الذي أود الإشارة إليه وهو أن الشريف الرضى "ت 404هـ" قد بين الأسباب التي دعت له لجمع حكم وخطب الإمام علي، حيث قال إنه قد ابتدأ بتأليف كتاب في خصائص الأئمة ومحاسنهم وقد رتب لذلك (أبواباً وفصول فجاء في آخرها فصل يتضمن محاسن ما نقل عنه عليه السلام من الكلام القصير في المواعظ والحكم والأمثال والآداب دون الخطب الطويلة والكتب المبسطة فاستحسن جماعة من الأصدقاء ما اشتمل عليه الفصل المقدم ذكره معجبين ببديعته ومتعجبين من نواصحه وسألوني عند ذلك أن أبتدأ بتأليف كتاب يحتوي على المختار من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في جميع فنونه)² ووفقاً لذلك قسم نهج البلاغة الى ثلاثة أقسام (أولها الخطب والأوامر، وثانيها الكتب والرسائل، وثالثها الحكم والمواعظ، فأجمعت بإذن الله على الابتداء باختيار محاسن الخطب ثم محاسن الكتب ثم محاسن الحكم والأدب)³. وفي مقابل ذلك لم أجد قولاً لأخيه المرتضى يقول فيه إنه هو الذي

¹ البخاري، محمد بن اسماعيل (1993)، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، دار ابن كثير، رقم الحديث 3998.

² ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 15/1.

³ المصدر نفسه، 16/1.

جمع نهج البلاغة. لكنني وجدت له شعراً يرثي الشريف الرضى فيه وفي شعره يشهد لأخيه بأنه كان طاهراً :

لله عمرك من قصير طاهر ولرب عمرٌ طال بالأدناس¹

وأما الذين اتهموا الشريف الرضي بالوضع أو الزيادة، فكان الأجدر بهم أن يذكروا صفاته الشخصية حيث ذكر أنه كان (عفيفاً شريف النفس عالي الهمة ملتزماً بالدين وقوانينه ولم يقبل من أحد صلة ولا جائزة)². وعن نسبه فهو من ذاك العرق الطاهر الممتد من جهة والديه إلى الامام جعفر الصادق وصولاً إلى الإمام الحسين، إلى الإمام علي زوج فاطمة الزهراء بنت الرسول. وأما عن علمه فقد قيل إنه حفظ القرآن (في مدة يسيرة وعرف من الفقه والفرائض طرفاً قوياً وكان رضي الله عنه عالماً أديباً وشاعراً مقلقاً فصيح النظم ضخم الألفاظ)³.

وأخيراً فقد شهد كما ذكرت سابقاً ثلّة من علماء أهل السنة لصحة النهج للإمام وهذه شهادة فيها من الإنصاف ما يفند حجة المنكرين. وفي النهاية أنا لا أذهب الى ما اعتقده ابن أبي الحديد من صحته المطلقة، وذلك كون عملية الجمع لنهج البلاغة قد تمت بعد مئات السنين، تقارب الثلاثمائة عاماً أو تزيد، ولكن هذا لا يعني أن أذهب بالقول الى رأي المشككين، فالغالبية الغالبة مما ورد في النهج هو من كلام الإمام علي بشهادة وقائع التاريخ المذكورة فيه وبشهادة العلماء وبشهادة البلغاء الذين شهدوا ببلاغة الإمام علي، وبلاغة النهج واضحة عالية تلوي أعناق المنكرين، وعلى كل الأحوال رسالتي الفلسفية أضعها بين يدي القارئ كي نتعامل مع قراءة النصوص بطريقة فلسفية بغض النظر عن صحة نسبة كل قول للإمام علي، وأختم بالقول إنه ما دام هناك صراع مذهبي، فسيبقى الصراع مستمراً حول صحة نسبة النهج للإمام بين مُشككٍ ومُثبت، وأخيراً أنوه إلى أن قصد الرسالة ليس البحث في صحة أو عدم صحة نسبة نهج البلاغة للإمام علي، ولكن موضوع الرسالة هو دراسة موقف ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة من مسألة تنزيه الله تعالى.

ولربما يسأل سائل: هل كتاب نهج البلاغة كتاب فلسفي ؟

¹ المصدر نفسه، 12/1.

² المصدر نفسه، 11/1.

³ المصدر نفسه.

أثار اهتمامي فيما قرأت في وصف نهج البلاغة، ما كتبه زكي نجيب محمود حيث قال: (إنا لنقف ذاهلين أمام روعة العبارة وعمق المعنى، فإذا حاولنا أن نضيف هذه الأقوال تحت رؤوس عامة تجمعها، وجدناها تدور على الأغلب حول موضوعات رئيسية ثلاثة، هي نفسها الموضوعات الرئيسية التي ترتد إليها محاولات الفلاسفة قديمهم وحديثهم على السواء، ألا وهي: الله، والعالم، والانسان، وإذن فالرجل - وإن لم يتعمدها - فيلسوفٌ بمادته، وإن خالف الفلاسفة في أن هؤلاء قد غلب عليهم أن يقيموا لفكرتهم نسقاً يحتويها على صورة مبدأ ونتائج، وأما هو فقد نثر القول نثراً في دواحيه وظروفه¹، فالفلسفة عند القائل تجيء على وجه الحكمة القريبة من الوجه الأدبي، وتجيء على وجه الفلسفة القريبة من الوجه الرياضي التجريدي القائم على أساس التفكير والبحث عن البرهان العقلي، وبطريقة الحكمة يكون القول النافذ إلى الحق، وهو نابع من التجربة الشخصية، والفرق بينهما كالفرق بين كونفوشيوس أو بوذا من جانب، وبين أفلاطون أو أرسطو من جانبٍ آخر، إذن الإجابة على السؤال واضحة لكل من يقرأ نهج البلاغة، أنه سيجد أن الكتاب شاملٌ لكثيرٍ من المسائل، ولا يختص بموضوع دون موضوع، ومما لا شك فيه أنه يحتوي على الكثير من الحكم الفلسفية العميقة. وسيجد الكثيرون من الباحثين في الحكمة الإلهية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية والأدب والتاريخ والعقيدة والنفس والاجتماع والعلم مُبتغاهم. ومن المهم القول أننا يجب أن لا نفصل ما ورد في النهج، عن شخصية الإمام علي الذي قال عنه الرسول محمد (أنا دار الحكمة وعلي بابها)². وقد أشار ابن أبي الحديد إلى الإمام علي وحكمته، معتبراً إياه فيلسوف العرب الأول حيث قال: (وأما الحكمة والبحث في الأمور الإلهية فلم يكن من فن أحد من العرب، ولا نقل في جهاز أكابرهم وأصاغرهم شيء من ذلك أصلاً، وهذا فن كانت اليونان وأوائل الحكماء وأساطين الحكمة ينفردون به وأول من خاض فيه من العرب علي عليه السلام ولهذا تجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل مبنوثة عنه في فُرش كلامه وخطبه)³. وقد يقول قائل إن هذا الموقف من ابن أبي الحديد ما هو إلا مجرد زعم، ولكن الحقيقة أن من يقرأ خطب الإمام علي في نهج البلاغة، يجده قد لامس الفلسفة في مسائل التوحيد، مازجاً ذلك بأسلوب الحكمة والبعد الإيماني الروحي، ولهذا تجد من يتذوق اللغة العربية ويقرأ للإمام علي في نهج البلاغة يبدو مندهشاً، كون الإمام علي من خلال خطبه يدخل الانسان إلى عالم الفلسفة وهو مُشبع

¹ محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، د سنة.

² الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، مناقب علي بن أبي طالب، رقم الحديث 3657. ذكره ابن الجوزي في مشكاة المصابيح بقوله " وهذا حديث موضوع"، في حين صححه الحافظ السيوطي في اللآلئ المصنوعة.

³ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 128/6.

بالإيمان، وهذا ما عبر عنه الإمام محمد عبده قائلاً: (وأحياناً كنت أشهد عقلاً نورانياً، لا يشبه خلقاً جسدانياً، فُصل عن الموكب الإلهي، واتصل بالروح الانساني، فخلعه عن غاشيات الطبيعة وسما به إلى الملكوت الأعلى، ونما به إلى مشهد النور الأجلّي، وسكن به إلى عمار جانب التقديس بعد استخلاصه من شوائب التلبّيس)¹.

المبحث الثالث: ابن أبي الحديد: أفكاره الفلسفية والكلامية:

ابن أبي الحديد المعتزلي قدم من خلال كتابه شرح نهج البلاغة شرحاً اعتزالياً، كان يؤيده من خلال عرض آراء (شيوخه القدامى، كأبي القاسم البلخي "ت 319هـ"، وأبي جعفر الاسكافي "ت 240هـ"، والجاحظ، "ت 255هـ"، وأبي الحسين البصري "ت 436هـ"، والنظام "ت 231هـ")². وبالرغم من كون ابن أبي الحديد أحد علماء المعتزلة البغداديين، إلا أنه في استدلالاته العقلية يتوافق كثيراً مع القاضي عبد الجبار، الذي يعد من علماء المعتزلة، حيث أعتبر القاضي عبد الجبار (المفكر العظيم الأخير في مدرسة المعتزلة خلال الفترة التقليدية للتفكير الاسلامي)³.

يشير ابن أبي الحديد إلى أن الفرق الإسلامية (من معتزلة وأشاعرة وزيدية وشيعة إمامية) كانت تعتبر الإمام علي أستاذها الأول في علم الكلام، ولهذا تجد من قام بشرح نهج البلاغة كبار علماء الفرق، ولكن كل منهم كان يفهم كلام الإمام وفقاً لرؤيته محاولاً تأويل خطبه، بحيث تتوافق أقواله مع رأي كل فرقة ومعتقداتها، وابن أبي الحديد يؤكد ذلك حين أشار الى أن المتكلمين من الفرق انتسبوا إليه، (وسموه أستاذهم ورئيسهم واجتذبتهم كل فرقة من الفرق إلى نفسها)⁴.

¹ عبدة، محمد، نهج البلاغة، مصدر سابق، 1/ 14.

² الشمري، رؤوف، الوجود الالهي عند ابن أبي الحديد، مصدر سابق، ص 19.

³ Goddard,h(2008)Islamic Theologians And Thinkers, In Encyclopedia of Islamic

Civilisation and Religion, Department of Theology University of Nottingham.

⁴ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 6/ 129.

ابن أبي الحديد تناول في شرحه للنهج عدة مسائل فلسفية وكلامية، يمكن التطرق لعدة مسائل منها في هذا المبحث:

1- مسألة وجود الله تعالى:

هذه المسألة تعتبر من المسائل الفلسفية المعقدة، والتي ما استتكتف العقل الفلسفي البحث فيها، سواء كان هذا العقل مثبتاً لوجود الله، أو نافياً لوجوده، والحقيقة أن الأنبياء والفلاسفة والمتكلمين لم يقدموا الإجابة العقلية عن وجود الله، متى؟ كيف؟ رغم أن علماء الكلام الاسلاميين أخرجوا الله عن قيود الزمان والمكان، مما جعل اعتبار السؤال عن زمن وجود الله تعالى، مجرد سؤال يفرضه العقل المتوهم أن الله يمكن فهمه من خلال الزمان والكيفية التي وجد من خلالها.

ولعل المسألة الأصعب التي تأتي بعد مسألة زمن وجود الله، وهي لا تقل في صعوبتها عن الأولى، هي البحث في ماهية الله، والعقل ببحثه في هذه المسألة يكون قد انتقل إليها، بعد أن آمن بوجود الله، وكثير ممن ينتقلون إلى هذه المرحلة تسليماً، إذ أن العقل مسكينٌ هنا كونه انتقل إلى المرحلة الثانية، وهو لم يحل بعد لغز المرحلة الأولى، ولعل الذي جعله يستسلم هو تسليمه أنه غير قادر على الحصول على الإجابة على السؤال الأول، وبنفس الوقت هو سلم بوجود المبدأ الأول للوجود تقليداً أو تعقلاً، ولكن عقله لم يصل إلى حقيقة وجود الله وماهيته، والسبب في ذلك يعود إلى أن المعرفة حول الله في وجوده وذاته ليست كبقية المعارف، حيث إنه (لا يوجد سبيل علمي إلى الله تعالى من خلال أنماط التعلم في التكوين النفسي للإنسان، كالتسليم والتعليل والتصديق والتفاضل والتكامل والتعميم والاستقراء والاستنتاج...الخ، بل السبيل إلى معرفة الله تعالى تبدأ من نفس الانسان وقلبه، أي عكس معرفة الأشياء، حيث تبدأ في خارج النفس ومحيطها، ثم بعد المعرفة تصير حقائق تتطوي عليها النفس في داخلها)¹، ويشمل ذلك أيضاً نمط القياس ونمط التجريب ونمط الموت، ويلزم ذلك عدة شروط منها كون الموجود في حدود قدرة الحاسة على الإحاطة به، وكذلك سلامة الحواس، وأيضاً تجلي الموجود تحت سيطرة الحواس الخمسة للمعرفة، مع حضور النفس بكامل انتباهها وتوجهها للكائن الذي تريد تجليه، وأخيراً ملائمة البيئة والحدود والنظام لتجلي الموجود على حقيقته، وإذا ما طبقنا هذه الشروط على وجود واجب الوجود، استحال ذلك.

¹ العكيلي، علي خضر، وعبد ناصر، محسن وهيب (2018) المنهج العلمي لمعرفة الله تعالى في نهج البلاغة، جامعة واسط، مجلة كلية التربية، العدد 31، ص 42.

السؤال المطروح متى وجدَ الله؟ ومن أوجد الله؟ وما هي ماهيته؟ لا يمكن أن أجد ما يشفي غليل تفكيري حوله، إلا أن الجواب الفلسفي الذي قدمه الإمام علي، يجعل العقل يرتاح نفسياً، ويهدأ في ثورته ويتواضع في طلبه، فقد قال بحق الله تعالى: (كائنٌ لا عن حدث، موجودٌ لا عن عدم)، وهذا يوحي لي بأنه يريد أن يُطمئن عقلي أنه موجود، كي أثق وأسلم أن وجوده لا عن مُسبب، وأن الإيمان بوجوده كافٍ لكي يقيم عقلي عن التفكير فيما هو أبعد، إذ لا جدوى من ذلك، وكأني هنا أجد أن الإمام علي يُفسر القرآن بطريقة فلسفية محضة، فالقرآن قال: (لم يلد ولم يولد) [سورة الاخلاص:3]، والولادة حدث، والإمام علي بعبارة كائن لا عن حدث، ينفي عن الله تعالى حدث أنه ولد، وهذا يجعلني أتساءل: هل يمكننا تفسير القرآن بلغة الفلسفة؟ لربما بحثنا الذي نحن بصدده يقدم لنا ما يؤيد هذا السؤال، وبالعودة إلى كلمة كائن، فهي توحي بأنه موجود وحي، ولكنني أستتبط منها معنى الاستمرارية، فكينونته مستمرة وباقية.

الإمام علي يُقابل النص والمعنى بالنص والمعنى، فما كان كائناً لا عن حدث، فهو موجود لا عن عدم، أي أن عدم لم يسبقه، وأنه تعالى لم يوجد من عدم. وحتى لا أستطرد في فهمي أعود إلى ابن أبي الحديد الذي شرح كلام الإمام علي بقوله أن: (أمير المؤمنين نفى عن الباري تعالى في الكلمة الاولى الحدوث الزمني، ونفى عنه في الثانية الحدوث الذاتي)¹، ويقصد بذلك أن لا وجود لبداية زمن في وجوده تعالى، وأن الزمن كمفهوم يصدق على ممكن الوجود، كون أن له بداية، وبمقابل ذلك نفى عنه القدرة الذاتية في إيجاد نفسه من عدم، وهذا يعتبر من المستحيلات العقلية، فواجب الوجود لم يكن عدماً، وافترض وجوده في عدم مع عدم وجوده هو من المستحيل، وما كان عدماً فهو بحكم المعدوم الفاقد للقدرة، وفاقد القدرة والمعدوم كيف يوجد ذاته؟!، وبالتالي ابن أبي الحديد ينفي إحداث الله لذاته من عدم. وفيما يبدو لي أن عبارة الإمام علي هي التي تستحق الاهتمام الذهني، فهي قليلة الكلمات كثيفة المعاني الفلسفية.

2-مسألة عدم الوجود: المعتزلة يؤمنون بشيئية عدم قبل وجوده، حيث أنهم اعتبروا أن (المحدثات قبل حدوثها معدومة من الناحية الوجودية، لكنها شيء، هذا أدى بهم إلى القول بالمعدوم شيء)²، إلا أنهم

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 25/1-26.

² عبدالله، وجيه أحمد، الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، مصر: الاسكندرية، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص34.

(لا يقولون أنه جسم، ولا يقولون أنه قابل للأعراض) وهذا لم أجده واضحاً عند ابن أبي الحديد في شرحه للنهج، لكنه قارب هذا الفهم حين أشار إلى إمكانات الوجود بقوله: (فإن عدمها سابق بالذات على وجودها، وهذا دقيق)¹، مما قد يبين لنا مفهومه للعدم كوجود سابق يمكن خلقه وإيجاده، والحقيقة هذا الخلق والإبداع لا يليق إلا بذات الله الذي يخلق من لا شيء، من دون مثالٍ سابق ولا تجربة مستفادة، أما ممكن الوجود فهو يتوهم الشيء، ولكنه لا يقدر على خلقه من العدم، وأما العدم كحالة فهو بحقنا جائز، أما بحق واجب الوجود ف (يستحيل تطرق العدم إليه)².

المعتزلة يؤمنون بشيئية العدم قبل خلقه وإظهاره، ويتمثل وجوده في صورة ذهنية لا خارجية حقيقية، إلا أنهم (لا يقولون أنه جسم، ولا يقولون أنه قابل للأعراض)³ وهم يختلفون في ذلك مع الأشاعرة الذين يعتبرون العدم عدم محض، وعلماء الكلام إذ يقسمون كل معلوم على أنه إما موجود أو معدوم، والموجود الى قديم وهو الله تعالى، وإلى حادث وهو المخلوق، ومن ثم يقسمون الحوادث إلى جواهر وأعراض، فإن الأشاعرة قالوا لو كان العدم شيئاً لكان له جوهر، والمعتزلة ردوا عليهم بأن شيئية العدم لا تنفي الجوهر، ولكنه جوهر غير متحيز، وكذلك شيئية هذا العدم ليست جسمية، وغير قابلة للأعراض، أي أن العدم عندهم يبقى عدماً ذهنياً إلى حين تحققه، وذهب الأشاعرة إلى القول أن ذلك يعني وجوداً قديماً مع الله، والقديم لا يجوز أن يكون إلا الله، والمعتزلة في ذلك لا يعتبرون العدم قديماً كونه غير متحقق في الوجود، والله متحقق وجوده، فحقيقة الشيء وجوده، والعدم الذهني هو بالمجاز، وقد يكون العدم معلوماً قبل تحققه في الخارج، ومن أمثلة ذلك يوم القيامة، فهو معلوم ذهنياً وغير متحقق حاضراً، ويتعلق تحققه في المستقبل، وبالتالي يصبح العدم متعلقاً على قدرة واجب الوجود في إيجاده.

وفق تحليلي هنا أن رؤية المعتزلة تخالف رؤية أرسطو الذي اعتبر أن (الهولي أبدية أزلية لأنه لو كانت الهولي حادثة لحدثت عن موضوع، ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء، "ملاحظة: فكرة وجود شيء من لا شيء، أو بمعنى آخر فكرة الخلق من عدم، لا أثر لها في الفكر اليوناني". والصورة

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 204/13.

² المصدر نفسه.

³ عبدالله، وجيه أحمد، الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، مصر: الاسكندرية، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص36.

منطبقة على الهبولي منذ الأزل)¹، أما المعتزلة فإنهم لا يقولون بأزلية المادة، ولكنهم يقولون بوجود شيءية ذهنية للعدم، والشيئية هذه ليس لها في الوجود العيني، ولا يمكن استنباط مادتها من الواقع الخارجي، وفقط واجب الوجود هو القادر على خلقها من العدم.

تحليلي الشخصي أن المعتزلة وإن قالوا بشيئية العدم، لكنهم من خلال تصورهم لوجود عدم ذهني وغير متحيز، لم ينفوا القول بالعدم المادي المحض، وهم في ذلك يتفقون مع الأشاعرة، ولكنهم يؤمنون بقدرة الله على تجلي صوراً للعدم وخلقها، وبالتالي تمثل صورها يسبق وجودها، وهذا لا يكون إلا الله تعالى، والله تعالى لا يحتاج في ذلك إلى مادة أولية للخلق، وهذا ما يجعله يختلف عن ممكن الوجود، الذي وإن اخترع شيئاً فإنه قد يتصور وجوده، ولكنه لا يستطيع إيجاده إلا من خلال استخدامه للمواد الأولية الموجودة بين يديه.

أما فيزيائياً فالعلم لم يقل بالعدم المحض، ولكنه قال بنتاهي صغر الأشياء إلى درجة لا يمكن للعقل تخيلها، وهي تصبح قريبة جداً إلى درجة ما يطلق عليه العدم، ولكن يبقى لها وجود لا يمكن للعقل قياسه. وعلماء الكلام تناولوا ذلك في مباحثهم، فمنهم من قال بإمكانية انقسام المادة إلى ما لانهاية، ومنهم إبراهيم النظام المعتزلي "ت236هـ"، واعتبر أن (كل جزء إلا ويقسمه الوهم إلى نصفين)²، مخالفاً في ذلك أبا الهذيل العلاف "226هـ" الذي قال بحتمية الوصول إلى أصغر جزء لا يقبل الانقسام، وهو في ذلك يتفق مع الأشاعرة.

3-مسألة الغاية من خلق العالم: تناول ابن أبي الحديد هذه المسألة، وصنف الأقوال فيها إلى خمسة، ابتدأها بقول محمد بن زكريا الرازي أن أرسطو اعتبر أن العالم كان عن البارئ تعالى لأن جوهره وذاته جوهر وذات مسخرة للمعدوم أن يكون مسخراً موجوداً، ولقد نقل ابن أبي الحديد قولاً لابن قيس أن أرسطو اعتبر أن علة وجود العالم وجود البارئ، وفي كلا القولين يكون العالم قديماً. والحقيقة أن القول أن جوهر البارئ مسخرة للمعدوم يوجد بها إشكالية وذلك كون أرسطو لا يؤمن بالعدم، ثم ذكر ما حكاه أبو القاسم البلخي عن قدماء الفلاسفة، والذي يزعم أن علة خلق البارئ للعالم تنبيه النفس على أن ما

¹ الفارابي، أبو نصر، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، لبنان: بيروت، تحقيق وتقديم: نادر، البير نصري، دار المشرق، ط2، ص30.

² عبدالله، وجيه أحمد، **الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة**، مصر: الاسكندرية، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ص28.

تراه من الهولي وتريده ممكن لتفرض محبتها إياهما وعشقها لهما وتعود إلى عالمها الأول، ورغم عدم توسع ابن أبي الحديد لهذا القول، إلا أنه قريب مما أشار إليه أفلاطون لعالم المثل، وشوق النفس إليه. وذكر أيضاً موقف الحريانية الذين يعتقدون بوجود خمسة قدماء، اثنان منهم حيان فاعلان وهما البارى تعالى والنفس، ثم تطرق لقول المانوية حيث يعتقدون بعالمي النور والظلمة، وأن علة الخلق هي اقتحام عالم النور لعالم الظلمة السفلي ليستخلص المأسورين إلى عالم النور. وأخيراً تعرض إلى قول متكلمي الإسلام، منوهاً إلى عدة آراء أولها رأي المعتزلة من أن الله تعالى قد خلق العالم للإحسان. وأن هذا الإحسان يعود بالنفع الذي سمته اللذة والسرور. ويضيف أيضاً قول أصحابه البغداديين الذين قالوا إن الله خلق الخلق ليظهر به لأرباب العقول صفاته الحميدة وقدرته على كل ممكن وعلمه بكل معلوم وما يستحقه من الثناء والحمد. وهو في مقابل ذلك عرض موقف مذهب الأشعري وأصحابه وهم يعتقدون أن إرادته القديمة تعلقت بإيجاد العالم في الحال التي وجد فيها لذاتها لا لغرض ولا داع، وما كان يجوز أن لا يوجد العالم حيث وجد لأن الإرادة القديمة لا يجوز أن تتقلب وتتغير حقيقتها، وللتوضيح فالأشاعرة لا يعنون بالإرادة القديمة معنى الإرادة الأزلية، فالإرادة الأزلية تستوجب القول بقدم العالم وهذا لا يقوله الأشاعرة.

ثم ينتقل بعد ذلك ليذكر موقف بعض المتكلمين، أن البارى تعالى إنما فعل العالم لأنه ملئت بأن يفعل، وقد بين ابن أبي الحديد موقفهم كونهم أجازوا على الله اللذة والسرور والابتهاج، وقالوا أن لذة الفعل أقوى من لذة القدرة على الفعل. وهم بذلك قريبون من موقف الفلاسفة الذين ادعوا أن الله ملئت بذاته وكماله¹.

ابن أبي الحديد لم يبين لنا موقفه من هذه المسألة، واكتفى بالقول إن له في هذا القول نظراً، مشيراً إلى أنه قد كتب رسالة خاصة في الألم واللذة، وقد أشرت إليها حين تطرقت لمؤلفاته. وللأسف فهي ليست بين أيدينا لنطلع على فلسفته في هذه القضية بشكل واضح ومستفيض. وللمقاربة العقلية فالمعتزلة يقولون بأن الله خلق العالم للإحسان، وفي الرأي الثاني ليظهر لأهل العقول، بما يوحي بوجود اللذة عند واجب الوجود، إلا أن المعتزلة ينزهون الله عن اللذة، ويبقى العقل يسأل: لماذا أراد أن يُحسن، ولماذا أراد أن يُظهر ذاته؟ وهذا سيجرُّ أسئلة لا تنتهي، فكل جوابٍ حول ذلك يستدعي سؤالاً.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 473/5-475.

4-مسألة معرفة الله، عقلية أم سمعية: تقوم فلسفة ابن أبي الحديد على العقل ولهذا تجده يترجم كلمات الامام علي (أول الدين معرفته)¹ بأنها دعوة لتعقل وجود الله ومعرفته. ولعل هذا مما تميز به مذهب المعتزلة الذي استند إلى العقل وهو يدافع عن العقائد الدينية وفي مقدمتها الإيمان بوجود الله.

وبما أنها كذلك فابن أبي الحديد يعتبرها بأول الواجبات (وأول الواجبات الدينية المعرفة)² فالتقليد عنده باطل، بل يجب النظر في طريق المعرفة إلى الله، وقد تطرق لموقف ابن أبي الحديد الدكتور سعيد فودة قائلاً: (وكلامه كما ترى مطابق لتوجيه كلام الرازي وما عليه " المواقف " وشرحه)³، ولعل النقطة الفارقة عند المعتزلة في هذه المسألة، تكمن في أن المعتزلة رتبوا موقفهم ممن لا يلتزم بواجب المعرفة بالله تعالى بحيث (عدوه مُحاسِباً إن لم ينظر أو لم يعلم)⁴.

هذا الفهم هو فهم معتزلي أشار اليه القاضي عبد الجبار حيث قال مُعرفاً التقليد في العلم بأنه (قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبيّنة حتى يجعله كالقلادة في عنقه ، وما هذا حاله، لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم)⁵. ومن هنا نستطيع أن نُشيد بدور الثورة العقلية التي أحدثها فكر المعتزلة في العقل المسلم الذي كان يؤمن نتيجة الخبر الصادق على مدار مائة عامٍ تقريباً، والذي أصبح بحاجة إلى تجديد وسائله في المواجهة، حيث المرحلة اختلفت تاريخياً، والعقلية انتقلت من دور التسليم إلى دور النظر والاستدلال . والنظر والاستدلال يتوافق مع ما قاله الإمام علي (الحمد لله الدال على وجوده بخلقه)⁶ وهذا يستدعي النظر في خلق الله للاستدلال على الخالق. ويُعقب ابن أبي الحديد على مقولة الإمام علي بأن النظر في خلق الله فيه (إثبات أن للعالم صانعاً)⁷ .

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ، 23/1.

² المصدر نفسه.

³ فودة، سعيد عبد اللطيف (2016) تنزيه الرحمن عن قيام الحوادث بذاته، الأصلين للدراسات والنشر، ط1، ص120.

⁴ صبحي، أحمد(1985)، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في أصول الدين، بيروت: دار النهضة، ط5، 208/1.

⁵ أحمد، عبد الجبار(1996)، شرح الأصول الخمسة، مصر: مكتبة وهبة، ط3، ص61.

⁶ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 442/9.

⁷ المصدر نفسه.

مما سبق يُستنتج أن ابن أبي الحديد يؤمن أن الطريق إلى معرفة الله لا تُنال إلا بحجة العقل وليس السمع، ذلك لأن السمع لا يكون دليلاً على شيء إلا بعد معرفة الله عقلاً. ولهذا فإن ابن أبي الحديد يصف السمعيين بأنهم يميلون إلى الأهواء ونصرة السلف، وشنع عليهم بأنهم ما قصدوا الحق من حيث هو حق، وإنما قصدوا نصرة مذهب معين يشق عليهم فراقه. ويتوافق ابن أبي الحديد في ذلك مع علماء المعتزلة، كالجاحظ الذي يصف أهل الحديث بأنهم (العوام، هم الذين يقلدون ولا يحصلون ولا يتخيرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منه في القرآن)¹.

ويذهب المعتزلة في الدفاع عن حجية العقل في معرفة الله إلى أن فكرة البحث عن الله لا يختص بها ناس دون ناس، بل إن الفكرة (شملت أو عمت كافة الأمم وطوائف البشر حتى الذين لا يمتلكون إيماناً بالشرائع)².

ولا ينسى ابن أبي الحديد أن يمدح الإمام علياً، إذ يعتبره أستاذ المعتزلة فقال عن الأدلة التي يستند إليها (هي أدلة أصحابنا المعتزلة التي استنبطوها بعقولهم، بعد أن دلهم إليها ونبههم على طرق استنباطها رسول الله صلى الله عليه وآله بواسطة أمير المؤمنين)³ وهو في هذا المقام ينبه إلى ما في الوجود والطبيعة من قوانين توجه العقل للاعتقاد بوجود الله، ويستشهد على ذلك بقول الإمام علي بأن الله ظهر للعقول بما أراها من علامات التدبير المتقن.

وأما بالنسبة لمهمة الأنبياء الداعية إلى الإيمان بالله، فقد جاءت لتؤكد على الفطرة المخلوقة مع الإنسان كما قال ابن أبي الحديد (وأدلة التوحيد والعدل مركوزة في العقول أرسل سبحانه الأنبياء أو بعضهم ليؤكدوا على ذلك المركوز في العقول وهذه هي الفطرة المشار إليها بقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة)⁴ وما المطلوب إلا إعمال النظر لتأكيد هذا.

5- مسألة المعرفة بالله عند ابن أبي الحديد: هل هي معرفة اضطرارية أم ضرورية أم استدلالية؟ وهذا التقسيم للمعرفة اعتمده المعتزلة في فلسفتهم قاصدين بالمعرفة الاضطرارية معرفتنا بالأوليات أو

¹ أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 135.

² الحريشي، أحمد (2011)، المعتزلة والأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي، بيروت: الفرات للنشر والتوزيع، ط1، ص86.

³ ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 524/10.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 37/1.

البديهيات، وأما المعرفة الضرورية فهي المتفق عليها باللموسات والمحسوسات لدى الناس جميعاً على تفاوت مداركهم، وأما المعرفة الاستدلالية فهي معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية على وجه التفصيل¹.

ويذهب ابن أبي الحديد إلى أن معرفة الله كصانع ليست اضطرارية فهي ليست من الأمور البديهية التي لا يختلف عليها الناس، وقال: (إلا أن العلم باثبات الصانع فقط هو الضروري)² وذلك لأنه أول مراحل العلم المتعلق بالأمور المجملة التي لا تختلف عليها العقول، لأن معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل وإن خالفت بعض العقول ذلك، فمرده إلى أن معرفة الله ليست مبتدأة في العقول بالاضطرار.

وقد ذكرت أن ابن أبي الحديد يعتبر أن مجرد المعرفة بوجود الله تعتبر ناقصة، وأن مجرد العلم بإثبات وجود الله هو متعلق بالعلم الضروري، فإن المعرفة الكاملة هي العلم أن الله (خارج عن سلسلة الممكنات والخارج عن كل الممكنات ليس بممكن وما ليس بممكن فهو واجب الوجود)³. وذلك لا يكون إلا عبر المعرفة القائمة على الاستدلال.

¹ بتصرف، راجع كتاب في علم الكلام لصبحي محمود، الجزء الأول، ص 207-208.

² ابن أبي الحديد، هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 299/3.

³ المصدر نفسه، 24/1.

الفصل الثاني

فلسفة ابن أبي الحديد في وحدانية الله.

مسألة وحدانية الله تعالى، تشكل الأرضية الأساسية والركيزة الأولى، التي يستند إليها البناء العقلي عند المعتزلة بما فيهم ابن أبي الحديد، وبدون الوحدانية لا يثبت لهم قولٌ أو فلسفة، كيف لا؟! والوحدانية في الاسلام تعتبر أساس الدين، وهي من الأهمية البالغة التي جعلتني أورد لها فصلاً يشتمل على ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: تنزيه الله في الوحدانية.

المبحث الثاني: تنزيه الله في ذاته.

المبحث الثالث: تنزيه الله في أزليته وبقائه.

المبحث الأول: تنزيه الله في الوجدانية

التوحيد في اللغة الحكم بأن الشئ واحد، والتوحيد يشمل الإقرار بالوجدانية لله ونفي الأنداد عنه جملة¹. ويرى المعتزلة أن الإله سبحانه وتعالى يكون واحداً على ثلاثة أوجه: (الأول: أنه الذي لا يتجزأ، الثاني: أنه المنفرد بالقدم فلا ثاني له، الثالث: أنه المتفرد بالصفات اللائقة به)²، وذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي الى تعريفه لغةً (عما يصير به الشئ واحداً، ويعرفه في اصطلاح المتكلمين بأنه العلم بأن الله واحدٌ لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به)³.

بالمجمل يمكن القول أن التوحيد عند المعتزلة ومن وافقهم من الفرق الاسلامية يقصد به الاعتراف بأن الله عز وجل واحدٌ ذاتاً وصفاتاً، وهذا يشمل ثلاثة مفاهيم :

(أولاً: توحيده في الوجود، ومعناه انه تعالى واحد وجوداً لا شريك له.

ثانياً: توحيده في الذات، أي أن ذاته تعالى واحدة لا تركيب فيها، وهذا لا يعني أنه جوهر أو جزء، لأنه لو كان جوهرًا لأوهم التركيب والتحيز، فإن شأن الجوهر الاختصاص بحيزه، ويستحيل أن يقال إن الله تعالى أصل للمركبات التي تتركب منه.

ثالثاً: توحيده في الصفات، بمعنى أن صفاته تعالى عين ذاته)⁴.

من المهم الإشارة هنا إلى أن المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد، ومن هذه التسمية يُستنتج أنهم ينزهون الله عن الظلم، ولهذا فالله عندهم عادلٌ في صفاته وأحكامه، والعدل عندهم هو (توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه)⁵، وأما استدلالهم على كون الله عادلاً فهو قائم على القول التالي: (أن الله تعالى عالمٌ بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من

¹ أنظر الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات.

² محمود، ميريها ن مجدي، مفهوم التوحيد عند المعتزلة وأقسام التوحيد عند المتكلمين، ماليزيا، جامعة المدينة العالمية، كلية العلوم الإسلامية، بحث مقدم لقسم الدعوة وأصول الدين.

³ أحمد، عبد الجبار (1996)، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 128.

⁴ يحفوفي، علي سليمان، الفلسفة الالهية بحوث في نهج البلاغة، شبكة الفكر ص 47-48.

⁵ أحمد، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 301.

الوجود¹، وهذا يهدف عند المعتزلة إلى تنزيه الفعل الإلهي عن الظلم، وأن فعل الله كله خير ومنزه عن الشر، وذهبوا إلى تفسير الشر في العالم (لغرض حكمي وليس من قبيل الشر أو الفساد)²، ومن جانب ثانٍ فقد نزهوا الله سبحانه وتعالى عن تكليف العباد في الأحكام ما لا يستطيعون، وأن لا يُحاسِبَ مجبراً عن أفعاله، وفي مقابل ذلك كان موقف الأشاعرة الذين نزهوا الله من خلال أن (الله لا يُسأل عما يفعل، له مطلق التصرف في ملكه، ويجوز أن لا يكلف عباده، كما يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق)³، والحقيقة أن ابن أبي الحديد قد نقل عن الزمخشري "ت 538هـ" قوله: (العدل هو الواجب لأن الله عز وجل عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم منه واقعا تحت طاقتهم)⁴، وكذلك ذهب ابن أبي الحديد إلى تفسير ما يصيب الانسان من سوء كالمرض مثلاً من باب إسقاط الذنوب عنه.

مفهوم التوحيد عند المعتزلة يقصد به (التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين)⁵. ولا يُفهم من وجود صفاتٍ لله، أن هناك من يتصف بهذه الصفات وبالتالي يشاركه فيها، فكل صفات مخلوقة لممكن الوجود، هي محدودة ولا تشبه الصفات المطلقة والكمالية لواجب الوجود، ومن هنا جاء اهتمام كل الفرق الإسلامية بمسألة وحدانية الله، وذلك لتنزيه الله عن كل قول يؤدي إلى الشرك، ولقد نظر ابن أبي الحديد الى البحث في الوحدانية على أنه (من الأبحاث الدقيقة في علم الحكمة)⁶، وذلك كونه يتطلب النظر من خلال العقل الاستدلالي.

وأما فهم ابن أبي الحديد للتوحيد فيقوم على أساس توحيد الله باعتباره أنه واجب الوجود الذي (لا يمكن أن يكون لذاتين لأن فرض واجبي الوجود يفضي الى عموم وجوب الوجود لهما وامتنياز كل واحد منهما بأمر غير الوجوب المشترك وذلك يفضي الى تركيبهما وإخراجهما عن كونهما واجبي الوجود)⁷. وهذا الفهم يشمل عدة نقاط:

¹ المصدر نفسه، ص 302.

² عبد اللطيف، رابحة نعمان (1997)، مشكلة الذات الألهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، الكويت: جامعة الكويت، ط1، ص 182.

³ المصدر نفسه.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 343/19.

⁵ صبحي، محمود (1985)، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مصدر سابق، 1/121.

⁶ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 196/13.

⁷ المصدر نفسه، 24/1.

1-نفي الذاتين، أي عدم وجود إلهين.

2-إن علة نفي وجود إلهين يستدعي نفي الاعتقاد بشمول وجوب الوجود لكليهما.

3-إن علة نفي وجود إلهين يستدعي نفي وجود تمايز، لأن فرضية وجود إلهين يستلزم تمايز كل إله عن الإله الثاني ولو بشئ زائد عن ذاته.

4-إن فرضية التمايز بين إلهين يؤدي إلى الاعتقاد بتركيبهما وهذا يفقد هما صفات الله واجب الوجود.

وهذه النقاط الأربعة التي طرحها ابن أبي الحديد تثبت فيما يبدو لي أن من معاني الوحدانية (أن كل الكائنات استوت بوحدة العلة)¹، وأن جميع الموجودات تحتكم إلى وحدانية لا ينطبق عليها زيادة عدد، وهي غير مركبة حتى تنقسم، وهذا قد يفسر فلسفياً معنى الصمدية الواردة في القرآن الكريم، ولعل من معاني الوحدانية، وحدانية واجب الوجود في الاستطالة والهيمنة، وكذلك الوحدانية في الثبات والبقاء، والإحاطة بكل شئ.

وقد يقول قائل: إن كل الموجودات تنقسم بشكل أو بآخر، أقول نعم هذا صحيح، ولكنه يتعلق بالموجودات الممكنة الوجود، وطبيعتها تختلف عن طبيعة واجب الوجود، فالله ليس مادة، ولهذا فإن مفهوم الوحدانية يرتبط بالعدد واحد عند أهل الكلام وعند الفلاسفة، وواجب الوجود لا يُقال بحقه إنه واحدٌ إما بالعرض وإما بالذات كالإنسان الواحد، ولا يُقاس عليه القول بالماهية كما الأشياء، وأيضاً لا يُقال عنه من حيث ماهية الواحد هي مبدأ العدد²، فيقبل الزيادة والنقصان وليس المقصود هنا أن الله يحسب بعدّ، بل المقصود (أن الله واحدٌ لا بقسمة وكثرة، بل بعدم المثل والنظير)³. وإلى هذا الفهم أشار إمام الحرمين الجويني "ت 478هـ" بقوله (الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشئ الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشئ لوقع الاكتفاء بذلك)⁴. وهذا الفهم لأحد

¹ العكيلي، علي خضر، وعبد ناصر، محسن وهيب (2018) المنهج العلمي لمعرفة الله تعالى في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص 37.

² إمام، إمام عبد الفتاح (2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصر، شرطة النهضة، ط1، ص 350-353.

³ مغنية، محمد جواد (1979) في ظلال نهج البلاغة محاولة لفهم جديد، بيروت، دار العلم للملايين، 68/3.

⁴ الجويني، عبد الملك بن يوسف (2009)، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت، السايح محمد، وهبة توفيق، القاهرة: مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، ص 56.

علماء الكلام يوافق في هذه الجزئية قول الكندي (ت 256هـ) في وصف علة الأشياء الأولى (فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط، لا كثرة معها بجهة من الجهات)¹ .

والى نفس الرؤية أشار ابن سينا (ت 427هـ)، ولكن بصياغة أخرى تتشابه في نفس المضمون كون جميع العلل تستند في وجودها إلى العلة الأولى (إن العلل من الوجوه كلها متناهية، وإن في كل طبقة منها مبدأ أول، وأن مبدأ جميعها واحد، وأنه مباين لجميع الموجودات، واجب الوجود وحده، وإن كل موجود فمنه ابتداء وجوده)²، وقد أكد ابن سينا على المسألتين المتفرعتين من قضية التوحيد وهما الوجدانية ونفي الشريك فقال: (وكان ثبت لك أن واجب الوجود واحد، فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء)³.

يظهر لي وجود توافق في فهم معنى الوجدانية عند أهل الكلام والفلاسفة، وسيظهر هذا التوافق عند ابن أبي الحديد، حيث وافقهم في تعريفهم لمعنى الوجدانية، فبالعودة إلى ما شرحه ابن أبي الحديد في معاني العدد واحد، وذلك في معرض تعقيبه على كلام الإمام علي في وصفه لله تعالى أنه الأحد بلا تأويل عدد، أن معنى كلمة الأحد لا تحمل معنى العدد كما يفهم الناس أن أول العدد أحد وواحد ، حيث إن للوجدانية عند ابن أبي الحديد اعتبارين ومعنيين هما أن : (المراد بأحديته كونه لا يقبل التجزؤ، وباعتبار آخر كونه لا ثاني له في الربوبية)⁴.

إذن وحدته تعالى (ليست وحدة عددية ليميز عن غيره في الوجود، إذ لا وجود لغيره)⁵، وبالتالي لن يكون هناك وحدة عددية للرقم اثنين، أي أنه سبحانه وتعالى (لا يشكل مع غيره جمعاً أو تنثية، لأنه تعالى لا ثاني له)⁶.

¹ الكندي، ابن يوسف يعقوب بن اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية، ت، أبو ريدة، محمد عبد الهادي، القاهرة، دار الفكر العربي، ط2، 83/1.

² ابن سينا(1960)، الشفا الالهيات ، مصر، وزارة الثقافة والارشاد القومي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، راجعه وقدم له، مذكور، ابراهيم، ت، موسى، محمد، ودنيا، سلمان، وزايد، سعيد، 327/2.

³ المصدر نفسه، ص 343.

⁴ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، 443/9.

⁵ يحفوفي علي سليمان، الفلسفة الالهية بحوث في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص 50.

⁶ مغنية، محمد جواد(1979) في ظلال نهج البلاغة محاولة لفهم جديد، مصدر سابق، 371/2.

إن من يقرأ نهج البلاغة يجد أن مسألة وحدانية الله لا تكاد تفارق خطبة من خطبه، وكلها تتمحور حول عدم وجود شريك ثانٍ مع الله، وعلى إثر ذلك سار ابن أبي الحديد ليؤكد ذلك وهو يفسر معنى الوحدانية، أن الله لا ثاني له سبحانه في الإلهية. بالإضافة إلى ذلك تجد في نهج البلاغة ما يؤكد أن ذات الله واحدة غير قابلة للانقسام أو التجزئة. وسأتحدث عنها في دراستي في الفصول القادمة وفق ما يناسب كل فصل.

وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن أبي الحديد حين تطرق لشرح قول الإمام علي في وحدانية الله أنه واحدٌ بلا عدد، هو أن (وحدته ذاتية وليست صفة زائدة عليه)¹. والشرح هنا مختصر جداً، ولكنه قد يفهم من خلال نظريته الكلامية المعتزلية القائمة على أساس نفي المعاني القديمة. إذ لا قديم ثانٍ مع الله، ولا صفات قائمة بذاتها مقابل الذات ومنفصلة عنها.

وللتوضيح فإن من يذهبون إلى نفي الصفات الزائدة عن الله يريدون بذلك توحيد ذات الله وتنزيهها، كون (أن الذات القدسية بسيطة يستحيل فيها التركيب)². ولو وجد التركيب فيها لكان قديماً، وهذا يخرج الله من واجب الوجود إلى ممكن الوجود، وعلماء الكلام يعتبرون التركيب من سمات الحدوث، والله ليس حادثاً، وهو بالتالي منزّه عند من يوحدون الله بنفي المعاني القديمة. ولأجل ذلك هم ينفون عن الذات الإلهية كل ما تشير إليه أقسام الوحدة للموجودات الممكنة، حيث قالوا إن (للوحدة أقساماً ، منها الوحدة بالجنس والنوع، ومنها الوحدة بالزمان والمكان، والله منزّه عن ذلك كله، فهو واحد بوجوده ذاتاً في الأزل والأبد)³.

ويعود ابن أبي الحديد ليؤكد على المعنيين لديه في فهم معنى التوحيد، من خلال شرحه لحكمة الإمام علي، كل مسمى بالوحدة غيره قليل، فالقصد من ذلك أن (الواحد أقل العدد، ومعنى كونه واحداً يباين ذلك لأن معنى كونه واحداً، إما لنفي الثاني في الإلهية، أو كونه يستحيل عليها الانقسام وعلى كلا التفسيرين يسلب عنها مفهوم القلة)⁴.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 9/196.

² يحفوفي، علي سليمان، الفلسفة الإلهية بحوث في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص 55.

³ مغنية، محمد جواد (1979) في ظلال نهج البلاغة محاولة لفهم جديد، مصدر سابق، 3/55.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5/472.

ومن جانب آخر فقد يُفهم أن من معاني الوحدة هنا الضعف، وذلك كون أن الواحد أقل الأعداد، وعُرفاً من كان قليلاً فإن الأكثر منه قد يكون أقوى منه. ولكن هذا الفهم ينتزه الله الواحد عنه، وذلك (لأن الوحدة لغير الله ضعف وقلة، أما هو سبحانه فقد توحّد وتفرّد بالقدرة والعزة والبقاء)¹. ووفقاً لفهم ابن أبي الحديد الذي ذكرناه، فإن نفي وجود إلهٍ ثانٍ، وأيضاً استحالة الاقسام، فإن ذلك ينزع عن ذات الله أي صفة للقلة والضعف.

الإمام محمد عبدة أكد على الفهم السابق بقوله (الواحد أقل العدد ومن كان واحداً منفرداً عن الشريك محروماً من المعين كان محتقراً لضعفه ساقطاً لقلة أنصاره. أما الوحدة في جانب الله فهي علو الذات عن التركيب المشعر بلزوم الانحلال وتفردها بالعظمة والسلطان وفناء كل ذات سواها إذا اعتبرت منقطعة النسبة إليها فوصف غير الله بالوحدة تقليل، والكمال في عالمه أن يكون كثيراً، إلا الله فوصفه بالوحدة تقديس وتنزيه، وبقية الأوصاف ظاهرة)².

وكون أن ابن أبي الحديد معتزليّ، فجيد ان نذكر أن القاضي عبد الجبار حين تتطرق لوحداية الله ، فإنه أشار الى أن اعتقاد المعتزلة ب (أن الله واحد لا يقصدون به واحد في الوجود ، لأن غيره من الموجودات تشاركه في ذلك)³، وإنما القصد أن الله واحد في صفاته والتي منها الوحداية، والمعتزلة وهم يقرون بصفة الوحداية، فإنهم يعتبرونها عين ذاته، وكذلك يتعاملون مع باقي الصفات، فهم لا يقولون إنها شئ زائد على ذات الله، أو تحتاج إليها ذاته، كصفات ممكن الوجود.

وأما أدلة ابن أبي الحديد على وحداية الله، فقد توافقت مع آراء الفلاسفة وطريقتهم، وكذلك مع آراء المتكلمين وطريقتهم، حيث نفى الفلاسفة الكثرة عن الله من خلال نفي الأجزاء، وبالتالي نفي التركيب عنه كونه يتكون من أجزاء، وكذلك هم نفوا أن يكون معه إله آخر، وهذا القول قال به الكندي (256هـ) وغيره من الفلاسفة المشائين (واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحداني

¹ مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة محاولة فهم جديدة، مصدر سابق، 330/1.

² عبدة، محمد، نهج البلاغة، ص87

³ عبد اللطيف، رابحة نعمان (1997)، مشكلة الذات الألهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، الكويت: جامعة الكويت، ط1 ص27.

صرف محض حق¹. وأما معظم المتكلمين فقد اعتمدوا على برهان التمانع، وقد استدلوا عليه من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) "الأنبياء: 22".

ولقد استدل ابن أبي الحديد بدليل الفلاسفة قائلاً : إنه تعالى (ليس بمركب؛ لأنه لو كان مركباً لافتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه ليست نفس هويته، وكل ذات تفتقر هويتها إلى أمر من الأمور فهي ممكنة، لكنه واجب الوجود، فاستحال أن يوصف بشيء من الأجزاء)²، وهذا التصور تطرق له الفارابي حين نفى وجود سبب للموجود الأول، فهو ليس في قوامه تأليف من بمادة وصورة، وكلاهما يحتاج الآخر، (ولو كان كذلك لكان قوامه بجزأيه اللذين منهما ائتلف، ولكان وجوده سبب، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته، وقد وضعنا أنه سبب أول)³، ويقصد بوضع السبب الأول أن الأجزاء ليست من صفاته تعالى. وإذا كانت الأجزاء قد تتشابه فيما بينها، وقد نزه ابن أبي الحديد الله عن ذلك، فإنه أيضاً نزه الله تعالى عن المغايرة في أبعاضه، حيث شرح قول الإمام علي أن الله لا يوصف بعرض من الأعراض ولا بالغيرية والأبعاض، (أي ليس له بعض، ولا هو ذو أقسام بعضها غيراً للبعض الآخر)⁴.

ومن جهة أخرى، استدل ابن أبي الحديد بدليل التمانع، وذلك في معرض شرحه كلام الإمام علي، لو كان لربك شريك لأنتك رسله، ولرايت آثار ملكه وسلطانه. ودليل التمانع يمكن أن يُستدل بهذا الكلام على نفي الثاني من وجهين:

الوجه الأول: أنه لو وجد إله ثانٍ، لَمَا كان القول بالوحدانية حقاً، بل لزم القول بالتنئية، ويجب على الثاني أن يكون حكيماً، وإذا كان كذلك، وجب أن يبعث رسولاً يدعو المكلفين إلى التنئية، وإن لم يبعث رسولاً فحق وصفه بالإهمال والسفه.

الوجه الثاني: أنه لو وجد إله ثانٍ، لكان الطريق إلى إثباته، إما من أفعاله، أو من صفات أفعاله، أو من صفات نفسه، والفعل لا يدل إلا على فاعل ولا يدل على التعدد، وكذلك يقال في صفات أفعاله حيث لا تثبت إلا عالم واحد، وأما العلم بصفات ذاته فهو المتفرد بها.

¹ ابن سينا (1960)، الشفا الالهيات، مصدر سابق، 343/2.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 208/13.

³ الفارابي، أبو نصر محمد (2012)، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصر: القاهرة، مؤسسة هنداوي، ص7.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 208/13.

والحقيقة الثابتة أنه ما من رسول قد جاء للبشرية بدعوى عبادة إلهٍ ثانٍ غير الله الواحد الأحد.

ومن جانبٍ آخر فإن القول بوجود إلهٍ ثانٍ يستدعي التمايز والتركيب، والتركيب يدل على حاجة الشيء لما رُكب منه، وواجب الوجود لذاته منزّه عن الحاجة، فهو غنيٌّ في وحدانيته، أي (غني عن كل شيء، ولا شيء من الأشياء يغني عنه أصلاً)¹، والحقيقة أن كل من كان غنياً من دون الله فهو غنيٌّ لا بذاته، بل بغيره، وكل ممكن الوجود لا يتمتع بالغنى المستقل عن ذات الله تعالى، فغنى ممكن الوجود هو غنى خارجي ومستفادّ بالأصل ممن هو غناه ذاتي لا يقوم بالإحتياج والإفتقار لغيره، وما أجمل عبارة الإمام علي في ذلك، حيث وصف الله بصيغة فلسفية حين قال عنه تعالى (غني كل فقير)، فالفقير هو الممكن في وجوده والذي يستمد غناه من الله، وبالمقابلة فالنص يقول بالغناء الذاتي لله، وهذا من معاني وحدانية الله في وجوده.

المبحث الثاني: تنزيه الله في ذاته

في شرح ابن أبي الحديد لكلام الإمام علي: (وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته)، قال ابن أبي الحديد إن أهل اللغة العربية أنكروا إطلاق لفظة ذات على واجب الوجود، ولكن بالمعنى الاصطلاحي جاز (استعمالها لا على أنها مؤنث ذو، بل تُستعمل ارتجالاً في مسماها، الذي عبر عنه أرباب النظر الإلهي، كما استعملوا لفظ الجوهر والعرض وغيرها في غير ما كان أهل العربية واللغة يستعملونها فيه)².

وبالعودة إلى طبيعة الذات الإلهية، فإننا نجد أن خطب نهج البلاغة، قد تناولت الذات الإلهية من خلال ثلاث توجهات:

أولاً: العقل البشري قاصر عن معرفة كنه الذات الإلهية الواحدة.

ثانياً: هذا القصور والعجز يعود إلى سمو الذات الإلهية.

ثالثاً: المطلوب مما سبق هو الكف عن الوصف، والتفكر في خلق الله لا ذاته.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 227/7.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 143-142/6.

النقاط الثلاث السابقة لا تشكل أرضية اتفاق بين الفلاسفة وأهل الكلام، فقد اختلفت آراء الفلاسفة وعلماء الكلام حولها، وكان رأي ابن أبي الحديد أن حقيقة الله وماهيته لا يمكن لنا معرفتها لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقد أشار إلى ذلك حين تعرض لقول الإمام علي لا يدركه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن، فقال: (إن همم النظار وأصحاب الفكر وإن علت وبعدت فإنها لا تدركه تعالى ولا تحيط به)¹، والسبب في عدم الإدراك ناتج هنا عن أن كل ما هو متصور (لا بد أن يكون محسوساً أو متخيلاً أو موجوداً في فطرة النفس)²، ويضرب مثال المحسوس السواد والحموضة ومثال المتخيل بحر من الدم ومثال الموجود من فطرة النفس اللذة والألم، وأن الله خارج عن كل المحسوسات . ولهذا لا جدوى من تعميق النظر فيما هو ليس خاضعاً للتصور.

ولتقريب الفهم فإن الإدراك يلزمه وسائله، وهي تقوم على الحس وعلى العقل، (أما الحس فلا يدرك إلا الأشياء المحسوسة، وهو تعالى ليس كذلك لأنه ليس بجسم. وأما العقل فإنه يدرك الأمور بالاستتباط، أي التدرج من الكليات الى الجزئيات والكل ما يصدق على الغير، والجزئي هو ما يصدق الغير عليه، وذاته ليست كأبي منهما)³.

ولكي ينفي ابن أبي الحديد معرفة حقيقة الله في الآخرة استشهاد بقول الإمام علي الذي لم يجعل لصفة الله حد محدود وأنه لا يمكن نعته بشئ موجود في أي وقت نعه، حيث اعتبر ابن أبي الحديد أن الامام علي في كلامه هذا يرد على من قال (أنا نعلم كنهه الباري سبحانه لا في هذه الدنيا بل في الآخرة)⁴.

والحقيقة التي يجب الإشارة إليها هي ما تتعلق بما جاء في كتاب الله، حيث لا توجد آية واحدة في القرآن تشير من قريب أو بعيد الى تحديد ذاته القدسية، وبيان كنهها وحقيقتها، وكانت آيات الله تشير الى صفاته وقدرته دون أن تفصل في ماهية الله. (قال فرعون وما رب العالمين * قال رب السماوات والأرض) [الشعراء: 23].

¹ المصدر نفسه، 19/1.

² المصدر نفسه.

³ يحفوفي، علي سليمان، الفلسفة الالهية بحوث في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص 59.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 19/1.

ونعود الى ابن أبي الحديد، حيث يربط عقلياً مسألتين هما: ما دامت حقيقة الله غير متصورة فإن هويته تبقى غير معلومة للبشر، والدليل الفلسفي الذي يسوقه ابن أبي الحديد على نفي معرفة كنه الله هو أن الله خارج عن الممكنات المشاهدة، وأن ماهيته يستحيل أن تدركها العقول لا في الدنيا ولا في الآخرة (بخلاف غيره من الممكنات)¹. وأن العقول تدرك وجود الله لا ماهية الله. وهو اذ يستخدم كلمة الماهية فهو يعني بها عين ذات الله بخلاف الممكنات المتصفة بالتركيب والماهية والعرض.

وبما أن العقول قد تتصور الله في خواطرها، لكن هذه الخواطر لا تطابق الحقيقة في الخارج، ويصرح ابن أبي الحديد بأن هذه (الخواطر مستندها الوهم لا العقل الصريح، وذلك لأن الوهم قد ألف الحسيات والمحسوسات)². وهو بالتالي ينزه الله سبحانه من كل ما هو محسوس.

ويؤكد ابن أبي الحديد ان العقل ينفي قدرته على معرفة ذات الله، وبالتالي ما من طالب لذلك إلا عجز عن مراده. ويعلل ابن أبي الحديد عجز العقول في ادراك ذات الله بقوله: (لأنه قادر أبداً دائماً على ما لا يتناهى)³ وذلك في تقديره لذات الله.

ما سبق يستدعي التأمل في المقابلة بين موقفين عقليين :

أحدهما يقول بعجز العقول القاصرة والمحدودة عن إدراك ماهية الله المتصف بالمطلق والكمال وعدم المحدودية ، وأن المقيد لا يمكن أن يحيط بالمطلق ، وهذا الموقف يقول به حتى من يؤمن بمشاهدته يوم القيامة حيث إن الرؤية عندهم لا تعني عدم الإدراك والإحاطة لكنه الله.

ثانيهما يقول ما يمكن استنباطه وتحليله فلسفياً من قول ابن أبي الحديد. وتحليلي أن من يقول بعجز العقول المحدودة عن إدراك اللامحدود كونها مخلوقة وهو خالق قد يكون منسجماً عقلياً، حين يقول بعدم المقدرة على إدراك كنه الله، وذلك لأن غياب المقدرة لا تعني عدم وجود القدرة . وقد يثار سؤال فلسفي يشاكله وهو ما الحكمة من خلق الله لنا عقولاً ناقصة أو عاجزة عن إدراك كل شيء؟ .

وفي الجانب الثاني قد يشاكل سؤال فلسفي على ما يستنبط من كلام ابن أبي الحديد وهو: لماذا لا يُظهر الله كنهه على العقل المتصف بعدم النقص؟ ما الحكمة؟ وإذا تعلقت الإجابة بوجود عالمين هما

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 560/10.

² المصدر نفسه، 143/6.

³ المصدر نفسه، 143/6.

الشهادة والغيب وأن بينهما حاجزاً يفصل بينهما فيبقى السؤال ومتى يزول هذا الحاجز ألبته. فهل سيزول بالكلية في عالم الآخرة وتتكشف الحقائق ومنها حقيقة الله سبحانه ؟ أم أن هذا الفصل سيبقى على جزء مهم من الحقيقة مغيبة حتى في العالم الآخر؟

وأنا أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال في عالم الدنيا مستحيلة، لأن التجربة لم تشهد بذلك، وستبقى العقول في حيرة وهي تطرح أسئلتها دون أن تجد جواباً عقلياً يقنعها. وهذه الحيرة العقلية ستشمل أيضاً مدرسة المعتزلة التي يعتبر ابن أبي الحديد من منظريها، وهي برغم أنها مدرسة عقلية إلا أنها تسلم عقلياً في محدودية تفكير العقل في منطقة لا يستطيع تجاوزها، وهذه المنطقة هي منطقة البحث في ذات الله وماهيته. ومع هذا دعوني أسجل اعجابي بهذه الجرأة العقلية لدى ابن أبي الحديد حين طرح أن عدم ادراكنا لذات الله يعود الى اللاتناهي في ذات الله، مما قد يوهم عدم قصور في العقل، بل الى بعد كنه الله عن ادراك العقل وهذا الطرح الفلسفي وبهذه الطريقة يُعَلَى من شأن مكانة وقداسة العقل في تناوله لقضية يختار العقل فيها .

وفي الحقيقة أنا أتفق هنا في جزئية عقلية وهي ما لا يخضع للحواس ولا تصور العقل له، فكيف للعقل أن يتمكن من إدراكه، حتى ولو كان هذا الشيء المغيب لا يختص بذات الله، ولكنه قد يتصف بالوجود المادي الذي لا يخضع تحت سيطرة العقل لعدم رؤيته، ومتى ظهر للعقل أدركه العقل ، وإذا ظهر لا بد أن يدركه العقل .

وربما استطاع ابن أبي الحديد أن يوفق بين فلسفته العقلية القائمة على عدم القدرة على تصور ذات الله، لأن الله بذاته ليس ذاتاً مادية قابلة للتصور ولا يكون محسوساً بذاته، وهو بالتالي سبحانه خاضع لذاته ولا يكون خاضعاً لعقل الانسان. فمجال النظر والاستدلال هنا ناقص لغياب تحقق أحد الطرفين عن الظهور المادي من زاوية العقل البشري ، وهذا لا يشكل نقصاً في ذات الله، لأنه مطلع على عالم خلقه ومدرّك لذاته أي أنه مطلع على العالمين، ولكنه يشكل نقصاً في عالم وجود العقل لا في العقل لأنه لا يمتلك وسائل الاطلاع على الغيب وكيف له ذلك !!

والمعتزلة يؤمنون بوجود شرطين لعملية الإدراك حتى تتم العملية وهما: كمال العقل أولاً، ووضوح المدركات ثانياً، وقد عبر عن ذلك القاضي عبد الجبار حين ذكر أن (طريق العلم هو

الإدراك إذا كان المدرك عاقلاً واللبس عن المدرك زائلاً¹، والمثال الذي أسوقه للاستدلال على الفكرة المطروحة هو الرجل العاقل الذي لو أغمضنا عينيه بقوة لا ينفك منها، فهذا لا يعني عدم قدرته الذاتية على رؤية الشمس إن لم يكن ضريباً ولكنه لا يراها لظرفٍ مقهور عليه ولو رُفع حجاب الغطاء عن العينين، أي اللبس لأبصر.

والسؤال المهم والمحير هو من أين قارب ابن أبي الحديد هذا الفهم، وخصوصاً أن الحديث هنا يتعلق بخصائص غير مرئية؟ هل سبقه أحدٌ بهذا القول؟ وهناك سؤال آخر المنطق يفرضه التحليل المبني على قول ابن أبي الحديد وهو هل من الممكن أن يُقرب واجب الوجود ذاته من العقول كي تدركه؟ وهل ذلك من الممكنات العقلية أم من المستحيلات العقلية بحق قدرة الله سبحانه؟

والإجابة ستكون محيرة لأصحاب العقول، ولكن الخوض فيها قد يستلزم الوصول الى هذه النتائج وهي: أولاً: إنها من الممكنات العقلية القابلة للتحقق يوماً ما، وإذا سلمنا بذلك فهذا يعني أن العقل يمتلك المقدرة على معرفة كنه الله ولا يوجد به نقص ولكن يحيط به مانع، وقد يفترض البعض أسئلة عن حقيقة المانع، وكيف لنا تجاوزه؟ وهذا سيدخلنا في تعقيدات ذهنية لا إجابات عليها.

ثانياً: أنها من الممكنات العقلية، ولكن مشيئة الله سبحانه شاعت أن يبتعد بكنهه عن إدراك العقول وبالتالي لن تتمكن العقول من معرفة كنه الله لعدم تمكين الله لها ذلك واقعاً وليس عقلاً، كونه هو المتصرف في هذه المشيئة التي لا يستطيع الإنسان خرقها مهما بذل من جهدٍ عقلي ولن يتحقق ذلك لا في عالم الدنيا ولا عالم الآخرة.

ثالثاً: أنها من المستحيلات العقلية كون ذات الله لا يمكن للعقل إدراكها، وهي برأي الفلاسفة (ضرب ممتع من جهة ذاته أن يُتَصَوَّر)²، وكونها لا تخضع للتصور العقلي الذي يعقل المحسوسات والمتصورات والله خارج ذلك كله. فهو المطلق والمحدود لا يدرك المطلق، وبما أن هذه هي صفات الله فيستحيل عقلياً أن يتحول إلى مادة تخضع لقانون العقل البشري. وربما لو خرج من إمكانيته المستحيلة عقلياً، لأوجب هذا الطرح التناقض في آراء الفلاسفة التي تفرق بين المطلق هو واجب الوجود، والمحدود وهو ممكن الوجود، فلو انتقل واجب الوجود الى ممكن الوجود لما بقي إلهاً خالقاً، ولوجدنا

¹ أحمد، عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 5/12.

² الفارابي، أبو نصر محمد (2012)، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق، ص 17.

هناك تناقضاً يجمع النقيضين في نفس الوقت، وهو الجمع بين مطلق الوجود وهو الموجود بذاته، ومحدود الوجود وهو الموجود بغيره. وهذا سيفرض السؤال الفلسفي المعاكس في حال وجود النقيضين، وهو هل من الممكن لممكن الوجود أن ينتقل لواجب الوجود ما دام أن واجب الوجود انتقل إلى ممكن الوجود؟ وعدم التفرقة هنا تعني أنه بالإمكان أن يكون الإله بشراً ولو للحظة ما، وأن البشر يمكنهم أن يكونوا آلهة للحظة ما!! وهذا نجزم بالعقل البديهي أنه غير جائز عقلياً كوننا لا نشعر أننا آلهة وإنما مخلوقون.

رابعاً: أنها من المستحيلات العقلية، وذلك لوجود عالم غيبي، وأن وجود العقل البشري تهيأ لإدراك عالمه فقط وتم تزويده بوسائل الإدراك المناسبة لعالمه، وربما هذا ما يسميه الفلاسفة (ضرب مبدول من جهة فهمه وتصوره على التمام وعلى أكمل ما يكون، ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة)¹ وأن العوالم الأخرى قد تحتاج إلى وسائل إدراك أخرى قد لا يكون فيها السمع والبصر والنفس العاقلة أدواتها، وإنما يجب أن تمتلك أدوات أخرى، والذي يساند هذا التفسير هو قول الإمام علي (ولا تُدرِكهُ الحواس فتحسه)². ما يفرضه هذا التحليل هو أن وجود هذه الحواس البشرية يستدعي التفكير في وسائط أخرى، فما الذي يمنع من وجود أدوات أخرى للإدراك قد لا نسميها العقل أو التصور، وما الذي يمنع أيضاً من فرضية أن عملية الإدراك قد تكون بلا وسائل، فاطلاع الانبياء وعلاقتهم بالوحي كانت كثيراً ما تكون بالرؤيا، ومما هو معروف أنه في المنام يتم تجسيد الحواس ولو مؤقتاً.

وفي مجمل الأقوال لا أجد أحداً من المعتزلة أو الأشاعرة أو السلفية أو الامامية من يقول بإمكانية معرفة كنه الله في الدنيا والآخرة بما في ذلك ابن أبي الحديد أو ما هو موجود بين أيدينا من خطب في النهج، ولكن فلسفة ابن أبي الحديد تثير العقل للتفكير باتجاه معرفة الله: هل هي قابلة عقلاً أم لا بغض النظر عن واقعية تحقيقها، ولمزيد من الاضاءة على ذلك تجد نصاً يقول فيه ابن أبي الحديد: (لما علا عن أن تحيط به العقول، عرفته العقول، لا أنها عرفت ذاته، لكن عرفت أنه شيء لا يصح أن يُعرف، وذلك خاصته سبحانه، فإن ماهيته يستحيل أن تتصور لا في الدنيا ولا في الآخرة بخلاف

¹ المصدر نفسه، ص 17.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 207/13.

غيره من الممكنات)¹. وهو هنا لا يقول أن هناك نقصاً في العقول، ولكن لخاصية تعود الى ذات الله المختلفة عن خاصية الممكنات.

هنا اطرح السؤال التالي وهو هل أن العقل فاقدٌ للقدرة "أي عديم القدرة" على تصور خاصية الله التي هي خارج الممكنات أم فاقد للمقدرة؟ ومن الطبيعي إذا فقد القدرة فقد فقد المقدرة، وأما إذا فقد المقدرة فهذا لا يعني انه فقد كل القدرة، بل لديه من القدرة ما تمكنه على شئ من المقدرة . وأنا حتى لا أقول ابن أبي الحديد ما لم يقله وربما ما لم يقصده، أقول إن مجمل طرحه يجعل العقل يفكر في هذا المنحى الفلسفي .

ويبقى السؤال المطروح وهو من أين قارب ابن أبي الحديد أن عدم ادراك الذات الإلهية ليس مرده وجود نقص في العقل البشري، ولكن سببه بعد كنه الله عن الإدراك ؟

هل استمد ذلك من خطب الإمام علي الذي قال (لم يُطلع العقول على تحديد صفته)²؟. فهل من هذا مثلاً قارب ابن أبي الحديد فهم أن العقول قادرة على إدراك كنه الله ولكن الله أراد أن لا يُطلع العقول وهذا يعني أن لا نقص في العقول عن إدراك ذلك؟.

ويتوافق مع هذه المقولة عدة مقولات أخرى ذكرها الإمام علي، وهي تتحدث عن وجود حواجز وسدد تمنع من الاتصال العقلي لتتم عملية الإدراك مثل (واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيب)³، فالمسألة هنا وجود موانع وسدد وستور لا تمكن العقل من إدراك ذات الله سبحانه وهي لا تعيد الخلل في ذلك إلى العقل بذاته.

وعبارة ردع العقول والأبصار كررها الإمام علي، ويشرح ذلك ابن أبي الحديد ب (ردها سبحانه وتعالى وهي تجول وتقطع ظلمات الغيب فارتدت حيث جبهها وردعها مقرة بأن ادراكه ومعرفته لا تنال باعتساف المسافات التي بينها وبينه)⁴ .

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 560/10.

² المصدر نفسه، 292/3.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 140/6.

⁴ المصدر نفسه، 143/6.

وقد يجد الباحث في خطب النهج ما يفيد عجز العقول وحيرتها عن إدراك ذات الله، والعجز هنا لا يوجد به قرينة تدل على العجز الذاتي، ولكن لوجود مانع يحجزها عن الوصول لمعرفة كنه الله، ولكن في النتيجة الكلية تبقى (حقيقة الذات المقدسة المخصوصة من حيث هي هي، فإن العقل لا يتصورها وهذا مذهب الحكماء وبعض المتكلمين من أصحابنا ومن غيرهم)¹ . وتبقى حقيقة أن العقل لا يتصور حقيقة الذات الإلهية، إما للاستحالة أو لعجز في العقل أو لكلاهما معاً.

ومن ملخص ما سبق نجد أنه ما من أحد من أهل الكلام أو فلاسفة المسلمين ادعى أنه يمكن معرفة كنه الله، حيث عزا كلاً منهم ذلك إلى:

أولاً: محدودية العقل.

ثانياً: عظم الله.

وقد وجدت أن الفارابي قد دمج بينهما (ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة، لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء، من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه كمال الوجود)².

وقد يقول أحدهم ما رأيك بأقوال أهل التصوف والمعارف القائلين بنظرية الاتصال مع الله؟ ومنهم من سموا ذلك اتحاداً مع ذات الله أو حلولاً بذات الله، والحقيقة أن ذلك لم يثبت عقلياً، ولقد انتقده الإمام الغزالي بقوله: (وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ)³.

ومن خلال هذا التحليل فيمكن الاستنتاج أن عدم معرفتنا بكنهه الله، لأنه تعالى لم يطلع العقول على ذاته بما يدل على عدم العجز فيها. وفي كلا القولين نصل إلى نتيجة واحدة وهي عدم تعقل العقل لكنه الله. والنتيجة تكشف أن العقل لا يكون قادراً على كشف الغيب إلا بمساعدة له لكشف الغيب وهذا بحد ذاته يسجل عجزاً في قدرة العقل، ويكشف عن عدم استقلاليته التامة فهو بحاجة إلى مؤثر خارجي يمدّه، ولهذا فهو من الممكنات الوجودية المختلفة عن واجب الوجود. ومن كانت صفته الحاجة للمساعدة فهو ليس مطلقاً، بل هو قد يحتاج إلى الترقى دائماً لمعرفة اللامتناهي "الله".

¹ المصدر نفسه، 196/13.

² الفارابي، أبو نصر محمد (2012)، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق، ص18.

³ الغزالي، أبو حامد محمد (1303هـ) المنقذ من الضلال، القاهرة، المطبعة الاعلامية، ص33.

وأنا الآن أدخل في حيرتي إذ لو أُتيح للعقل الترقى الى اللا متناهي وهو واجب الوجود، فهل للعقل قدرة اللاتناهي؟

أنا لا أجد الجواب الا ضمن احتمالين عقليين، أحدهما بالإيجاب والثاني بالسلب، إذ لا احتمال ثالث لهما، ولكن أي الاجابة أرجح؟ أقول اذا كانت هذه القدرة ذاتية فتقدر، وأما إن لم تكن ذاتية فلا تقدر إلا بما يُقدر لها من المقدرة وهنا يفترق واجب الوجود عن ممكن الوجود. وما قُدِّرَ لحاسة البصر (في حدود الضوء المرئي الذي يقع بين " 4000-7500 " انكلستروم لطول موجته، أما خارج هذه الحدود فلا رؤيا ولا تجلي لأي موجود للباصرة، أما حدود السمع، فتقع ما بين " 20000 - 20 " ذبذبة- ثانية فالأجسام المصوتة أقل من هذه الحدود أو أكبر فلا تجلي لأي موجود منها للسامعة)¹، وكما يوجد حد لحاستي البصر والسمع، يوجد حد لبقية الحواس من اللمس والذوق والشم.

وقد يقول قائل: ليس هناك مشكلة في حاسة البصر مثلاً، ولكن المشكلة في أن العقل لا يدرك كل ما توصله الباصرة، وكذلك بقية الحواس، وأنه بمجرد إتاحة الفرصة للإدراك التام، فإنه سيرى ما كانت تراه العين، ولا يدركه العقل، تماماً كمن لديه مرض عمى الألوان، فبمجرد أن يلبس نظارة عمى الألوان، فإنه يدرك بقية الألوان، ووفق هذا الفهم قد يتم تفسير الآية (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) [ق:22]، ولو صح ذلك عقلياً، فليس دليلاً على اتساع العقل في الإدراك، لدرجة إدراك ذات الله أو رؤيته، بل ربما ينكشف للإدراك عالماً غيبياً، يكون تحت خلق الله وهيمنته، ويبقى الله متجلي فوق ذاك الادراك ولا يصل إليه العقل.

لربما يقول قائل أنك دفعت العقل إلى ما لا يطمح اليه، قلت هذا صحيح افتراضياً، ولكنه غير متحقق عقلياً، ولو تحقق ما هو متأمل نظرياً، فهذا لا يعني التماثل مطلقاً، فالبحث منحصر في قدرة العقل على الإدراك لا في الاتصاف بصفات الخالق، ونستدل على ذلك بأن العقل يدرك ما حوله من الطبيعة وما فيها من أجناس ولكنه لا يتصف إلا بصفة الانسان الناطق العاقل.

¹ العكيلي، علي خضر، وعبد ناصر، محسن وهيب (2018) المنهج العلمي لمعرفة الله تعالى في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص 46.

المبحث الثالث: تنزيه الله في أزليته وبقائه

السؤال المتعلق بهذا المبحث هو هل كان الله ولا شيء معه ثم أوجد هذا العالم، أم أنّ العالم ممكن بنفسه إلا أنّه قديم لم يزل معلولاً لله؟

ابن أبي الحديد كأحد علماء الكلام رجح في فلسفته أن الله كان ولم يكن معه شيء، وأنه خلق العالم بإرادته من العدم، وقد تناول مسألة قدم الله من خلال قضية استمرارية القول بتسلسل المحدث الأول، وأن ذلك يفضي في النتيجة إلى قول أنه (لا بد من محدث قديم، وذلك هو الله)¹، وبالتالي القديم عنده هو الأزلي، واستدل على ما طرحه في أزلية الله من خلال نفي الجسمية عنه ، حيث إن الأجسام محدثة، والله تعالى يخالفها كونه ليس جسماً، حيث قال (لو كان جسماً مثلها لوجب أن يكون محدثاً مثلها، أو تكون قديمة مثله وكلا الأمرين محال)².

ويفهم من كلام ابن أبي الحديد أنّ الحوادث المشاهدة في العالم تستند إلى أسبابٍ سبقتها، ولا بدّ أن تتسلسل هذه الأسباب في الماضي، إمّا إلى غير نهاية وهو أمرٌ مستحيلٌ عقلاً ، أو الى بدايةٍ بدأت منها. والذي رجحه ابن أبي الحديد هو أن الحوادث ترجع إلى نهايةٍ تنقطع عندها سلسلة الحوادث فتستند حينئذٍ إلى صانع يوجدها، وهو الله تعالى الذي لا يمكن إلا أن يكون قديماً وإلا صار متصفاً بصفات الحوادث، وهذا الفهم يتفق فيه ابن أبي الحديد مع المتكلمين وقد أشار إلى هذا الفهم الإمام الغزالي حين تطرق لموضوع الحوادث وانتهاء صدورهما عن واجب الوجود (وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي الى تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم)³.

ومن جانبٍ ثانٍ، رأى ابن أبي الحديد أنّ (معنى كونه أولاً: أنه لم يزل موجوداً، ولا شيء من الأشياء بموجود أصلاً، ومعنى كونه آخرًا: أنه باقٍ لا يزال، وكل شيء من الأشياء يُعَدَمُ عدماً

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 442/9.

² المصدر نفسه، 443 / 9.

³ الغزالي، أبي حامد محمد(2011)، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، هامش ص51.

محضاً حسب عدمه فيما مضى، وذاته سبحانه ذات يجب لها اجتماع واستحقاق هذين الاعتبارين معاً في كل حال، فلا حال قط إلا ويصدق على ذاته أنه يجب كونها مستحقة للأولية والآخرة بالاعتبار المذكور استحقاقاً ذاتياً ضرورياً¹.

طرح ابن أبي الحديد مرتبط بموضوع الزمان أزلاً وأبداً، ويفهم من كلامه أنه نفى الزمان كشيئية مع الله، فالله لا شيء معه، والزمن لم يبدأ إلا مع حدوث العالم، وأن الله كواجب الوجود متقدّم على العالم والزمن بمعنى أنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه عالم وزمان، فمعنى التقدم على العالم والزمن في الوجود هو انفراده بالوجود فقط، إذ لا شيء معه. وحين نقول بتعبيرنا أن الله موجود قبل العالم، فالعقل المتمرد لا يقبل إلا بصور القبلية والبعدية، وما ذلك ناتج إلا من قبل الوهم العقلي المتصور للزمان كشئ موجود دائماً. وما يقال بحق توهم العقل للزمان يقال أيضاً عن تصور مكان وراء الحدّ المكاني للعالم المتناهي، وبما أن البعد المكاني تابع لوجود الأجسام، فالبعد الزماني تابع لوجود الحركات، وكما أن تناهي أقطار الجسم التي يتبعها المكان دلّ على تناهي المكان، فلا يوجد بعد مكاني خلف حد العالم، فإن تناهي الحركة من طرفيها بداية ونهاية يمنع من تقدير بعد زماني وراء نهاية الحركة، وما قولنا إن الله موجود قبل العالم، إلا أن هذا القبل ليس أمراً متحققاً وإنّما هو من تشبّث الوهم وهو فقط يدلّ على بداية وجود العالم لا غير، فالله كان ولا عالم وهذا القدر لا يوجب إثبات شيء آخر. مع التنويه أن عند المتكلمين (لا يكون للزمان وجود إلا في الأذهان)².

ونستطيع أن نجمل أدلة ابن أبي الحديد على قدم الله تعالى بما يلي:

أولاً: يعتبر القدم عند المعتزلة أخص صفات الله، ولهذا هم ينزهون الله عن وجود قديم معه، وقالوا لو (أن في الوجود معنى قديماً قائماً بذات البارئ لكان ذلك المعنى مشاركاً للبارئ في أخص صفاته، وكان يجب لذلك المعنى جميع ما وجب للبارئ من الصفات، نحو العالمية والقادرية وغيرهما، فكان إلهاً ثانياً)³. إن صفة القدم تعتبر من صفات النفس عند المعتزلة، وإذا كان هناك اشتراك في صفات

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 472/5.

² غيلان، عمر، حدوث العالم، ص 54.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 210/13.

النفس وجب التماثل، (ولا مثل الله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة)¹، وبما أن الأجسام من المعاني المحدثّة فهي ليست قديمة.

قد تبين لنا أن الله منفرد في وجوده، إذ لا مثيل له، فواجب الوجود (إذا كان قديماً لم يكن جسماً ولا عرضاً، وما ليس بجسم ولا عرض تستحيل رؤيته)². وهذا الدليل وإن كان ينزه الله عن رؤيته كونه ليس جسماً، إلا أنه ينفي أيضاً الجسمية عن القديم.

ومن جانب آخر تناول ابن أبي الحديد قضية عدمية الحوادث قبل وجودها، مستشهداً بتفسيره على عدمها بأزلية الله، إذ (لو كان لأوليته ابتداء لكان محدثاً، ولا شيء من المحدث بواجب الوجود؛ لأنّ معنى واجب الوجود، أنّ ذاته لا تقبل العدم، ويستحيل الجمع بين قولنا: هذه الذات محدثة، أي كانت معدومة من قبل، وهي في حقيقتها لا تقبل العدم)³.

عقلياً وفيما يبدو لي فإن المحدثات لو كانت أزلية ومرتبطة بالتسلسل الزماني والمكاني، لكانت أحداث العالم منتهية أمام عقولنا، فالأزلية تسقط عند حد هذا التصور، بينما يمكن تعقل العدم لأنه يُميز في انتقاله الى حيز الوجود والزمن والمكان. وعملية انتقال العدم الى الوجود تمت لفعل واجب الوجود المتفرد بأزليته حيث (لا توجد معه مادة أزلية يصنع منها ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان)⁴.

إن ابن أبي الحديد وهو يتناول قضية أزلية الله من عدة جوانب، أورد تساؤلاً في معرض شرحه كلام الإمام علي: الأول لا شيء قبله، ثم أجاب على تساؤله، حيث تساءل (إن قلت: ليس يدل كلامه على القدم، لأنه قال: الأول لا شيء قبله، فيوهم كونه غير قديم بأن يكون محدثاً و ليس قبله شيء، لأنه محدث عن عدم، و العدم ليس بشيء، قلت: إذا كان محدثاً كان له محدث، فكان ذلك المحدث قبله، فثبت أنه متى صدق أنه ليس بشيء قبله، صدق كونه قديماً)⁵.

¹ أحمد، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 95.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 228/7.

³ المصدر نفسه، 478/9.

⁴ الكندي، ابن يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، ت، أبو ريدة، محمد عبد الهادي، القاهرة، دار

الفكر العربي، ط2، 123/1.

⁵ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 120/6.

ابن أبي الحديد ناقش مسألة تعلق الذات الإلهية بالحوادث، وهل هي محل لها أم لا، وقد رأى أن من يقولون بهذا القول إنما قاسوا أنفسهم المتعلقة بالحوادث على الذات الإلهية، وأن هذه التصورات منزوعة من مشاهدة الواقع وهي لا تليق بواجب الوجود المتفرد بعين ذاته، ولهذا رفضها ابن أبي الحديد في معرض شرحه كلام الإمام علي (الذي لم يسبق له حال حالاً، فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً)، حيث قال: (الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، إذ لو فرضنا جواز اتصافه بأمر جديد ثبوتي أو سلبي لقلنا: أن ذاته لا تكفي في تحقيقه، ولو قلنا ذلك لقلنا أن حصول ذلك الأمر، أو سلبه عنه يتوقف على حصول أمر خارج على ذاته، أو على عدم أمر خارج عن ذاته، فتكون ذاته لا محالة متوقفة على حضور ذلك الحصول أو السلب، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير، وكل متوقف على الغير ممكن، والواجب لا يكون ممكناً)¹.

هو يقصد أن الله في وحدانيته لا يحتاج إلى مؤثر خارجي، وقد أكد ذلك الإمام علي بقوله (دائم لا بآمد، قائم لا بعمد)، والجملة رغم قلة كلماتها، إلا أنها تفيد ببتزيه الله عن عالمي الزمان "الأمد"، والمكان "العمد"، وبالتالي ما ينتجه العقل في تصويره لربط وجود واجب الوجود بالزمان والمكان، يرجع مرده إلى الوهم العقلي الذي يقيس خيارات فعل واجب الوجود بممكن الوجود. وقد أشار إلى هذا المفهوم الكندي في رسائله حيث قال (فمرجع ذلك إلى تأثرنا بما نشاهده من احوال فعلنا وفعل ما نشاهد من مخلوقات، وفعل الله مخالف لفعل المخلوقات)².

ومن ملخص ما سبق يبدو أن ابن أبي الحديد أراد الإشارة إلى أن واجب الوجود يختلف عن ممكن الوجود، كونه غير حادث، وبالتالي فإن صفاته ليست من صفات الحوادث؛ وما كان حادثاً لزمه الفناء والعدم، وهذا ينفي أن يكون العدم أصل الوجود. وأما استحالة التسلسل التي أشار إليها، فهي تحتل اجتماع نقيضين، إذ لو فرضنا أن هذا العالم متوقف على الذي قبله، والذي متوقف على الذي قبله دون نهاية، وهذا يعني (أن كل حادث من هذه الحوادث عدمه سابق عليه، فإعدام هذه الحوادث جميعها قديمة أزلية، فلو تسلسل الوجود إلى غير نهاية لاجتمع في الأزل وجود شيء مع عدمه، وهو

¹ المصدر نفسه، 472/5.

² الكندي، ابن يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، مصدر سابق، 123/1.

مستحيل. إذن التسلسل مستحيل¹. يُفهم مما سبق أنّ الذات غير القابلة للعدم يجب أن تكون قديمة باقية.

طريقة ابن أبي الحديد وافقت طرق المتكلمين الذين نظروا إلى الأمر من زاوية القدم والحدث، وما يتبعهما من الدور والتسلسل، فقالوا: (لو كان الله محدثاً لكان له محدث، ومعنى هذا أنّ ذاته قابلة للعدم، وإلاّ لما احتاج إلى محدث، ولكن المحدث القابل للعدم والمحتاج إلى غيره لا يصح أن يكون إله العالم، فإنّ لابد من الانتقال إلى محدثه، ثم إلى محدث محدثه، وهكذا حتى تنتهي سلسلة المحدثات إلى قديم لا يحتاج إلى غيره، أي أنّ ذاته غير قابلة للعدم، وغير القابل للعدم قديم باق)². ولعل أقرب الفلاسفة إليه في مسألة أزلية الله كانت فلسفة الكندي.

أمّا أبدية الله تعالى، فقد أشار إليها ابن أبي الحديد في أكثر من موضع، من ذلك ما ذكره في معرض شرحه كلام الإمام علي: لا آخر له، قال: (إنّ المراد لا آخر له بالإمكان والقوة، فينقضي بالفعل فيما لا يزال، ولا هو أيضاً ممكن الوجود فيما مضى، فيلزم أن يكون وجوده مسبقاً بالعدم، بل هو واجب الوجود في حالين، فيما مضى وفي المستقبل)³. وهذا المعنى قريب مما أفاده الكندي على الرغم من الاختلاف في المصطلحات المستعملة من الاثنين، إذ يقول الكندي: (الأزلي هو الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له، فدائم أبداً)⁴.

ولتوضيح ما سبق فالفكرة تدور حول أن واجب الوجود ليس له عدم سابق عليه، وأن من طبيعة من لا عدم قبله هو استمرارية الوجود، وأن لا يزال وجوده غير متعلق بماضي وحاضر ومستقبل، فهذه المعاني المتعلقة بالزمان مرتبطة في ذهن ممكن الوجود، وإذا كان هناك موجود خارج هذه القيود الزمكانية، فوجوده دائم، ولعجز لغتنا عن التعبير عن حقيقة وجوده، فإننا نستخدم عبارة الماضي والمستقبل، ولعل القول بأنه لا يفنى أفضل من القول باستمرارية وجوده في المستقبل، وما وصفنا له تعالى بأنه الآخر إلا من باب أنه لا يبقى أحد معه.

¹ الشمري، رؤوف (1996) الوجود الالهي عند ابن أبي الحديد، مصدر سابق، هامش ص 72.

² الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، ص 289 . 290.

³ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، 7/180.

⁴ الأعسم، عبد الأمير (1997)، المصطلح الفلسفي عند العرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، ص 194.

كما أنّ ابن أبي الحديد يشير في موضع آخر، إلى أنّ أكثر المتكلمين الذين ذهبوا إلى أنّ الله تعالى يعدم أجزاء العالم ثم يعيدها، احتجوا (بقوله تعالى: (هو الأول والآخر) [الحديد: 3]، قالوا: لما كان أولاً بمعنى أنه الموجود ولا موجود معه، وجب أن يكون آخراً بمعنى أنه سيؤول الأمر إلى عدم كل شيء، إلا ذاته تعالى كما كان أولاً)¹.

ابن أبي الحديد يتطرق لأبدية الله تعالى، مفسراً كلام الإمام علي (الحمد لله الأول قبل كل أول، والآخر قبل كل آخر، وبأوليته وجب أن لا أول له، وبأخريته وجب أن لا آخر له) أنه:

(إذا فرضناه آخراً مطلقاً، تبع هذا الفرض أن يكون مستحيل العدم وهو المعنى بقوله وجب أن لا آخر له)².

يُفهم من دليل ابن أبي الحديد، أنه لو صحّ على الله العدم لكان لعدمه سبب، فكان وجوده موقوفاً على انتفاء سبب عدمه، والمتوقف على غيره يكون ممكن الذات، فلا يكون واجب الوجود، وهذا الدليل يتوافق مع قول الذين يؤمنون أن الله (باقي لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف، والدليل على أنه تعالى باقي ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم)³.

والنظرة الفلسفية لأزلية الله المنزه عن تسلسل المحدثين، حيث أن كل أول يسبقه أول، لكنه أول دون بداية ودون أن يسبقه شيء، يقابلها انتفاء تسلسل الآخر بعد الآخر دون نهاية ودون أن يلحقه شيء، حيث أن كل آخر يعدم ما قبله وهو يُعدم مما بعده، وإلى ذلك أشار ابن أبي الحديد (لو كان سبحانه آخراً لآخر الموجودات، وله مع ذلك آخر، لزم التسلسل وإثبات أضداد تعدم ويعدمها غيرها إلى غير نهاية، وهذا أيضاً محال)⁴.

أختم هذا المبحث بتقديم تعريف للزمان الذي (هو مقدار الحركة موسومٌ من جهة التقدم والتأخر)⁵، وحين لا تكون حركة فكيف ندرك جهة البدء وجهة النهاية، حينئذٍ تصبح اللغة عاجزة عن التعبير حول مفهوم الأول والآخر، وذلك لأن هذه المفاهيم مرتبطة بعقولنا بالحركة التي ينتج عنها الزمان. وتبدو

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 182/7.

² المصدر نفسه.

³ ابن المطهر الحلي، جمال الدين بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، منشورات شكوري، ص 316.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 193/7.

⁵ الأعسم، عبد الأمير (1997)، المصطلح الفلسفي عند العرب، مصدر سابق، ص 297.

مفاهيم الأزلية والأبدية وكأنها مفاهيم تقريبية لأذهاننا لا حقيقية. فوجود الله تعالى (ليس بزمني فلا يطلق عليه البعدية والقبلية كما يطلق على الزمانيات)¹.

لا أستوعب مفاهيم الأزلية والأبدية إلا من خلال الزمن، فالعدم لا يمكن إدراكه إلا من خلال الشيء الموجود لأنه يعكس في وجوده تخيل معنى العدم الذي سبقه، وهذا يستلزم عنصر الزمن الذي يتبع للحركة، وبعد فناء الزمن والحركة وكلاهما يفنيان بفناء المادة، يعدم التعقل، وكل ما يمكن أن نعبر عنه يصبح وهماً.

كل ما عقلاه كان نتيجة وجود المادة وهي جوهر، وحركتها عرض لها، والزمن عرض ثانٍ للحركة، وواجب الوجود (لا يقبل الحركة والزمان من لواحق الحركة)² ولأن العقل نفى تعدد القدماء قلنا بحدوث الممكن، "جوهر ومادة وحركة وزمن" بعكس واجب الوجود. لكننا حين يعود العالم الى ما كان عليه من العدم، تسقط مفاهيم الأولية والآخرية، ويصبح مفهوم "الأول" كمفهوم "الآخر"، ولعل هذا الفهم يقربنا من حكمة الإمام علي "لا يسبق حاله حال". وقد يكون تحليلي هذا قريب ممن قال إن صفات الله عين ذاته، ولا أعلم إن كان تم التطرق لقضية نفي الصفات من هذا الباب أم لا!

العقل لا يسلم إلا بالتتابع والتسلسل ليفهم معنى الحال الأول والثاني، أما إذا كان الحال الثاني الذي كان بعد الحال الأول دون أن يسبقه نفس الحال، فهذا يصعب على العقل إدراكه إلا إذا كانت القوانين الغيبية لا طاقة للعقل بالنفاد اليها لتعقلها وتعمل وفق ما لا نألفه من حواسنا. والمهم أنه حين يسقط قانون التتابع الذي ندركه لا تثبت صفة، ويتساوى مفهوم الأول بالآخر، فالمفاهيم تُصوب عندنا وفق أفهامنا المرتبطة بوجودنا في الدنيا أو في الآخرة، وتبقى الذات الإلهية واجبة الوجود لغزاً محيراً في حال وجودنا أو فنائنا.

مما سبق يبدو لي أننا لا نستطيع قبول أن يكون الله محلاً للحوادث، فإذا كانت الحوادث مرتبطة بالبدايات والنهايات، فكيف نجوز على واجب الوجود ذلك إذا كانت صفاته تجمع الأول والآخر دون تفرقة، فهو الأول ليس لأن وجوده مرتبط بزمانٍ أول سابق لزمان تلاه، وهو الآخر ليس لأن هناك

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 6/139.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 6/139.

زمان سبقه، فقوانين الزمن لا تجري عليه، بل إن الزمن مرتبط بالحركة والحوادث، والله خارج الزمان والمكان.

واستتباعاً لهذا التحليل، فالعقل يتساءل وإني لأتعجب من سؤاله وتماديه في التفكير، وكان سؤاله: أي الصفتين تعتبر بحق واجب الوجود أصيلة؟ هل هي الازلية؟ أم هي الأبدية؟ أم كلاهما معاً؟
لو قلنا الازلية، لأفتقرت الأبدية لصفة الكمال وهذا ما لا يليق بكمال الله.

ولو قلنا الأبدية لقلنا بحق الأزلية ما قلناه بحق صفة الأبدية.

ولو قلنا بهما معاً لجمعنا النقيضين ولم نحصل على الصفتين، لأن الازلية صفة في الماضي وتمت، والأبدية صفة للمستقبل ولم تأت بعد. والحاضر واقعٌ يُسقط الصفتين.

وبما أن الله لا تجري عليه أحكام الماضي والحاضر والمستقبل، تصبح الصفتان مرتبطتين بعقولنا ومشاهداتنا، وهنا أجد مصداقاً لقول الإمام علي الذي من خلاله نفى علاقة الله بالزمن، حيث قال: (ولا تصاحبه الأوقات)¹، وبالتالي تبقى صفة الوجود المنزهة عن المكان والزمان، والمنزهة عن كل صفات الممكن الوجود هي الأليق بذات الله. وصفة الوجود تصبح ذاته. وقد ينطبق هذا الفهم على الصفات التي يظهر في معانيها الافتراق كالظاهر والباطن. فهل حقاً في صفات ذات الله حقائق ظاهرة وباطنة، أم أنها مقاربات لأفهامنا القاصرة التي صدقت الوهم الذي نريد من خلاله أن نُزمن الله حتى في (حد الآن) والذي عرفه ابن سينا بأنه (طرف موهومٌ يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان)².

مما سبق في هذا الفصل، تبين لنا أن ابن أبي الحديد يؤمن بوحداية الله، كإله واحد لا يتكرر لاثنتين أو أكثر، وأن الله غير مركب، وأن ذاته المقدسة لا يستطيع العقل إدراك ماهيتها، وأن الله منزّه في وجوده القديم، وهو باقٍ للأبد.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 203/13.

² الأعسم، عبد الأمير (1997) المصطلح الفلسفي عند العرب، مصدر سابق، ص 253.

الفصل الثالث

الصفات الإلهية السلبية عند ابن أبي الحديد

المعتزلة يثبتون لله تعالى صفات القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والإرادة، ويؤكد ذلك ابن أبي الحديد بقوله في وصف الله: (أنه قادرٌ عالمٌ حيٌّ سميعٌ بصيرٌ مريدٌ)¹، والمنحى الفلسفي عند المعتزلة في تنزيه الله، يرتقي صعوداً ليصل إلى أعلى درجات التنزيه، وذلك بنفي وسلب عن واجب الوجود كل صفة لا تليق بجلاله وذاته المقدسة، فمن جانبٍ ينفون عنه نفيّاً قطعياً كل ما يُضاد صفاته الذاتية، فهم يسلبون عنه صفات الجهل والعجز والموت، ومن جانبٍ ثانٍ هم ينزهون الله وينفون عنه الحاجة إلى أي شيء، وينزهون ذاته عن كل ما يعترينا من الانفعال والشهوة والنفور. ويقصد ابن أبي الحديد بالصفات الإلهية السلبية (أن الله ليس بجسم ولا عرض ولا يُرى)².

سيوضح لنا أن المعتزلة بما فيهم ابن أبي الحديد يريدون بفلسفتهم، تنزيه الله سبحانه عن كل مماثلة بينه وبين مخلوقاته، ففي باب التوحيد هم يأخذون بنص الآية: (ليس كمثله شيء) [الشورى:11]، ويعتبرونها آية محكمة يؤوّلون في ضوءها كل الآيات التي يدل ظاهرها على أن الله يتصف بأوصاف المخلوقين، فواجب الوجود عندهم ليس بجسم، إنكاراً على المجسمة الذين قالوا في العهد القديم إن الله خلق آدم على صورته، وبنفس الوقت فالله ليس شخصاً ولا جوهراً ولا عرضاً، وذلك إنكاراً على المسيحية التي ادعت تشخّص الله أو أنه جوهراً بأقانيم، وكذلك هو ليس بذي لون ولا طعم ولا رائحة، إنكاراً على اليهود تصورهم أن الله سبحانه ذو وفرة سوداء أو بيضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 6/141.

² المصدر نفسه، 13 / 196.

وشمال وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، إنكاراً على الصفاتية تصورهم الله جسماً مماساً أو محاذياً للعرش¹.

هذا ومن المهم التأكيد على أن المعتزلة صاغوا رؤيتهم الكلامية، للدفاع عن العقيدة الإسلامية، في وجه المعتقدات المختلفة، سواءً أكانت منتمة للدين الإسلامي أم لا، محاولين الاستفادة في ذلك من النظر العقلي في تأكيد صحة ما ورد في القرآن الكريم.

سأطرق في هذا الفصل إلى أربعة مباحث تشمل أربع صفاتٍ سلبية، ذهبت المعتزلة إلى تنزيه ذات الله عنها، وهي:

تنزيه الله عن المكان والجهة أولاً، وثانياً تنزيه الله عن الرؤية، وثالثاً تنزيه الله عن الجسمية، وأخيراً تنزيه الله عن الحول والاتحاد.

المبحث الأول: تنزيه الله عن المكان والجهة

يقول ابن أبي الحديد إنَّ المعتزلة وغالبية المتكلمين يعتقدون أن الله تعالى (ليس في جهة ولا مكان، وأنَّ ذلك من توابع الجسمية أو العرضية اللاحقة بالجسمية، فإذا انتفى عنه كونه جسماً وكونه عرضاً، لم يكن في جهة أصلاً، وإلى هذا القول يذهب الفلاسفة)².

وقد نُقِلَ عن "محمد بن الهيصم" متكلم الكرامية أنه كان يعتقد أن الله تعالى ذات موجودة منفردة بنفسها عن سائر الموجودات، لا تحلَّ شيئاً حلول الأعراض، ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام، بل هو مباين للمخلوقين، إلا (أن معبوده على العرش استقراراً، وعلى أنه بجهة فوق ذاتاً)³، وللتوضيح أكثر هو يقصد أنه مماس للعرش من جهته الفوقية، وكذلك هو لا يستبعد عن ذات الله معنى الانتقال من مكان إلى مكان. هذا القول المنسوب إلى محمد بن الهيصم يستبعده ابن أبي الحديد؛ لأنه يعتقد أن ابن الهيصم كان أدكى من أن يذهب عليه فساد هذا القول من جهة، وأنه لم يرد من ذلك في شيء من تصانيفه، من جهة أخرى، وإنما المتكلمون حكوا عنه وأحالوا ذلك، كما استدل على ما يراه، بأن ابن

¹ صبحي، أحمد محمود (1985) في علم الكلام دراسة فلسفية، مصدر سابق، 1/ 121- 122 بتصرف.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3/ 296.

³ الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (1975) الملل والنحل، لبنان: بيروت، دار المعرفة، ط2، ص 109.

الهيصم إنما أطلق هذه الألفاظ اتباعاً لما ورد في الكتاب والسنة، بدليل قوله: (لا أقول بمعانيها، ولا أعتقد حركته الحقيقية، وإنما أرسلها إرسالاً كما وردت)¹.

الحقيقة التي قد سببت توهماً لدينا، هي ورود آيات قرآنية وأحاديث نبوية، تُشير إلى الفوقية لله تعالى، ولكن يجب أن لا يفهم من ذلك أن الله تعالى موجودٌ بجهة فوق ذاتاً، ومن أراد القول بالجهة لزمه القول بأن الله ذاتٌ وجسم، لأن الجسم يتعلق بالمكان فوقاً وتحتاً وجهةً. وأن النظر إلى الآيات المتعلقة بالفوقية لا تعني مطلقاً أن الله جسمٌ، وفي جهة فوق ذات، ولو صح ذلك لوجد التعارض مع قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: 19]، فكيف يكون الله في السماء ذاتاً، والسجود اقترباً منه؟!.

إن ابن أبي الحديد يؤكد على أن الله لا يمكن أن تتوهمه في جهة، أو أن تتوهمه مالئاً لكل الجهات، أو أن تتخيله نوراً من الأنوار، فمن توهم الله على شيء من هذا، فقد خالف التوحيد، وذلك (لأن كل جسم أو عرض أو حال في محل الحال، أو مختص بجهة، لا بد أن يكون منقسماً في ذاته، لا سيما على قول من نفى الأجزاء مطلقاً، وكل منقسم فليس بواحد، فنثبت أنه واحد)².

أنا أفهم من كلام ابن أبي الحديد ما مفاده، أن الجسم لا يكون إلا إذا حل في جهة ومكان، وهو بذلك يخلو من جهة ومكان، والجسم يجوز عليه ما على (الأجسام من الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون، والانتقال من مكان إلى آخر)³، وأيضاً ما كان جسماً كان مركباً قابلاً للتجزئة والانقسام، وواجب الوجود منزّه عن الخلو من جهة ومكان دون جهة ومكان، وهو خلو من الحركة صعوداً أو نزولاً ولا يجوز عليه الانتقال، وهو منزّه عن التركيب والتجزئة والانقسام، ولو فرضنا أن الله تعالى في جميع الجهات، وموجود في كل الأشياء، فالأشياء تقبل القسمة مما يعني أنه تعالى قابلٌ لها، وهذا لا يصح عقلاً.

للتأكيد على ما سبق، نلاحظ أن ابن أبي الحديد يذكر أن معنى الآيات الموهمة بوجوده تعالى في جهة من الجهات، إنما هي من باب المجاز، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4] ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، لأن الله تعالى لا يجوز عليه الوجود في الجهات، ليستنتج (أن كل حاصل في جهة إما جرم أو عرض، وواجب الوجود ليس بجرم ولا عرض، فلا يكون

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3 / 230.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 20 / 522.

³ القاضي عبد الجبار، أحمد (1996) شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 218.

حاصلاً في جهة)¹. ولعل في الأحاديث النبوية ما يشير إلى انتقال الله من مكان إلى مكان، ولعل أشهرها الحديث عن نزول الله تعالى في الثلث الأخير من الليل إلى السماء الدنيا، وهذا نص الحديث (ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى الثلث الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفري فأغفر له، حتى ينفجر الفجر) [متفق عليه]، وهذا الحديث أو غيره يجب أن يُفسر بالمعنى المجازي، وذلك من باب تحبيب الناس بقيام ثلث الليل الأخير وأفضلية الدعاء فيه، ولقد تطرق أبو يعلى بن الفراء الحنبلي "ت 458هـ" لهذا الحديث قائلاً: (اعلم أن هذا الحديث صحيح يجب الأخذ به بظاهره من غير تأويل)²، وبرغم ذلك إلا أنه تابع قائلاً: (لا نحمله على نزول إنتقال كما قال [وأنزلنا من السماء ماء طهوراً] " الفرقان:48" ولا على أن بخلو منه مكان ويشغل مكان، لأن هذا من صفات الاجسام)³، وهذا دليل على أن أبو يعلى الحنبلي لم يقل بالتجسيم رغم رفضه للتأويل.

المنطلق الكلامي في تنزيه الله تعالى عن المكان عند ابن أبي الحديد، قائم على تصور حصول الله في مكان، أي وجوده في فلك من الأفلاك، يتمكن فيه، وإذا نفينا الأفلاك انتفى التمكن، حيث في حال عدمية وجود الأفلاك، فلا وجود للمادة، ونفي وجود المادة نفي لوجود الجهة، لأن الجهة لا تُعقل إلا بوجود سابق عليها، هي المادة، وقد عبر عن ذلك بقوله: (إنَّ المكان إمَّا الجسم الذي يتمكن عليه جسم آخر، أو الجهة، وكلاهما لا وجود له بتقدير عدم الأفلاك، وما في حشوها من الأجسام، أمَّا الأول فظاهر، وأمَّا الثاني؛ فلأنَّ الجهة لا تتحقق إلَّا بتقدير وجود الفلك؛ لأنها . الجهة . أمر إضافي بالنسبة إليه، فبتقدير عدمه لا يبقى للجهة تحقق أصلاً، وهذا هو القول في عدم المكان حينئذٍ)⁴.

ومن جانبٍ ثانٍ يقصد ابن أبي الحديد، وكما استنبط من معاني وحكم الإمام علي، الذي نفى أن تحتوي الأشياء الله، وهذا معناه أن تحمله وتقله، فلو كانت كذلك، (لكان ذا مقدار أصغر من مقدار الشيء الحاوي له، لكن قد بيّنّا . كما يقول : إنه يستحيل عليه المقادير، فاستحال كونه محوياً)⁵.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1/ 24.

² بن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، الكويت، دار إيلاف الدولية للنشر، تحقيق:

النجدي، محمد بن حمد الحمود، ج1، ص 259.

³ المصدر نفسه، ص 260.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 13 / 212.

⁵ المصدر نفسه، 13 / 208.

والسؤال هنا: ماذا يعني أن الله محوي؟

يُقصد بذلك وجود جسمٍ حاوٍ، وله سطح داخلي مماس لما يحتويه من سطح الجسم المحوي بداخله، وهذا يقتضي حلول كل الجسم المحوي بجميع أجزائه داخل الجسم الحاوي، مما يعني أن الجسم المحوي له مقدار يُقدر به، من طول وعرض، كما هو حال الجسم المحوي، والمقدار لا بد له من مكان وجهة، وهذا ما ينزه الله عنه ابن أبي الحديد.

وأخيراً إنَّ مَنْ تصور الله داخل شيء، فهو كمن يسأل فيم الله؟ والإمام علي يجيب قال: إن من يسأل (فيم الله، فقد ضمنه)، أي أن مجرد السؤال فيه تضمين، وهذا يجعل الله بحسب ابن أبي الحديد (إمّا جسمًا مستتراً في مكان، أو عرضاً مساوياً في محل، والمكان متضمن للتمكن، والمحل متضمن للعرض)¹.

إن ابن أبي الحديد يجد في أقوال الإمام علي، الكثير من المعاني التي تنزه الله عن المكان، كقوله في وصف الله أنه قائم لا بعمد، والعمد تحمل شيئاً مستقراً عليها كما هي أعمدة البيت وشُمعته، وقد يتخيل متخيل أنها تحمل العرش، وفي معاني استواء الله على العرش قالوا: (الاستواء إنما هو القيام والانتصاب)²، والحقيقة أن هذا الفهم هو فهم لحقيقة اللفظ على ما هو، ويجب أن يؤخذ الفهم إلى معنى الهيمنة والسيطرة، وهذا ما يؤكد ابن أبي الحديد بشرحه: (لَمَّا كَانَ فِي الشَّاهِدِ كُلِّ قَائِمٍ فَلَهُ عِمَادٌ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ، أَبَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَنْزِيهِهِ تَعَالَى مِنَ الْمَكَانِ، وَعَمَّا يَتَوَهَّمُ الْجُهْلَاءُ مِنْ أَنَّهُ مُسْتَقَرٌّ عَلَى عَرْشِهِ بِهَذِهِ اللَّفْظَةِ، وَمَعْنَى الْقَائِمِ هَاهُنَا لَيْسَ مَا يَسْبِقُ إِلَى الذَّهْنِ مِنْ أَنَّهُ الْمُنْتَصِبُ، بَلْ مَا تَفْهَمُهُ مِنْ قَوْلِكَ: فَلَانَ قَائِمٌ بِتَدْبِيرِ الْبَلَدِ، وَقَائِمٌ بِالْقِسْطِ)³.

وتعقيبي هو أن ما يكون ذا عمدٍ، يلزمه مكاناً لتثبيت العمدة فيه، وعلى ذلك يكون واجب الوجود محتاج لعمد، ومحتاج لمكانٍ يقوم العمدة فيه، والمحتاج للعمد والمكان هو بالتالي يكون جسماً مفتقراً لغيره، هذا أولاً بحق واجب الوجود، وثانياً فيه تعقل للعرش أن جسم يستقر الله عليه، كما يستقر الإنسان منا على الكرسي، وهذا فهم خاطئ لأنه لا يأخذ فهم النص على حقيقته لا على مجازه.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 24/1.

² عبد الجبار، أحمد (1996) شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 226.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 13 / 196.

إنّ ابن أبي الحديد، يذهب في تنزيه الله عن المكان والجهة، إلى رأي أصحابه المعتزلة الذين يؤمنون أنّ الله في كل مكان، وهم يقصدون بذلك (أنه وإن لم يكن في مكان أصلاً، فإنه عالم بما في كل مكان، ومدبر لما في كل مكان، وكأنه موجود في جميع الأمكنة؛ لإحاطته بالجميع)¹.

أخيراً يوجد عند ابن أبي الحديد رؤية كلامية، تجاه كلام الإمام علي في قضية استعلاء الله، رغم أن ذلك لا يعني البعد المكاني، وكذلك العكس صحيح فقرّبهُ لم يساوه بما خلق، حيث قال: (فلا استعلاؤه باعدّه أي ليس علوه ولا قرّبه، كما نعقله عن العلو والقرب المكانيين، بل هو علوّ وقرب خارج عن ذلك، فليس علوه يقتضي بُعدهُ بالمكان عن الأجسام، ولا قرّبه يقتضي مساواته إياها في الحاجة إلى والمكان)².

تعقيبي على ما سبق، أن الاستعلاء يجب أن لا يُفهم ضمن النظرة العقلية المتجهة إلى الأعلى والفوق. فجميع المخلوقات في الكرة الأرضية تشعر أنها تنظر إلى الأعلى الذي هو فوقها، رغم أن الكرة الأرضية كروية، وبالتالي عقلاً ما كان فوقاً للذي يقطن القطب الشمالي يعد تحتاً لمن يسكن القطب الجنوبي، وقد تكون جهة فوق من مكان ما هي جهة جانبية نحو اليمين أو اليسار، والمقصود هنا أن جميع الاتجاهات تصبح مجازية وغير حقيقية. فلا يوجد فوق بالمعنى الحقيقي للكلمة، وكذلك لمعنى تحت أو أمام أو خلف أو بجانب هذا اليمين أو اليسار.

فهمُ المجاز لِلُّغة يعطينا المعنى التقريبي المقصود، وقد يكون المقصود هنا بالعلو هو العلوّ العقلي لا الحسي، والله تعالى منزّه عن الحس والمكان، وله الفوقية المطلقة المتصف بها من القدرة والعلم والحياة والتدبير والإحاطة، وهذا ما أشار إليه ابن أبي الحديد في شرحه لقول المعتزلة إنّ الله تعالى في كل مكان.

وما يقال في العلو والبعد، يقال أيضاً في قرّبه تعالى إلى الأشياء وإلى الخلق، حيث إنّ قرّبه تعالى لم يكن قريباً حسياً، وإن كان سبحانه أقربهم في الدنوّ، فلا يعني ذلك دنواً مكانياً، حتى يساويهم في المكان، فكما أن علوه بصفاته الكمالية فكذلك قرّبه، وفي كلتا الحالتين هو علو بالصفات، وهذا يعطينا أن الله خارج من قيود المكان والجهة، وأنه خالقهما.

¹ المصدر نفسه، 3 / 296.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3 / 292.

المبحث الثاني: تنزيه الله عن الرؤية

رغم أن الخلاف في مسألة رؤية الله مرتبطة بيوم القيامة، إلا أن الملاحظة الأولية لي قبل الدخول في هذا المبحث هي أن الذين يقبلون رؤيته يوم القيامة يجب أن يُجوزوا رؤيته في الحياة الدنيا، إن كان ذلك من باب الممكنات العقلية. وهذا التحليل قال به الأشاعرة إذ قالوا (رؤية الله تعالى جائزة من جهة العقل، وهي واجبة للمؤمنين في الآخرة من طريق الشرع)¹. وبالتأكيد إن من قال برؤيته في الدنيا سيقول برؤيته في الآخرة، ولكنهم اختلفوا في كيفية الرؤيا حيث قالت (الكرامية والحنابلة: يُرى في جهة فوق)²، أما الأشعري وأصحابه فإنهم (لم يقولوا كما قال هؤلاء، بل قالوا: يُرى، وليس فوقاً ولا تحتاً ولا يميناً ولا شمالاً ولا أماماً ولا وراء، ولا يُرى كله ولا بعضه، ولا هو في مقابلة الرائي، ولا منحرفاً عنه، ولا تصح الإشارة إليه إذا رُئي، وهو مع ذلك يُرى ويُبصر، وأجازوا أيضاً عليه أن تُسمع ذاته، وأن تُشم وتُذاق وتُحس، لا على طريق الاتصال، بل تتعلق الإدراكات كلها بذاته تعلقاً عارياً عن الاتصال)³.

وقد سلك الأشاعرة في إثبات الرؤية إلى استخدام الدليل العقلي التالي:

كل موجود لا بد وأن يُرى

الله تعالى موجود

فهو إذن يُرى.

وهذا الدليل القائم على أن الوجود علة لصحة الرؤية، انتقده الرازي واعتبره سفسطة، وقال (مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي وهو أننا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث)⁴.

والحقيقة ان المقدمة الاولى بها حجة كاذبة، وهي أن كل موجود يجب أن يُرى، وأستطيع صياغة حجة عقلية ترد عليها وهي:

كل موجود ليس شرطاً أن يُرى

¹الباقلائي ، الانصاف، مسألة الرؤية، ص76.

²ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3 / 298.

³المصدر نفسه، 3 / 298.

⁴ الفخر الرازي، محمد بن الحسين، الاربعين في اصول الدين، القاهرة، الأزهر، مكتبة الكليات الأزهرية، ص 277.

الشعور موجود

الشعور لا يُرى.

والذي ينظر لموقف الإمام الغزالي من هذه المسألة، يجده يربط الرؤية بذات الله من حيث استعدادها لأن تتعلق الرؤية بها، فرؤية الله واقعة بالقوة لا بالفعل، وهي عقلاً قابله للتحقق بالفعل، وكان سؤاله: (هل رؤية الله تعالى جائزة ممكنة عقلاً أم مستحيلة؟)¹، وبالتالي فهو يعتقد أنها ممكنة عقلاً، إذا قدر الله ذلك بدون كيفية ولا حصر، وهي ليست كرؤية الأشياء والاجسام، بل هي إدراك ومزيد كشف ومعرفة، إذن الحديث لا يدور عن الرؤية التي نتحدث عنها والمرتبطة بالباصرة، وربما وفق هذا الفهم ترفع الخلاف.

وإذا جاء من يرفض ما سبق من حجة عقلية، كون الشعور مسألة معنوية لا تُحس فقد ألزم نفسه أن الله جسمٌ، وهذا بعكس معتقده إن لم يكن من أهل التجسيم. وإن كان من أهل التجسيم فإنه لن ينفي وجود الشعور، لأن كلاً منا يحس به. وما دام كون الشعور لا يُرى، والله يُرى فإن الشعور يكون معقداً في ماهيته عن المعرفة أكثر من واجب الوجود، وهذا مستحيل كون واجب الوجود هو الذي خلق لنا شعوراً نحس به من فرح وشوق وحنن. وكما يقال عن الشعور، قد يقال عن وجود الهواء فهو لا يُرى، والصوت أيضاً، وكذلك الجاذبية الأرضية فنحن فقط نرى الأشياء وهي تتساقط، ولكن لا نرى الجاذبية.

وحول ذات المسألة، ووفق ما قدمته من تحليل، فقد وجدت أن ابن رشد قد قسم المرئي إلى قسمين: (منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته، فاللون مرئي بذاته، والجسم مرئي من قبل اللون، ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر، ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود، لوجب أن تُبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس حاسة واحدة، وهذا خلاف ما يعقل)².

أما بالنسبة لابن الحديد فقد حذا حذو أصحابه المعتزلة في مسألة نفي الرؤية عن الله تعالى، واعتمدوا في ذلك على دليلين عقليين هما: دليلي المقابلة والموانع. أما دليل المقابلة فمضمونه عند ابن أبي

¹ الغزالي، أبو حامد الاقتصاد في الاعتقاد، ص 65.

² ابن رشد (1964) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت، قاسم محمود، مكتبة الانجلو المصرية، ط2، ص 187- 188 .

الحديد أن الله تعالى (لا يُدركه بصر؛ لأنَّ إبصار الأشياء بانطباع أمثلتها في الرطوبة الجليدية كانطباع أشباح المرئيات في المرآة، والبارئ تعالى لا يتمثل ولا يتشبح، وإلاّ لم يكن قيّوماً)¹.

وأنا أفهم من دليل المقابلة وجود شيئين، كلّ منهما يقابل الآخر، مع وجود قابلية الرؤية من الطرف المقابل، وهذا يستوجب على الطرف المقابل خلق خاصية به للرؤية إن كان يُمثل واجب الوجود. إن كل شكال النفي للجهات عن ذات واجب الوجود، لا تنفي عقلياً استدعاءه للمقابلة بأي كيفية للرؤيا، وإن تم ذلك تمت المقابلة بين الطرفين، وهذا أكد عليه ابن أبي الحديد بقوله: (إنَّ إدراكه بالأبصار يستدعي المقابلة)²، ويستنتج من عملية المقابلة وجود الله تعالى في جهة تقابل ما يُقابلها، وهذا يفيد بشكل من الأشكال تحيزاً لله ومحدوديته، ولذلك رفض المعتزلة رؤية الله لأنها تقتضي أن يكون المرئي في مقابلة الرائي، مما يؤدي إلى أن يكون الله تعالى محدوداً وفي جهة، ولكي ينفي ابن أبي الحديد عن الله تعالى شبهة التحيز في الجهة والمحدودية، فإنه ذهب ليؤكد على صفات الله السلبية، مستدلاً بها في كثير من مواضع شرح النهج، حيث يقول: (إذا كان قديماً لم يكن جسماً ولا عرضاً، وما ليس بجسم ولا عرض، تستحيل رؤيته، فيستحيل أن يُخبر عنه على سبيل المشاهدة)³. وهو يقصد بذلك أن المقابلة تتطلب وجود المادة وأعراضها، وواجب الوجود كونه قديماً فهو منزّه عن المادة، وبالتالي استحالت رؤيته، وهذا الدليل سبق إليه القاضي عبد الجبار، حين نفى أن يكون الله تعالى في حكم المقابل، لأن ذلك مما تصح عليه أحوال الأجسام، حيث قال: (وأما الكلام في انه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل)⁴.

بالنسبة إلى ممكن الوجود، فالصوت يلزمه حاسة السمع، والشئ المرئي يلزمه حاسة الباصرة، وكل محسوس يلزمه حاسته، والمدرّك بالحاسة محسوس، والمحسوس مادي، والمادة حادثة، وواجب الوجود خارج عن الحدوث، وبالتالي هو خارج عن الحواس من أن تراه أو تلمسه أو تشمه أو تسمعه أو تذوقه، وهذا يعني وحدانيته وانفراده في هذه السمة عن غيره، وإذا قال قائل إن واجب الوجود قد يُرى بحاسة

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 9 / 468.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 11 / 21.

³ المصدر نفسه، 7 / 228.

⁴ عبد الجبار، أحمد (1996) شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 429.

سادسة، فهذا عقلياً قد أسقط الرؤية، لأن العقل يتصور الرؤية بحاسة البصر، ووجود حاسة أخرى يلزمها مسمى آخر يناسب وظيفتها، وكذلك حال القول فيمن يتسلسل في وجود حاسة سابعة للشَّم أو ثامنة للذوق، وهذا يجعل العقل يعيش افتراضات قد تكون وهمية، أو سفسطة كلام كما عبر عن ذلك الرازي، وأضيف على ما سبق أن القوة الباصرة المخلوقة فينا هي حاسة محدودة وغير مطلقة، وواجب الوجود مطلق لا محدود.

أما بالنسبة للدليل الثاني عند المعتزلة فهو دليل الموانع، ومن اسمه نستنتج وجود موانع تحول دون رؤية واجب الوجود عياناً، ومن موانع الرؤية البعد المفرط والقرب المفرط ووجود حاجز، وعدم المقابلة الواضحة واللطافة في الشيء، والذي لاحظته أن ابن أبي الحديد لم يقل به بشكل واضح في مسألة نفي الرؤية عن الله تعالى، ولكنه أشار إلى غضب الإمام علي حين سألته أن يصف له الله تعالى عياناً، فما كان من الإمام إلا أن أوصاه باتباع ما جاء في القرآن والسنة، وذلك كما قال ابن أبي الحديد: (لأن العلم الحاصل من رؤية الشيء عياناً علم لا يمكن أن يتعلق مثله بالله سبحانه، لأن ذاته تعالى لا يمكن أن تعلم من حيث هي هي كما تعلم المحسوسات)¹.

وهذا الموقف قريب من موقف القاضي عبد الجبار الذي اختلف مع المعتزلة حول دليل الموانع، حيث رفض القول بها، لأن الموانع تصلح لعالم الممكن، أما واجب الوجود فإننا (لا نراه لأنه في ذاته لا يُرى)². وإن كان ابن أبي الحديد قريباً من هذا الفهم إلا أنه لم يعلن رفضه لدليل الموانع.

وقد مر بنا قول المعتزلة، أنه يستحيل معرفة كنه واجب الوجود، وأنهم لا يعتبرون أن هذه الساحة تصلح للعقل، وأن الذين ذهبوا لمعرفة كنه الله بالرؤية لم يفرقوا بين إدراك العقل وإدراك البصر، فإذا عجز العقل عن ذلك، فكيف يمكن لإحدى وسائله أن تحيط بذلك؟! فالعقل وإن كان هو المهيمن على النظر، إلا أن النظر له ميدان يختلف عن ميدان العقل، وإلى هذا التصور أشار ابن رشد حين انتقد القائلين برؤية الله قائلاً: (وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني مكان، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في جهة فقط، بل في جهة مخصوصة)³. وإلى هذا الفهم أشار ابن أبي الحديد حيث رفض

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 6 / 141.

² القاضي عبد الجبار، أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 4 / 115.

³ ابن رشد (1964) مناهج الأئمة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص 186.

موقف من يعتقدون أنهم سيعرفون حقيقة الذات الإلهية في الآخرة، وهم (القائلين برؤيته في الآخرة يقولون أنا نعرف حينئذٍ كنهه)¹، واعتبر ذلك من المستحيلات.

نحن للأسف، نفتقد لمزيد من كلام ابن أبي الحديد في هذه المسألة، حيث إنه في كتابه شرح نهج البلاغة قد أحالنا في ذلك إلى كتابه المفقود (زيادات النقصين)، بقوله: (وقد شرحت هذا الموضع في كتابي المعروف بزيادات النقصين، وبيّنت أنّ الرؤية المنزهة عن الكيفية التي يزعمها الأشعري، لا بد فيها من إثبات الجهة، وأنها لا تجري مجرى العلم؛ لأنّ العلم لا يشخص المعلوم، والرؤية تشخص المرئي، والتشخيص لا يمكن إلّا مع كون المتشخص ذا جهة)².

وعلى كل فابن أبي الحديد قدم لنا تعليلَه في نفيه الرؤية، بقوله: (إنا لو رأيناه في الآخرة، وعرفنا كنهه، لتشخص تشخصاً يمنع من حمله على كثيرين، ولا يتصور أن يتشخص هذا التشخص إلّا ما يشار إلى جهته، ولا جهة له سبحانه)³. وعلى ما يبدو فإن ابن أبي الحديد يشير إلى رفضه للقائلين برؤيته في الآخرة عامة، ويلزم بالكرامية والحنابلة القائلين خاصة لقولهم بأنّ الله يرى في جهة فوق.

أنا لم أشأ في مسألة الرؤية، التطرق إلى ما يقوله كل طرف من الأدلة السمعية الواردة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وحاولت طرح المسألة من الناحية العقلية، ولكن انحصر قول ابن أبي الحديد في نفي الرؤية بالأدلة النقلية، على قوله تعالى: (﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23])، مؤولاً إيّاها بأنه إلى جنة ربها)⁴، وهو بذلك لا يخالف رأي أصحابه المعتزلة الذين فسروا كلمة ناظرة بمعنى الانتظار للنعم، وأخيراً أود في هذا المبحث أن أقدم ملاحظتين هما، إن القول برؤية الله يكون في الجنة، والموقف الذي تتمثله الآية السابقة، هو في موقف المحشر، حيث يتربص الكفار مآلهم، وينتظر المؤمنون مآلهم، والملاحظة الثانية تكمن في خطب الإمام علي في وصف الجنة في نهج البلاغة، حيث أنه لم يذكر رؤية الله تعالى في الجنة.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 19/1.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، 6 / 140.

المبحث الثالث: تنزيه الله عن الجسمية

يُقال إن أصل تشبيه الله تعالى بالبشر، يعود إلى التوراة التي جاء فيها (قال الله تعالى اصنع بناء آدم على كصورتنا كشبهنا)¹، وجمع الصورة والشبه تم تجسيد الله على الحقيقة دون تأويل، ولهذا تجد من يقول إن اليهود (هم الأصل في التشبيه، وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشئ من التشبيه فقد نسج على منوالهم)². ومما سبق من فصول فلا بد من الاستنتاج أن المعتزلة بما فيهم ابن أبي الحديد ينزهون الله مطلقاً عن التجسيد، وقبل أن ندخل في رؤية ابن أبي الحديد في هذه المسألة، سأتطرق إلى تعريف المعتزلة للجسم، حيث يعرفونه (ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء)³. ومن هذا التعريف يتبين أن كل ما كان له حيز بالطول والعرض والعمق، كان جسماً، والجسم مركب من أجزائه ويحتاج في وجودها لها، وبنفس الوقت يحتل حيزاً، ويشار إليه بالجهة والمكان.

حول هذه المسألة تباينت مواقف الفرق الإسلامية، ويمكن تلخيصها إلى موقفين:

أولاً: موقف من نزه الله تعالى عن الجسمية، وهذا هو التيار الأغلب عند من الفرق الإسلامية، وتتفق فيه الأشاعرة مع المعتزلة والامامية والزيدية، وهذا الرأي يتوافق مع رأي الفلاسفة الذين قالوا إن واجب الوجود أبعد ما يكون عن التركيب والانقسام، وأن ذلك يعني (أن لا يكون له عظم، ولا يكون جسماً أصلاً)⁴.

وثانياً موقف من قال بالتجسيم، وقد تطرق لهم ابن أبي الحديد، عارضاً لعدد من آراءهم، وذلك في معرض شرحه لكلام الإمام علي عن الله سبحانه (سبق في العلو فلا شئ أعلى منه، وقرب في الدنو فلا شئ أقرب منه، فلا استعلاؤه باعدته عن شئ من خلقه، ولا قربه ساواهم في المكان)، فقال إن معنى ذلك أنه ببعده وقربه يكون في حال واحدة مما ينفي عنه الجسمية، وأنه كونه لم يساويهم في المكان فهو ليس جسماً مركباً، وليس جوهرًا أو جوهرًا فرداً، ونقل من الأقوال التي تؤمن بالتجسيم، قولاً لهشام بن الحكم "ت179هـ" الذي ذهب أن الله تعالى جسم مركب كهذه الأجسام، وذكر عن آخرين

¹ ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، 117/1.

² الاسفرايني، أبو المظفر (1940) التبصير في الدين، ت: الكوثري، محمد، ص90.

³ أحمد، عبد الجبار شرح الاصول الخمسة، مصدر سابق، ص217.

⁴ الفارابي، آراء أهل المدينة ، مصدر سابق، ص 15.

أنهم قالوا إن الله نور على صورة إنسان، ونقل عن ابن حماد المصري اعتقاده أن الله في صورة الإنسان له لحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، وذكر أن هناك من سأل "معاذ العنبري" عن الله، فعَدَّ السامع من جوابه جميع الأعضاء، من فم وأنف وصدر وبطن، حتى استحيا من ذكر الفرج، وأنه وصف الله بأنه ذكر، وتعليه أنه ذكر أنه ليس الذكر كالأنثى، ومنهم من قال: الله تعالى جسم مركَّب كهذه الأجسام، ونقل ابن أبي الحديد عدة آراء تصف الله تعالى أنه أمرد وفي رجليه نعلان من ذهب، وأن هناك قولٌ أن الناس تعرفه من ساقه، ونقل أن هناك من قال إنه يركب على الحمار¹، سبحانه وتعالى عن كل ما وصفوه به.

وذهب ابن أبي الحديد إلى تقسيم هذه الأقاويل، فجعل من قال إنه (جسم لا كالأجسام على معنى أنه بخلاف العرض الذي يستحيل أن يتوهم منه فعل ونفوا عنه معنى الجسمية، وإنما أطلقوا هذه اللفظة لمعنى أنه شئ لا كالأشياء وذات لا كالذوات فأمرهم سهل)²، وذلك كونهم لا يقصدون في عبارتهم حقيقة التجسيم، ولهذا هو استثناءهم، بما في ذلك هشام بن الحكم لأنه نُقل أنه لم يقل بالتجسيم المادي، وقد قيل إنه قال إن الله نور ولكن ليس كالأنوار المألوفة لدينا.

مما سبق يوجد مرونة عقلية عند المعتزلة تجاه الآخرين، وهم يبذلون جهدهم في التأويل للنصوص، بما يجعلهم ينزهون الله تعالى، ومن جانبٍ ثانٍ فإن تأويلهم يجعلهم لا ينظرون للمخالف على أنه كافر ما دام يحتمل تأويلاً لرأيه، كل هم المعتزلة ومنهم ابن أبي الحديد هو نفي أدنى مماثلة بين الله والمخلوقات، وبذلوا جهدهم في نفي التشبيه عنه تعالى من كل وجه، جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وحركة وفناء وتبدلاً وتأثراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، ورأوا أن هذا المنهج هو الذي يوصل إلى حقيقة التوحيد الخالص.

أما بالنسبة لمن نسب الأعضاء والجوارح لله، فإن المعتزلة وسائر المحققين من المتكلمين ينفون ذلك عنه، وقد عزوا ذلك إلى تأويلهم لآيات القرآن نحو وجوه ظاهر النص والمعنى ورفضوا تأويله، وبالتالي هم أطلقوا على الله نفس اليد في [لما خلقت بيدي] (ص، 75)، وقصدوا نفس الجنب في على [لما فرطت في جنب الله] (الزمر، 56).

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 294/3-295. بتصرف.

² المصدر نفسه، 295/3.

وللعلم يوجد ترابط في نفي ابن أبي الحديد للتجسيم، من خلال ما مر بنا شرحه في مبحث تنزيه الله عن الجهة والمكان، وذلك كون الجسم يحتاج لجهة يكون فيها، وبالتالي يلزم ذلك عنه كونه (عرضاً حالاً في المحل، فالذي تذهب إليه المعتزلة وأكثر المسلمين والفلاسفة نفي ذلك القول واستحالته عليه سبحانه لوجوب وجوده وكون كل حال في الأجسام ممكناً بل حادثاً)¹.

تحليلي الشخصي لما ذكره ابن أبي الحديد حول أقسام المجسمة، أن هناك كلاماً يشبه الأساطير حول الذات الإلهية، وهذه الأساطير تم خلطها مع نصوص قرآنية أو دينية، ولعلي فيما تصرفت به من نقلٍ لكلام ابن أبي الحديد لم أعطِ الصورة وضوحها، فالله تعالى عندهم له فرجٌ وبدون لحية، ويُحب المؤانسة والمجالسة والمحادثة، وبما أنه ذكر فلماذا لا يقابله إله أنثوي، وعلى هذا أستطيع القول أن هذه هي ثقافة من وصفهم ابن أبي الحديد بالعامية ومن لا نظر لهم، والأسطورة تقضي عندهم أن يكون لله طولٌ تُضرب له في مجيئه، وكذلك تُرفع له الأعلام، وهناك من قال إن لله امرأة يرى نفسه من خلالها، وأنه وفقاً لصورته في المرأة خلق آدم، وليس ذلك فحسب فالله يضحك حتى تبدو نواجذه، وأنه يجلس ويضع رجلاً على رجل، وأنه يستلقي على ظهره، وأنه يمرض وتزوره في مرضه الملائكة، وأنه ينزل ويصعد، وأنه غلام أمرد جميل الوجه، وهم يرون أن الملائكة حافين من حول العرش، أي أنها تقف عند رأسه تحرسه بالسيوف والأسلحة، وعلى ما يبدو أن التجسيم الحقيقي المتعلق بنظرة فلسفية وكلامية لم يقل به أحد على وجه الحقيقة في تلك المرحلة التاريخية، فمن التصق بالنصوص قالوا ليس كبقية الأجسام والأشياء، وحاولوا إثبات صفات اليمين والعينين وبقية الجوارح تفويضاً على ما جاءت عليه. وأما البقية فهي أقرب منها للأساطير من مدرسة التجسيم².

إن الفلاسفة متفقون مع غالبية محققي أهل الكلام في نفي الجسمية عن الله تعالى، فالفلاسفة قالوا عن ذات واجب الوجود: (غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره)³، رافضاً في ذلك وجود الأجزاء المركبة كونها سبباً لوجوده، وناقياً وجود مادة وصورة، وهذا معناه أن لا يكون له امتداد أو أن يكون جسماً، في حين أنَّ المتكلمين قالوا: (إنه تعالى لو كان جسماً، لوجب أن يكون قادراً بقدرة، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فكان يجب أن لا يصح منه فعل الأجسام)⁴، وقد يكون التلازم بين نفي الجسمية

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3/ 296.

² المصدر نفسه، 3/ 294-295. بتصرف.

³ الفارابي، أبو نصر محمد (2012) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق، ص 13.

⁴ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 221 . 223.

عن الله من خلال أن الأجسام لديها قدرة زائدة على ذاتها، والله قدرته عين ذاته عند المعتزلة، وبالتالي فهو ليس جسماً.

وفي المجمل، وبرغم قناعة الباحث أنه لا يوجد نزاع قوي بينه وبين الفلاسفة، وهذا لا يعني أنه لا يعارضهم في كثير من المسائل، إلا أن النمط العقلي الذي يسير عليه ابن أبي الحديد هو أقرب للأخذ بأدلة المتكلمين، والفرق بين الدليلين أن الفلاسفة نفوا الجسمية من خلال نفى الأجزاء والتركيب، بينما أهل الكلام نفوها من خلال أن الأجسام غير مستقلة في وجود قدرتها. ولو أردت المقارنة في هذه المسألة بين كلام الإمام علي وبقية الأقوال، لوجدت كلامه أقرب من أقوال الفلاسفة الذي نفوا عن الله التجزئة، والإمام علي قال: (وجزؤك تجزئة المجسمات بخواطرهم)¹، والعبرة توحى بوجود عدة أجزاء، وأن لكل جزء جوهر يشكل سبب وجوده، وأنه في قوامه يحتاج إلى بقية الأجزاء، وذلك كي يكون جسماً، وإذا كان جسماً صار له صورة، وصار ممكناً تخيله في الخواطر أيضاً، وليس فقط رؤيته، وكأن الإمام علي من خلال هذه العبارة كثف المعاني الفلسفية، فهو نفى عنه الرؤية والتجسيد وأثبت قصور العقل في تخيله وإدراكه.

واستدل ابن أبي الحديد على كون الله ليس جسماً من خلال قوله بعدم المشابهة، فالله (لا يشبه الأشياء ألبته؛ لأن ما عداه إما جسم أو عرض أو مجرد، فلو أشبه الجسم أو العرض لكان إما جسماً أو عرضاً، ضرورة تساوي المتشابهين المتماثلين في حقائقهما، ولو شابه غيره من المجردات، مع أن كل مجرد غير ممكن، لكان ممكناً، وليس واجب الوجود بممكن)².

وقام ابن أبي الحديد بضرب الأمثلة، فلو كان الله جسماً وإلهاً، فلماذا لا تكون بقية الأجسام آلهة، وهذا الدليل استدلل به بعض المتكلمين على نفى كون الله جسماً، وقد أشار إليه ابن أبي الحديد بقوله: (لو جاز أن يكون الباري جسماً، لجاز أن يكون القمر هو إله للعالم، لكن لا يجوز أن يكون القمر إله العالم، فلا يجوز أن يكون الباري جسماً. بيان الملازمة، أنه لو جاز أن يكون الباري سبحانه جسماً، لما كان بين الإلهية وبين الجسمية منافاة عقلية، وإذا لم يكن بينهما منافاة عقلية أمكن اجتماعهما، وإذا أمكن اجتماعهما جاز أن يكون القمر هو إله العالم؛ لأنه لا مانع من كونه إله العالم إلا كونه جسماً، يجوز عليه الحركة والأفول، ونقصان ضوئه تارة وامتلاؤه تارة أخرى، فإذا لم

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 6/144.

² المصدر نفسه، 9/479.

يكن ذلك منافاة للإلهية جاز أن يكون القمر إله العالم، وبيان الثاني إجماع المسلمين على كفر من أجاز كون القمر إله العالم، وإذا ثبتت الملازمة وثبتت المقدمة الثانية فقد تمت الدلالة¹.

وتحليلي لما سبق أن الاكتفاء عند ابن أبي الحديد بمثال القمر، لا يعني حصر القول في ذلك، بل هذا يشمل كل الأجسام، وبالتالي يفترض وجود تعدد للآلهة بمقدار تعدد الأجسام، وهذا معناه أن الكل صار واجب الوجود دون وجود الممكن، وفرضية وجود الموجودات على شكلين، إما واجب الوجود دون ممكنه، أو ممكن الوجود دون موجوده لا تصلح عقلاً، فوجب وجود واجب الوجود لتعليل وجود الممكن.

وفيما سبق ذكرت أن أدلة نفي المكان عن الله، يمكن الاستدلال بها على نفي الجسمية، حيث يوجد ترابط بين المسألتين، لذلك يصرح ابن أبي الحديد (بأنه مستحيل أن يكون الشيء الواحد في المكانين مقيماً وسائراً، وإنما تصح هذه القضية في الأجسام، لأن الجسم الواحد لا يكون في جهتين في وقت واحد، فأما ما ليس بجسم، وهو الباري سبحانه، فإنه في كل مكان، لا على معنى أن ذاته ليست مكانية، وإنما المراد علمه وإحاطته ونفوذه حكمه وقضائه وقدره)².

وأخيراً وفي معرض استدلالاته، يأخذ ابن أبي الحديد بدليل ذو مصطلحات فلسفية، رغم أنه ينتمي لمدرسة المتكلمين، فهو يشير باختصار إلى دليل الفلاسفة القائم على أن (الجسم مركّب، وكل مركّب ممكن، وواجب الوجود ليس بممكن)³.

وبالمجمل أراد ابن أبي الحديد الإشارة إلى أن الأجسام متماثلة، وإذا كانت متماثلة صحّ على كل منها ما صحّ على الآخر، فلو كان لله شبيهة منها، أي لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً مثلها، أو بالعكس تماماً وهو أن تكون الأجسام قديمة مثله، وكلا الافتراضين لا يقبلهما العقل. وبالتالي يسقط عقلاً القول بالجسمية.

ومن المهم الإشارة لما ذكره ابن أبي الحديد، في معرض شرحه كلام الإمام علي: الرادع أناسي الأبصار عن أن تتاله أو تدركه، حيث قال فيه: (تقديره الرادع أناسي الأبصار أن تنال أنوار جلالته، فإن قلت أنتثبتون له تعالى أنواراً يمكن أن تدركها الأبصار، وهل هذا إلا قول بالتجسيم؟ قلت: كلا لا

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 6 / 145.

² المصدر نفسه، 3 / 277.

³ المصدر نفسه، 1 / 24.

تجسيم في ذلك، فكما أنّ له عرشاً وكرسيّاً وليس بجسم، فكذلك أنوار عظيمة فوق العرش، وليس بجسم، فكيف تنكر الأنوار وقد نطق الكتاب العزيز بها في غير موضع¹.

والحقيقة أنّ المثال الذي ضربه ابن أبي الحديد، لا تجده مقصوراً فقط في كلام الإمام علي، بل أشباه ذلك موجود في القرآن، والأحاديث، وأقوالنا التي نعبر بها، دون أن نقصد المعنى الخارجي للكلمة، وامثلة ذلك من الواقع كثيرة، وأقرب مثال لهذه القضية كونها متعلقة بكلمة النور، هي ما نستخدمه على صفحات التواصل الاجتماعي من عبارات "منورين الشباب" و"منور"، وبالتالي لا يكون هناك قصد أنّ هناك نوراً مجسماً.

وعندما يتعرّض ابن أبي الحديد لشرح كلام الإمام علي: بعيداً منها - قاصداً الأشياء - غير مباين، يذهب إلى القول بأنّ الله (قريب من الأشياء غير ملامس لها، لأنه ليس بجسم، وإنما قربه منها علمه بها، كما قال تعالى ما يمون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، أما قوله بعيد منها غير مباين لها لأنه ليس بجسم، فلا يطلق عليه البيئونة، وبُعدّه منها هو عبارة عن انتفاء اجتماعه معها، وذلك كما يصدق على البعيد بالوضع، يصدق أفضل الصدق على البعيد بالذات، الذي لا يصح الوضع والأين أصلاً عليه)².

وتحليلي هنا أنّ الإمام علي يكتف المعاني في أقل الكلمات، إذ قال عن الله تعالى أنه قريب من الأشياء غير ملامس، بعيداً منها غير مباين، وللوهلة الأولى قد يبدو كلام الإمام علي في غير ما يقبله العقل ويُقرّه، إذ أنّ كل قريب هو أقرب للملامسة، وكل بعيد هو أقرب للمباينة والافتراق، وتحليل كلماته أقول الملامسة تتطلب أمرين هما الإدراك والمادة، وقد اثبت الإمام علي بكلمة الملامسة صفة الادراك لله، وحين نفى الملامسة عنه، يكون قد نفى عنه المادة، فلو اجتمع له الادراك والمادة لجاز له أن يلمس، وهذا فهم عميقٌ دلنا عليه الإمام علي في نفي الجسمية عن الله تعالى.

وحتى تكتمل الصورة، فعبارته الثانية كانت بعيداً غير مُباين، وهذا عقلياً قد يبدو لا يصح، كون كل بعيد لا بد وأن يكون مفارقاً ومبايناً، ولكن هذا لا يصح بذات الله، لأنّ الذي يباين ويفترق هو من كان صفته جسماً، ويصح عقلاً افتراق الأجسام، ولأنّ الله ليس جسماً فكيف نثبت له المباينة والافتراق إذا قلنا بابتعاده مجازاً، وحتى كلمات البعد والقرب تصبح كلمات غير حقيقية المعنى، بل إن القصد منها

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 6 / 140.

² المصدر نفسه، 10 / 225.

التقريب لإفهامنا شئ من حقيقة من حقيقة الله. وهنا تظهر حقيقة أن تنزيه الله يجب ان تُفهم بصورة شاملة كاملة، تشمل الزمان والمكان والجسمية والوحدانية والصفات، ولا يجوز التجزئة فيها بأن ننزهه عن جانبٍ دون جانب.

مذهبُ ابن أبي الحديد ينفي الجسمية، وتبعاً لها ينفي الجوارح والأعضاء عن الله، وهو يؤكد أن الذي (يذهب إليه المعتزلة وسائر المحققين من المتكلمين نفي ذلك عنه)¹، وقد تأولوا الآيات القرآنية، وحاولوا تحميلها وجوه ومعانٍ جائزة في اللغة العربية، ويذهب ابن أبي الحديد إلى ذكر عدة آراء كلامية تناولت مسألة الجسمية، منها موقف الكرامية التي أطلقت عليه سبحانه (لفظ اليمين والوجه، وقالوا: لا نتجاوز الإطلاق، ولا نفسّر ذلك، ولا نتأوله، وإنما نقتصر على إطلاق ما ورد به النص)²، والحقيقة أنهم قصدوا بذلك أن حقيقة النص تُجسم، فالكرامية فرقة تُنسب لمحمد بن كرام(ت255هـ)، وقد قيل أنه دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أن له حد ونهاية، وقد ذكر أن الله تعالى مماسٌ لعرشه³.

وانتقل ابن أبي الحديد بعد ذلك إلى موقف الأشعري الذي قال عنه أنه أثبت اليمين صفةً قائمة بالبارئ سبحانه، وكذلك الوجه من غير تجسيم، والحقيقة أن ابن أبي الحديد يذكر مواقف الفرق دون تفصيل، ويمر عليها مرور الكرام، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى كون كتاب نهج البلاغة ليس كتاب نظر وكلام، والحقيقة أن الأشاعرة كانوا يخالفون بعضهم في بعض المسائل المتعلقة بالتأويل، إذ أنهم قبلوا بالتأويل فيما يحتمل تأويله من الآيات والأحاديث، حيث نُقل عن علمائهم قولهم: (وزعم بعض أصحابنا أن اليمين صفتان لله سبحانه وتعالى، وقال القلانسي هما صفة واحدة، وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة، وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل وذلك صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة على كل شئ)⁴. وليس هذا فحسب بل وجدت من ادعى خطأ الوقوف على حدود النص فقط وقال: (والذي يصح عندنا حمل اليمين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود)⁵، وهو بذلك فسر سفينة نوح وهي تجري بأعيننا، ليس المراد منها العين المجردة، وفسر وجه

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 295/3.

² المصدر نفسه.

³ البغدادي، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص 215-216.

⁴ البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (1928) أصول الدين، استانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون، ط1، ص111.

⁵ الجويني، الإرشاد، مصدر سابق، ص137.

الله بوجوده، وأن ما يفعله المرء ابتغاء وجه الله، لا يقصد به إلا الامتثال لأمر الله . وقد يستنتج من كلام الجويني أن هناك أصحاباً له من الأشاعرة، لا يقبلون تأويل الصفات إلا في الحدود الضيقة، ولهذا انتقدهم قائلاً: (ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجئ والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر، فإن ساع تأويلها فيما يتفق عليه، لم يعد أيضاً التأويل فيما ذكرناه)¹.

إن الفرق بين الكرامية وموقف الأشعري، كان في إثبات النص كما هو لفظاً عند الكرامية، والتزام تجسيم المعبود، أما عند الأشعري فتمثل في إثبات الصفات كاليدنين والعينين والوجه ولكن دون تكيف أو تشبيه أو تأويل، ولتوضيح موقف الأشاعرة أكثر، أقول لهم قولان يقبلان بهما هما (التأويل أو التفويض مع اعتقاد التنزيه)²، وهم يقصدون بالتفويض إما تفويض العين واليد مثلاً إلى الله، أو إثبات معناها كصفات ذاتية وتفويض معناها إلى الله.

أما الرأي الثالث الذي تطرق ابن أبي الحديد إليه، فهو المجسمة على المعنى الحقيقي لكلمة التجسيم، دون أن يحتمل كلامها تأويل، أو إثبات للصفات دون كيفية، حيث قالت بوضوح: (إنَّ الله تعالى يدين، هما عضوان له، وكذلك الوجه والعين، وأثبتوا له رجلين قد فضلنا عن عرشه، وساقين يكشف عنهما يوم القيامة، وقَدَمًا يضعها في جهنم فتمتلئ، وأثبتوا له ذلك معنى لا لفظاً، وحقيقة لا مجازاً)³. والحقيقة أن ابن أبي الحديد لم يُشخص لنا تشخيصاً وافياً، من قصدهم بالمُجَسِّمة، حيث أنه ذكر عدة أسماء تباينت الآراء حولهم، وحول فهمهم وقصدهم لقضية التجسيم، وكونه ردَّ القول في ذلك للعوام كما قال، فقد وجدت في كلامه الضبابية وعدم الوضوح.

والملاحظة القيمة التي تطرق إليها ابن أبي الحديد هنا، هي إشارته لموقف الإمام أحمد بن حنبل، حيث تسود فكرة عامة بين الناس، أن أصل التجسيد بدأت من عنده، وابن أبي الحديد ينفي عنه ذلك، حيث قال: (فأما أحمد بن حنبل فلم يثبت عنه تشبيه ولا تجسيم أصلاً، وإنما كان يقول بترك التأويل

¹ المصدر نفسه ، ص138-139.

² فودة، سعيد عبد اللطيف (2004) الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم، الأردن: عمان، دار الرازي، ط1، ص63.

³ ابن أبي الحديد، شرح نج البلاغة، ص296.

فقط، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ آل عمران: 7، وأكثر المحققين من أصحابه على هذا القول¹.

هذا وقد أشار الإمام الغزالي إلى أن الإمام أحمد قد أخذ بمنهج التأويل في ثلاثة أحاديث، (أحدهما قوله ص " الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، والثاني قوله ص "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"، والثالث قوله ص " إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين"². والعبرة فيما نقله الغزالي هي أننا مضطرون للتأويل اضطراراً، لأن ظاهر النصوص قد يناقض صريح العقل، وأن من يرفض التأويل ما هو إلا مصرّ ومكابّر في رأيه دون دليل.

في النهاية لا بد من القول: إنّ الذين نفوا الأعضاء والجوارح عن الله تعالى، إنما كانوا يؤولون ما ورد في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَيَّ﴾ [ص: 75]، وقوله سبحانه: ﴿عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 56]، وذلك تنزيهاً لله عن الجسمية، وإخلاصاً في تمام توحيده، ومن تمام الوجدانية تنزيه الله عن الألوان والأطعمة والأشكال كونها تابعة لمعاني الجسمية، وعلى ذلك يصدق تنزيه الله عن الكيفيات، حيث يقول الإمام علي (ما وحّده من كيّفه)، وفهم ابن أبي الحديد لتنزيه الله عن التكيف، جاء من رؤيته (إن من جعله مكيفاً جعله ذا هيئة وشكل، أو لون وضوء، ومتى كان كذلك كان جسماً ولم يكن واحداً، لأن كل جسم قابل للانقسام، والواحد حقاً لا يقبل الانقسام)³، وتحليلي هنا أن ابن أبي الحديد قد أحيا معاني عظيمة لكلمات قليلة للإمام علي، استمدّها من عبارته السابقة، حيث عرف جعل الشئ مكيفاً أولاً بالهيئة والشكل أو اللون والضوء، وكون ذلك من أعراض الجسم قال ذلك لا يصح في الأجسام، ومن حقيقة واقع الأجسام وتكوينها، استدل على أنها غير واحدة وقابلة للتجزئة والانقسام، ومنها استدل على وحدانية المبدأ الأول، كونه لا يقبل الانقسام.

هذا وقد صرح ابن أبي الحديد إلى أنه لم يقل أحد (من العقلاء قاطبة بأن الله تعالى مثلون، وإنما ذهب قوم من أهل التشبيه والتجسيم إلى أنه نور، فإذا أبصرته العيون وأدركته أبصرت شخصاً نورانياً مضيئاً)⁴، وربما ذهب أولئك إلى هذا الفهم كون الله تعالى وصف نفسه بأنه نور السماوات والأرض،

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3 / 296.

² الغزالي، أبو حامد محمد (1993) في فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، تعليق: بيجو، محمود، ط1، ص 42-43.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 13/203-204.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3/297.

والحقيقة أن اسقاط المعنى الحقيقي للكلمة يُجسد الله نوراً، وهذا ما يرفضه ابن أبي الحديد، وبالتالي يذهب إلى التأويل في ذلك، والحقيقة أن التأويل فرض نفسه بقوة العقل، فالتوقف على ظاهر النص إماتة لمعناه، والتأويل ثابت في القرآن بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ [آل عمران: 7]، ويستدل ابن أبي الحديد بما روي عن ابن عباس (أنه تأول آية من الكتاب الكريم، فقال قائل من الصحابة وما يعلم تأويله إلا الله، فقال ابن عباس والراسخون في العلم، وأنا من جملة الراسخين)¹.

والنتيجة المهمة التي يمكن التوصل إليها، أنه إذا حاول العقل تأويل ما يصح تأويله، فإن في ذلك ما يعارض ما جاء به القرآن والسنة، ورفعاً لكل تناقض في الظاهر، وبه صيانة لكلام الحكيم سبحانه عن التهافت والتعارض. ومما انتهى إليه ابن أبي الحديد أن الله غير متناه، لأنه ليس له امتداد وأطراف الأجسام، والأجسام متناهية، وبالتالي التناهي لا يصدق عليه، كما لا يصدق عليه الشهوة والنفار والاعتداء والنمو والتعب والألم واللذة، فكلها من صفات الأجساد وصفات ممكن الوجود. وهذه صفات القادر بقدرة الله قادر لذاته. وتعقيباً على ما سبق في هذا الفصل أقول إنني وجدت عقلي أمام مدرسة لتنزيه الله، أستطيع أن أصفها في فلسفتها، أنها متكاملة مترابطة في اتجاهات طرحها، وأنها سخرت جُل عقلها لتنزيه الله من كل الوجوه، وأن كل جهدها العقلي تكثف وتركز وصب في نهاية الأمر نحو معنى الوحدانية.

المبحث الرابع: تنزيه الله عن الحلول والاتحاد

الجرجاني في تعريفاته، عرّف مفهوم الاتحاد على أنه تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً، وأما مفهوم الحلول عنده فهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر وهو حلول جوارى، بينما الحلول السرياني فهو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر².

وبرغم التصور الأول الذي يفرق بين الاتحاد والحلول، من حيث أن الاتحاد لا يُذيب الذاتين في وحدتهما، ويُبقي مجالاً لانفكاك كل واحدٍ منهما عن الآخر، بعكس حقيقة الحلول أو الذوبان التام، إلا أن هناك تفريقاً ثانياً بينهما، يقوم على أساس أن الاتحاد يعني (اندماج الطبيعة الإنسانية في الطبيعة

¹ المصدر نفسه، 141/6.

² أنظر الجرجاني، تعريفات.

الإلهية حتى تصبح حقيقة واحدة. وإذا كانت الذات الإنسانية هي التي تصعد إلى الذات الإلهية وتندمج فيها، ففي حالة الحلول يحدث العكس، تنزل الذات الإلهية لتحلّ في المخلوق، ويصبغا حقيقة واحدة¹، وهذا يعني أن عملية الاتحاد صاعدة، بينما عملية الحلول نازلة، وأن الالتقاء أو الاندماج يكون بين طبيعتين مختلفتين، إنسانية وإلهية.

تناول ابن أبي الحديد هذه المسألة من خلال استعراضه لآراء بعض فِرَق النصارى، فيقول: (وذهبت النسطورية من النصارى إلى حلول الكلمة في بدن عيسى عليه السلام كحلول السواد في الجسم، أما اليعقوبية من النصارى فلا تثبت الحلول، وإنما تثبت الاتحاد بين الجوهر الإلهي والجوهر الجسماني، وهو أشدُّ بُعداً من الحلول)².

إن النسطورية عند ابن أبي الحديد، هي فرقة مسيحية تؤمن بالحلول التام، أو السرياني بحيث أنا نحصل على ذات واحدة، تكونت من الناسوت واللاهوت ولم يعد بإمكاننا أن نجد إلّا ذاتاً واحدة، وهي تشكيلة جديدة طرأت على الواقع ولم تكن موجودة من قبل، ولا أدري إن كان بالإمكان بعد أن تمت عملية الحلول، إرجاع كل ذات على ما كانت عليه أم لا؟. فما كان يميز كل ذات عن الذات الأخرى قبل عملية الحلول تلاشى، ويصعب إعادته إلى ما كان عليه، وبنفس الوقت لا أدري من لديه القدرة في حالة الحلول؟ هل الذات اللاهوتية أم الذات الناسوتية؟ وأي افتراض لأي منهما يرفضه العقل لعدم بقاء كل ذات على ما كانت عليه. وأيضاً كون الحلول عملية نازلة من اللاهوت إلى الناسوت، وأن اللاهوت هو الفاعل الذي نزل كما فهمت، فإن السؤال هو: هل يبقى لللاهوت النازل أي فعل بعد أن تنازل عن ذاته وحل في الناسوت، وبالتالي تنازل عن صفاته اللاهوتية. واكتسب صفات جديدة ليس لها صلة باستقلالية صفاته القديمة.

أما بالنسبة لفرقة اليعقوبية فهي تقول بالاتحاد بين الناسوت واللاهوت دون أن يفقد أي منهما صفاته الذاتية، وسؤالي هنا هل الاتحاد بينهما يعني المساواة، إن قلنا ذلك أثبتنا وجود إلهين، فلا فرق بينهما إلا في حقيقة اختلافهما في ما يميز بينهما في الحقيقة الوجود الناسوتي والإلهي، ولكن في حقيقة الفعل فكلاهما إله، وهذا لا يقبله الفلاسفة وأهل الكلام الذين يقولون بوجود واجب للوجود، منفرد بوجدانيته، أما إذا ذهبنا مذهب المتصوفة، الذين يعيشون حالة نفسية من الغياب عن الواقع، ويدّعون

¹ الطويل، توفيق (1985) في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 87، ص 168.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3 / 297.

ذلك، لا بمعنى الاتحاد الحقيقي، بل بمعنى الاتحاد المعنوي، في أن المتصوف لا يرى نفسه إلا وهي تمثل حقيقة الله بالحق، على المعنى المجازي، وأنه في واقعه لا يقول إنه إله ثانٍ، فإن المسألة هنا تختلف عن الاتحاد بين جوهرين حقيقيين.

ولتوضيح الفرق يشرح ابن أبي الحديد قول اليعقوبية بالاتحاد، بقوله: (إنهم يرون أن الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام فصارت جوهرًا من جوهرين، أحدهما إلهي والآخر جسماني)¹، وحسب رأيي أنه يستحيل على الأجسام أن تتلاشى صفاتها المادية، كي تنتهيًا للاتحاد مع ذات الله، كون الإنسان مركب من المادة والروح، وباتحادهما معًا يوجد الإنسان، وبالمقابل يستحيل أن يحل واجب الوجود في الإنسان أو في الطبيعة، لأن من صفات ممكن الوجود الزوال والانتها، فكيف يحل من كانت صفته البقاء، فيمن كانت صفته الزوال؟!.

أما بالنسبة لظهور فكرة الاتحاد والحلول عند الفرق الإسلامية، فقد أشار ابن أبي الحديد أن ذلك ظهر على يد من غالوا في أمير المؤمنين علي عندما قالوا: (أنه تعالى قد حلّ في بدن أمير المؤمنين، واتبعهم على هذه المقالة قوم من الصوفية كالحلاجية والبسطامية)².

وقبل أن أشرح قصد ابن أبي الحديد حول أتباع الصوفية الحلاجية والبسطامية، لا بد من القول أن ابن أبي الحديد قد أطلق عبارة الغلاة في الإمام علي، دون شرح كافٍ لهم، ولكنه في موضع آخر من النهج يقول: (فقد غلت فيه غلاة كثيرة العدد منتشرة في الدنيا يعتقدون فيه ما يعتقد النصارى في ابن مريم)³، وهو في هذا السياق يقدم تعليلاً شخصياً لما ذهب إليه الغلاة من القول بحلول جزء إلهي في بدن الإمام علي، مؤداه: (ما شاهد الناس من معجزاته وأحواله المنافية لقوى البشر)⁴، ومن هذا التعليل أستنتج أن ابن أبي الحديد، كان يؤمن بميزات خاصة كان يتمتع بها الإمام علي دون غيره، ولكنه بنفس الوقت لا يعتبر هذه الصفات الذاتية في الإمام علي، على أنها صفات ذات جوهر إلهي، بل هي من منح وكرامات الله تعالى للإمام علي، وأن العلم الذي حازه، ما هو إلا من علم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3 / 297.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، 18/291.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5 / 425.

وبالعودة إلى ما ذكره في مسألة الاتحاد والحلول، حيث أرجعها إلى الصوفية التابعة للبسطامية والحلاجية، فقد قصد بالبسطامية أتباع أبو اليزيد البسطامي "ت260هـ"، وهو (صاحب نظرية الفناء التي أدت إلى القول بنظرية الاتحاد)¹، وهو يقصد بالفناء الحالة الروحية التي يصل إليها الصوفي، فيفقد فيها الشعور بذاته ووجوده، وهذه الحالة توصله إلى اتحاد الناسوت باللاهوت، أي الطبيعة الانسانية بالطبيعة الإلهية.

أما الحلاجية فقصد بها أتباع الحسين بن منصور الحلاج "ت309هـ"، وهو (صاحب نظرية الحلول)²، وهي تعني حلول الله في مخلوقاته كحقيقة واحدة، وإن أمكن إجراء مقابلة، فكما يوجد عند المسيحيين النسطورية التي قالت بالحلول، يوجد عند المسلمين الحلاجية، وكما عندهم اليعقوبية التي قالت بالاتحاد، يوجد عند المسلمين البسطامية، مع فوارق مهمة بينهما في النظر للاتحاد والحلول، هل هو حقيقي أم روحاني؟.

ويرادوني هذا التساؤل وهو بما أن واجب الوجود مستغن بذاته، منفي عنه الحاجة لغيره، فلماذا نفترض فيه القابلية للاتحاد بغيره، أو الحلول بغيره؟؟!!، هذا ما يرفضه الفلاسفة وأهل الكلام، وينزهونه عن الحاجة والافتقار للغير، مع جواز ذلك لممكن الوجود، مع استحالاته للاتحاد أو الحلول مع المبدأ الأول، فهو مفتقر له في وجوده، لا في الحلول والاتحاد معه تعالى، وهذا ما أكدته ابن أبي الحديد (إن الذي يذهب إليه أصحابه المعتزلة وأكثر المسلمين والفلاسفة، نفي ذلك القول باستحالاته عليه سبحانه)³.

والحقيقة أن الحلول يلزمه حيّز حتى يحل فيه، والذي يتحيز هو الجسم، فمن لم يتصف بالجسمية فكيف سيتحيز ويتحقق فيه معنى الحلول، وهذا يدل على نفي حلوله سبحانه في جسد الانسان، وما يصح عليه الحلول أيضاً هو ما كان حادثاً وممكناً، وواجب الوجود منزّه عن ذلك.

وبنفس الوقت فالاتحاد لا يتم إلا بين ما كانت صفاته تتصف بالجسمية، والعقل يرفض وجود اتحاد بين طبيعتين تقبل أحدهما الاتحاد كونها متصفة بالجسمية، بينما الثانية لا تقبل الاتحاد كون الوحدانية تجب لها من جميع الجوانب، ولا يليق بها الاتحاد مع غيرها، وهي غير مفتقرة لذلك.

¹ الطويل، توفيق (1985) في تراثنا العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 158.

² المصدر نفسه.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3 / 297.

ويستدل ابن أبي الحديد أيضاً، على استحالة حلوله سبحانه في الأجسام، بقوله: (لو صحَّ أن يحل فيها لم يُعَقَّل منفرداً بنفسه أبداً، كما أنَّ السواد كونه غير حال في الجسم؛ لأنه لو يُعَقَّل غير حال في الجسم لم يكن سواداً، ولا يجوز أن يكون الله تعالى حالاً أبداً، ولا أن يلاقي الجسم، إذ ذلك يستلزم قديم الأجسام، وقد ثبت أنها حادثة)¹، وأنا أفهم من دليل ابن أبي الحديد، أنه لو جاز لواجب الوجود أن يكون حالاً في أي محل، لاستحالت عليه الوجدانية الذاتية، لأن من مستلزمات وجوده الاتحاد أو الحلول بغيره، ولو كان كذلك لما سمعنا بواجب الوجود الذي هو المبدأ الأول، المنفرد والذي عنه نشأ كل شيء.

وأخيراً، ومثلما رفضت غالبية الفرق الإسلامية مسألة الاتحاد والحلول، فقد رفضت ذلك الفلاسفة أيضاً، مع ملاحظة أن الفارابي قال بنظرية الاتصال أو السعادة، وهي تعني في مراحلها الأولى (تأمل وروية وذكر، وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلى بعض ما عقله أولاً)²، وبعد المرحلة العقلية تأتي المرحلة الروحية للوصول لعالم النور والبهاء، وتحقيق السعادة الحقيقية، وهذا بعكس ما ذهب إليه أهل التصوف حين اعتبروا أن الوصول للحقيقة يكون عبر مسلك الذوق والرياضة الروحية، وفي النهاية فإن الاتصال عند الفارابي هو مجرد اتصال بين الإنسان وخالقه دون أن يكون هناك امتزاج أحدهما بالآخر أو حلولهما معاً.

وملاحظتي الأخيرة، وهي أنه رغم اتفاق غالبية أهل الكلام والفلاسفة، على رفض القول بالحلول والاتحاد، لكن كان الأجدد بابن أبي الحديد أن يتأول لأهل الصوفية مقصدهم في ذلك، وبالذات أن مدرسته التي ينتمي إليها ترجح التأويل في كثير من المسائل العقائدية، وحتى في غير الأمور العقائدية كموقف ابن أبي الحديد من موقف الإمام علي تجاه قضية الإمامة. حيث ذهب فيها إلى تأويل النصوص، فلماذا لم يذهب إلى تأويل رؤية البسطامي والحلاج في هذه المسألة المطروحة، وبالذات أن حالة الفناء التي يعيشها الصوفي، تختلف عن حالة الصحو التي يعود إليها.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5 / 475.

² الفارابي، آراء أهل المدينة، مصدر سابق، ص 61.

الفصل الرابع

مقارنة لآراء ابن أبي الحديد بين الفلاسفة والمتكلمين.

يشمل هذا الفصل مقارنة تحليلية لأهم الآراء الكلامية لابن أبي الحديد، مع أبرز مواقف الفلاسفة والمتكلمين، وسأحاول من خلال هذه المقارنة التطرق لأهم القضايا التي كانت مثار اتفاق أو خلاف بين الفريقين، مع المرور على بعض المسائل التي خالف فيها الإمام الغزالي آراء الفلاسفة، ومقارنة ذلك بمواقف ابن أبي الحديد الكلامية، لنرى أوجه الاتفاق والخلاف فيما بينهما، وسأقسم الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسية هي:

المبحث الأول: مسألة اثبات وجود واجب الوجود.

المبحث الثاني: موقف ابن أبي الحديد من صفات الله وعلاقتها بذاته تعالى.

المبحث الثالث: مقارنة تحليلية لمواقف ابن أبي الحديد الكلامية من العلة الأولى وعلاقتها بالمادة.

المبحث الأول: مسألة إثبات وجود واجب الوجود:

أريد أن أنوه قبل الخوض في هذه المسألة، إلى وجود تباينات فلسفية تجاه مسألة إثبات وجود الله، ففي حين ذهب الفلاسفة الدهريون إلى نفي وجوده، وآمنوا بدهرية المادة كمسبب للأشياء، ذهب الفلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين إلى القول بوجود مسبب أول، وقد وافقهم القول أبرز الفلاسفة في الإسلام، كالكندي والفارابي وابن سينا ويحيى بن عدي وابن رشد، وأما المتكلمون فقد نهضوا بالأساس للدفاع عن عقيدة التوحيد، وقد تباينت آراء الفلاسفة على مدار التاريخ حول هذه المسألة، فمنهم من اعتبر أن مسألة وجود الله يمكن إثباتها بالعقل، ومنهم من اعتبرها مسألة ميتافيزيقية لا علاقة للعقل بها، فالعقل متعلق عمله بالمحسوسات، وأن المسألة لا تعدو كونها قضية تسليمية.

وحين نرى كيف تطرق لها ابن أبي الحديد، نجده قد عقب على كلام الإمام علي في بداية خطبته (الحمد لله الدال على وجوده بخلقه) حيث شرح ذلك ابن أبي الحديد من خلال استعراضه لأبحاث متعلقة في وجود الله وإثبات أن للوجود خالقاً، حيث ذكر طريقتين يتم من خلالهما الدلالة على وجود الله، (أحدهما الطريقة المذكورة في هذا الفصل، وهي طريقة المتكلمين، وهي اثبات أن الأجسام محدثة ولا بد للمحدث من محدث، والثانية إثبات وجوده تعالى من النظر في نفس الوجود، وذلك لأن الوجود ينقسم بالاعتبار الأول إلى قسمين واجب وممكن، وكل ممكن لا بد أن ينتهي إلى الواجب، لأن طبيعة الممكن يمتنع من أن يستقل بنفسه في قوامه، فلا بد من واجب تستند إليه وذلك الواجب الوجود الضروري الذي لا بد منه هو الله تعالى)¹.

مما سبق فإن ابن أبي الحديد قد استشهد بما يسمى بدليل الحدوث عند المتكلمين، وقد أوجزه ابن رشد "ت 595هـ" في ثلاث مقدمات كأصول لهذا الدليل، (إحداها أن الجواهر لا تتعزى من الأعراض، أي لا تخلو منها، والثانية أن جميع الأعراض محدثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث)².

وإذا كانت طريقة المتكلمين للاستدلال على وجود الله هي بأفعاله، كما يقول ابن أبي الحديد، فإنه في معرض إشارته إلى دليل الحدوث، يؤكد ما قاله المتكلمون من أن (كل ما لا يعلم بالبدئية ولا بالحس، فإنما يعلم بآثاره الصادرة عنه، والبارئ تعالى كذلك، فالطريق إليه ليس إلا أفعاله، فاستدلوا

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 442/9.

² ابن رشد (1964) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت، مصدر سابق، ص 137-141.

عليه بالعالم، وقالوا تارة العالم محدث، وكل محدث له محدث، وقالوا تارة أخرى العالم ممكن، فله مؤثر¹.

وقد يعتبر دليل الحدوث من الأدلة العقلية البرهانية على وجود الله تعالى، وهو دليل تتفق عليه الفرق الكلامية، وبالذات المعتزلة والأشاعرة، وقد اعتبره الإمام الغزالي "505هـ" من الأدلة البرهانية، وذلك من خلال إirاده لهذا البرهان العقلي في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، حيث أجمله في ثلاث مقدمات هي:

(المقدمة الكبرى: كل حادث له سبب.

المقدمة الصغرى: العالم حادث.

النتيجة: العالم له سبب.

ونعني بالعالم: كل موجود سوى الله تعالى.

ونعني بالموجود سوى الله تعالى: الأجسام كلها وأعراضها)².

تحليلي لهذا الدليل أنه يذهب باتجاه قطع سلسلة العلل في وجود الحوادث إلى العلة الأولى التي لا علة قبلها، وأنه يريد أن يثبت أن للحدوث بداية ينقطع عندها تسلسل الحوادث، ولكن هذا الدليل للمتكلمين الذي يعتمد على وجود العلة الأولى لا يتطرق إلى صفات السبب الأول، وهو يذكره كمسبب فقط، وهو قد يحتاج إلى أدلة منطقية أخرى لإعطاء صفات تخص المسبب الأول أو العلة الأولى، وفي المجمل قد يعتبر هذا الدليل دليلاً عقلياً معتبراً على وجود نقطة لبداية الوجود، وقد أخذ برهان الحدوث للمتكلمين قوته مع القول بنظرية الانفجار الكوني العظيم التي قالت إن للكون بداية.

أما بالنسبة لاستدلال الفلاسفة القائم على وجود الواجب لذاته، فأول من قال به ابن سينا وسمي ببرهان الصديقين، وهو دليل لربما يفسر وجود العالم بشرط وجود غيره، حيث اعتبر الفلاسفة أن العالم مفتقر ممكن في ذاته، وهو يحتاج إلى مسبب وجوده، وأن هذا المسبب ليس بممكن الوجود، بل هو ضروري

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 293/3.

² الغزالي، محمد بن محمد الو حامد (2003) الاقتصاد في الاعتقاد، لبنان: بيروت، ت: إنصاف رمضان، ط1، ص46.

الوجود في ذاته لذاته، وسموه بواجب الوجود الذي لا يفتقر لغيره. وإلى هذا الفهم أشار ذهب ابن سينا بقوله: (لا شك أن هناك وجوداً، وكل وجود، فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً صح وجود الواجب وهو المطلوب أما إذا كان ممكناً فلا بد أن ينتهي إلى واجب الوجود)¹، مع ملاحظة تستحق الذكر، وهي أن ابن سينا يعتبر أن فلسفته التي يستدل بها على وجود الله تعالى من خلال وجود الله هي (أعلى وأشرف لأنه لم يحتج فيها إلى الاحتجاج بأمر خارج عن ذاته)²، ولتوضيح ذلك أقول إن منطق المتكلمين عامة هو الاستدلال على العلة بالمعلول، أي على الخالق بالعالم، وهذا يسمى الدليل الكوزومولوجي، وذلك بخلاف الفلاسفة الذين يجعلون الإلهيات قبل الطبيعيات، لانهم يستدلون على وجود الله بالدليل الأنطولوجي، فالفلاسفة انتقلوا من ممكن الوجود الذي لا يقوم بذاته، إلى الحديث عن واجب الوجود القائم بذاته. والحقيقة يصعب علي تعقل أنه يمكن الاستدلال على واجب الوجود بذاته مباشرة، دون المرور بممكن الوجود.

وأرى أن ابن أبي الحديد وكذلك المتكلمين قد استخدموا في كلامهم مصطلحي واجب الوجود وممكن الوجود، ولكنهم لم يعنوا بذلك إلا وجود واجب الوجود الذي صدر عنه العالم باختياره وإرادته وعلمه، وهم في ذلك يتفقون مع الفلاسفة أن للعالم صانعاً، ولكنهم في تفاصيل الاستدلال يختلفون مع الفلاسفة، فابن أبي الحديد وهو يتحدث عن واجب الوجود، يقصد به واجب الوجود الذي (ذاته لا تقبل العدم، ويستحيل الجمع بين قولنا هذه الذات محدثة، أي كانت معدومة، وهي في حقيقتها لا تقبل العدم)³، أي أن ابن أبي الحديد يقبل العدم على الأشياء مع قبولها للوجود، وهذا يعني عند ابن أبي الحديد أن هناك بداية لخلق الأشياء زمنياً، ولهذا صارت الأشياء محدثة، وبما أنها كذلك فوجودها غير ملازم لوجود واجب الوجود كتلازم وجود شعاع الشمس بالشمس، وهي بالتالي تختلف عن ذات واجب الوجود الذي لا تقبل ذاته العدم، وعلى ما يبدو هنا فإن ابن أبي الحديد حاول تطويع دليل ابن سينا كي يتلائم مع علم الكلام الإسلامي، فالعدم لا يقول به ابن سينا أو أرسطو، والحقيقة أن الفلاسفة في مجملهم يقولون: (العالم مفعول " أي: صادر عن " فاعل فعلة ملازم له، وهو قديم بقديم الفاعل)⁴، وهذا يعني القول بقديم العالم لا عدمه، وهذا لا ينفي عن الفلاسفة القول بصدور العالم عن واجب

¹ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ص 134. www.al-mostafa.com

² المصدر نفسه.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 478/9-479.

⁴ فودة، سعيد(2016) الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، منشورات الأصيلين، ط1، ص181.

الوجود، إلا أنه ينفي وجود صفة الصانع المختار عن واجب الوجود، وهذا ما لا يقره المعتزلة ومنهم ابن أبي الحديد، وكذلك لا يقره المتكلمون، فقد أوجبوا بقولهم (بأن الله فاعل مختار، ان العالم محدث عن عدم، وليس دائم الوجود في الماضي، ولا هو مساوق لوجود الواجب)¹.

وكونهم يقولون بأزلية العالم وقدمه، فإنهم يقولون بأبدية بقاءه، وذلك لأنهم جعلوا العالم معلولاً لعلته، ألا وهي واجب الوجود، فمتى وجدت العلة وجد معلولها، والواضح أن ابن أبي الحديد والمعتزلة يقولون أن العالم كان عدماً وسيصير عدماً، وأن ذلك واقع تحت مقدور واجب الوجود واختياره.

وقد اعتبر الغزالي مذهب الفلاسفة في ذلك متناقضاً، فكيف يثبتون العالم قديماً، ورغم ذلك يثبتون له صانعاً، ومن هنا فإنه أشكل هذا القول على الإمام الغزالي، ولهذا خالفهم من ثلاثة أوجه: (وجه من الفاعل. ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل. أما الذي في الفاعل فهو لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريد، حتى يكون فاعلاً لما يريد، والله تعالى عندهم ليس مريداً، بل لا صفة له أصلاً. وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً. والثاني أن العالم قديم، والفعل حادث. والثالث أن الله واحد عندهم من كل وجه، والواحد لا يصدر منه إلا واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه؟!)².

على ما يبدو هنا أن الإمام الغزالي لا ينكر الأدلة العقلية على وجود الله، ولكنه خالف الفلاسفة في تفاصيل سوقهم لهذا لدليل واجب الوجود، ومن يقرأ كتاب التهافت يجد أن الإمام الغزالي لم يخالف الفلاسفة لو أرادوا (بالواجب ما لا علة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن. على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه، وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم)³، وهو يقصد بذلك أن لا يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود، حيث يتقوم القديم بالحوادث، والزمان عندهم قديم، فهذا سيفترض حوادث لا بداية لها، وكذلك يفترض واجباً للوجود لا بداية له.

اذن مخالفة الغزالي للفلاسفة ليست في اثبات وجود الله، ولكن خلافه معهم في القضايا التي ألحقوها بواجب الوجود، من القول بقديم العالم وأبديته، فبمجرد قولهم بأزلية الكون مع وجود الله، يعني أزلية

¹ المصدر نفسه، ص183.

² الغزالي، أبو حامد(2011) تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص63.

³ المصدر نفسه، ص77.

المادة التي أفاضها الله دون إرادته، ومن هنا هاجم الامام الغزالي الفلاسفة كون ذلك يستدعي في معناه أن الله قابل للانقسام كما المادة، وأن ذلك يفترض تعدد الالهة والقول بتسلسل العلل إلى ما لا نهاية، وهذه الافتراضات التي حاجج الغزالي بها الفلاسفة، أخذها من أقوالهم التي نقلها عنهم في كتابه تهافت الفلاسفة حيث قال: (فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم " الفلاسفة" المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه " قاصداً العالم"، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعللة ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان)¹.

ومما يظهر لي أنه لو كان العالم قديماً وليس حادثاً، لانتهت أحداثه منذ الأزل، وكون أن أحداثه لم تنته، فهذا يعني أنه قد يكون له بداية، ومن جانب آخر أجد، أن هذا دليل واجب الوجود قد تطرق لإثبات وجود واجب الوجود كمكتفٍ بذاته، وغير محتاجٍ في وجوده لغيره، وهذا لا نجده في برهان الحدوث، ولكنه برغم ذلك لم يقدم لنا تصوراً برهانياً عن صفات واجب الوجود، حيث أفقده القدرة والإرادة والاختيار، وصوره لنا بأنه لا يعلم إلا ذاته. وفي المجمل دليل واجب الوجود، أو ما يسمى ببرهان الصديقين لابن سينا، انتقل من ملاحظة ما في الوجود من إمكانات غير مستقلة في وجودها، مفتقرة إلى غيرها، إلى القول بوجود واجب الوجود لذاته.

بالإضافة إلى دليل واجب الوجود، فقد تطرق ابن أبي الحديد لدليلي العناية والاختراع في إثبات وجود الخالق، أما بالنسبة لدليل العناية، فهو يقوم على أصلين هما (أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد)². وقد أشار ابن أبي الحديد إلى دليل العناية بحسب تعبيره (في أن كون اليد في الجانب أولى من كونها في الرأس، أو في أسفل القدم؛ لأنها إذا كانت في الجانب كان البطش وتناول ما يُراد ودفع ما يؤدي أسهل، وكذلك القول في جعل العين في الموضع الذي جعلت به؛ لأنها كدَيْدَبَانِ السفينة البحرية، ولو جعلت في أُمِّ الرأس لم يُنتَفَع بها هذا الحد من الانتفاع الآن. وإذا تأملت سائر أدوات الجسد وأعضائه وجدتْها كذلك)³. وكذلك أشار ابن أبي الحديد إلى هذه الموافقة حين ذكر أن كل مخلوق مهياً لما خلق

¹ المصدر نفسه، ص35.

² ابن رشد (1964) مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص 150.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 92/6.

له حيث (هيا الصقرة للاصطياد، والخيل للركوب والطراد، والسيف للقطع، والقلم للكتابة، والفلك للدوران)¹. والذي يتأمل الأمثلة الخمسة المذكورة، سيجد أن مثال السيف والقلم يعود لصنع الانسان، وقد لا يصدق عليه مثال الموافقة، إلا عند من رأى أن الانسان لا يخلق أفعاله، والمعتزلة لا يقولون بذلك.

ويطلق القائلون بدليل العناية عليه عدة أسماء، منها دليل النظام كونه يلاحظ النظام في الكون، وكذلك دليل الغائية كونه يلاحظ قصدية المنظم، وحديثاً عُرف باسم دليل التصميم الذكي كونه يلاحظ تصميمًا دقيقاً في العالم، وهذا التصميم الدقيق يعبر عن ذكاء.

ويذهب القائلون بدليل النظام إلى صياغة هذا الدليل بشكل منطقي كالتالي:

مقدمة صغرى: الكون به نظام

مقدمة كبرى: كل نظام لا بد له من منظم.

الحد الأوسط: الكون يحكي توافقاً وتناسقاً وقصدية.

النتيجة: يوجد مُنظماً قاصداً وعاقلاً.

وهم يعتبرون أن المقدمة الأولى حسية تعتمد على المشاهدة والحس، بينما المقدمة الثانية عقلية منتزعة من الحس، وفي النهاية النتيجة تنقسم عندهم الى قسمين:

أولاهما نتيجة عقلية بوجود المنظم.

والثانية أن هذا المنظم لديه صفة القصد والعقل.

وهناك من قال إنه من الممكن التوصل إلى نتيجة هذا البرهان من خلال هذه الافتراضات، فلو فرضنا أن:

(س فيها إتقان وتناسب وتلازم وسبب هذا التلازم والتناسب والاتقان لا يخلو إما ان يكون:

أ: العبث والجفاف والعشوائية.

¹ المصدر نفسه، 146/6.

ب: القوى الطبيعية.

ج: أن تكون نفس تلك الظاهرة عاقلة ومريدة لأن تكون على هذه الصورة باختيارها.

د: أن يكون الفاعل لهذه الظاهرة غيرها، وهو مريد عالم مدرك لتفاصيل الخلق ولديه القدرة التامة على تنفيذ ذلك¹. والنتيجة التي يصل إليها هي أن العقل بعد تفحص كل الاحتمالات، فإنه يقبل بالاحتمال الأخير ويبطل الاحتمالات الثلاثة الأولى.

هذا وربما تبرز أهمية دليل النظام كونه يعتمد على (أصل العلية، وهو من القاعدة العقلية البديهية، فيستحيل عند العقل والوجدان قبول تحقق شئ بلا علة، بل وجود الأثر الدال على وجود المؤثر)²، وليس هذا فحسب بل أن الصفات الموجودة في الأثر (تحكي عن خصوصيات المؤثر)³، فالبناء المتقن يؤكد وجود المهندس وكذلك يحكي عن علمه ودقته ومهارته.

إذن قد يُستنتج من برهان النظم أنه يخالف نظرية التطور أو الانتخاب الطبيعي عند داروين "ت 1882"، وذلك كون نظرية التطور عند داروين لا تتحدث عن أصل الخلية الواحدة ومن أوجدها، ثم إن برهان النظام لا يعترف بالطفرة العشوائية التي أدت إلى ظهور أنواع جديدة من الكائنات الحية، فالبرهان يلاحظ التناسق والارتباط بين الاشياء، والنظام يدل على أداء وظيفة وغاية وإن ذلك لا يتم إلا بقصد، وبنفس الوقت فدليل البرهان يثبت وجود مُنظم للوجود ووجود نظام.

أحبُّ أن أضيف أن دليل النظام والعناية قال به أفلاطون (ت 347 ق م) كأحد ابرز فلاسفة اليونان، ولكن لا نستطيع القول أن أرسطو قال به، كونه يعتقد أن الله لا يدرك إلا ذاته، وأن حركة العالم شوقية منه لواجب الوجود. ويعتبر الكندي وهو من فلاسفة العرب الذين آمنوا أن (في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أنقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم)⁴، والحقيقة أن

¹ فودة، سعيد(2016) الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، مصدر سابق، ص 334.

² العاملي، حسن مكي (1992) بداية المعرفة منهجية علمية حديثة في علم الكلام، بيروت، الدار الاسلامية، ط1، ص79.

³ المصدر نفسه، ص80.

⁴ فودة، سعيد(2016) الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، مصدر سابق، ص337.

المعتزلة يتفقون في مسائل الصفات الإلهية والخلق من العدم وحدث العالم الزماني مع الفيلسوف الكندي، حيث إن الكندي (يتوافق مع المسائل الإلهية للمعتزلة)¹.

أما بالنسبة لدليل الاختراع، فيقصد به تصنيف الموجودات إلى (مخترعة مبدعة لا على مثال سبق، وهذا معروف في الحيوانات والنباتات، فإننا نرى أجساماً جمادية، ثم تحدث الحياة فنعلم قطعاً أن هاهنا موجدًا للحياة، والأصل الثاني هو أن لكل مخترع مخترعاً، فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات)².

ابن أبي الحديد يشير إلى هذا الدليل بقوله: (أن الباري سبحانه قادر على خلق الأشياء ابتداءً واختراعاً)³، وذلك في معرض شرحه لخطبة الإمام علي عن خلق العالم، والتي جاء فيها (ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء وشد الأرجاء وسكك الهواء، فأجرى فيها ماءً متلاطماً تياره، متراكماً زخاره، حملة على متن الريح العاصفة، والزعرع القاصفة، فأمرها برده، وسلطها على شدة وقزنها إلى حده، الهواء من تحتها فتيق، والماء من فوقها دفيق، ثم أنشأ سبحانه ريحاً اعتقم مهبها، وأدام مربها، وأعصف مجراها، وأبعد منشأها، فأمرها بتصفيق الماء الزخار، وإثارة موج البحار، فمخضته مخض السقا وعصفت به عصفها بالفضاء، تزد أوله إلى آخره، وساجيه إلى مائره، حتى عب عبابه ورمى بالزبد زكامه، وفرعه في هواء منفتح، وجو منهفق، فسوى منه سبع سموات سفلاهن موجاً مكفوفاً وعليهن سقفاً محفوظاً وسمكاً مرفوعاً، بغير عمد يدعنها، ولا دسار ينظمها ثم زينها بزينة الكواكب، وضياء الثواقب، وأجرى فيها سراجاً مستطيراً، وقمرًا منيرًا، في فلك دائر وسقف سائر، ورقم مائره)⁴، وفي شرح ابن أبي لكلام الإمام علي، فإنه لا يستبعد أن يكون الله تعالى قد خلق الفضاء قبل خلق السماوات والكواكب، وذلك تمهيداً لخلق السماوات فيهن. ولعل من حق العقل المتوهم أن يسأل: وهل كان هناك خلاء قبل خلق الفضاء؟ وهذا يقود إلى تسلسل خلاء قبل الخلاء، وهنا العقل يتوقف إلى نقطة البدء الأولى التي لم يكن فيها خلاء ولا مادة ولا زمان، فجاءت بداية الخلق للمكان والزمان كي يوجد الخلاء المحدث والمكان والزمان، وربما يكون الخلاء ممهداً لخلق الكون فيه.

¹ Adamson, Peter (2003) Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine attributes, creation and freedom, Cambridge University Press.

² ابن رشد (1964) مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص 150 وما بعدها.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 28/1.

⁴ المصدر نفسه، 27/1.

لكن بالعودة إلى دليل الاختراع، فإني أود الإشارة إلى أن الإمام أشار إلى أن الله تعالى خلق الكون، دون مثال سابق، ودون معرفة وتجربة واستفادة، ودون تردد وتفكير، فقال: (الذي ابتدع الخلق على غير مثال أمثله، ولا مقدار احتذى عليه من خالق معبود قبله)¹، وقد أشار الإمام علي إلى هذه المعاني في عدة مواقع من النهج.

تحليلي لهذا الدليل أن الخلق والابتداع وفق طرح ابن أبي الحديد، يكون من عدم، والعدم قد ينقسم إلى قسمين:

عدم كلي يشمل جميع الأشياء.

وعدم جزئي حيث يوجد مركبات أولية لإيجاد الأشياء منها.

أما عدم الكلي عند ابن أبي الحديد فلا يقدر على إيجاد الأشياء منه إلا الله، والحقيقة أن العقل لا يستطيع تصور كيفية ذلك، حيث إيجاد الأشياء من عدم من القضايا التي يستصعب على العقل تصورها، ولربما هذا التصور ليس مجاله. وأما عدم الجزئي فهو مثلاً كالطائرة التي لم تكن معروفة، وتمكن الإنسان من اختراعها من المواد المركبة لها، وإذا ما أردت تسليط الضوء مرة أخرى على موقف أرسطو من عدم، فأقول أن أرسطو لا يرتأي وجود عدم، حيث أن الوجود لديه يكون عبر (حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة)²، وما كان موجوداً بالقوة قد ينتقل إلى الوجود بالفعل، كانتقال البذرة إلى شجرة، وبالتالي فإن أرسطو لا يؤمن بالحركة والتغير (من اللاوجود إلى اللاوجود، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمى كوناً، ومن الوجود إلى اللاوجود ويسمى فساداً، ومن الوجود إلى الوجود ويسمى حركة)³

رؤيتي لهذا الدليل إذا ما اجتمع مع دليل الحدوث، وذلك كون دليل الحدوث يصل بالعقل إلى قطع العلل، وصولاً إلى حالة عدم الكلي، ومن ثم يفترض وجود المُسبب الأول، وبالتالي إذا ما دمجتنا

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر ، 143/6.

² ريا، مازن (2015) اللامتناهي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل،

<http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=485174&r>.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 143/6.

الأدلة بدليل واجب الوجود وكذلك دليل النظم والعناية، لربما نستطيع أن نكون صورة إجمالية شاملة لموجد مكتفٍ بذاته، الذي أوجد الخلق وأحدثه بعد أن كان عدماً، وفق قصد وعناية واختراع وبداية.

أما الدليل الأخير الذي أشار إليه ابن أبي الحديد، فهو دليل الحركة، وذلك في معرض إيضاحه كلام الإمام علي (لا تجري عليه الحركة والسكون)، وقد أكد ابن أبي الحديد أن هذا الدليل أخذه المتكلمون عنه (فنظموه في كتبهم وقرروه)¹.

النص الذي بنى عليه ابن أبي الحديد دليل الحركة للإمام علي هو (ولا يجري عليه السكون والحركة، وكيف يجري عليه ما هو أجراه ويعود فيه ما هو أبداه ويحدث فيه ما هو أحدثه، إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كنهه ولا تمتنع من الازل معناه ولكان له وراء إذ وجد له امام، ولالتمس التمام إذ لزمه النقصان، وإذاً لقامت آية المصنوع فيه ولتحول دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه وخرج بسلطان الامتناع من أن يؤثر فيه ما يؤثر في غيره).

ابن أبي الحديد أشار إلى أن هذا الدليل أخذه المتكلمون، وقالوا إنَّ الحركة والسكون معانٍ محدثة، فلو حلت في الله لكان محدثاً، وأن ما أجراه على ممكن الوجود من الحركة والسكون لا يجوز أن يجريه على ذاته، ثم يقدم ابن أبي الحديد تحليلاً فلسفياً فيما لو اتصف الله بالحركة والسكون لكان الأمر لا يخلو من تعاقب الحركة والسكون معاً، مع أنهما ليسا قديمين، أو يكون أحدهما قديم ثم يتلوه الثاني، وبناءً عليه، فالأول لا يصح بما يبطل حوادث لا أول لها، والثاني لا يصح بدليل كلام الإمام علي، لأنه لو فرضنا قديماً مع الله لما كان أجراه، وبمجرد أن أحدثه فخرج من كونه قديماً، ولو كان قديماً مع الله فلم يصح أن يتلوه الثاني وذلك كون القديم لا يُنفى بالمحدث.

ومن الواضح أن الحركة يلزمها المادة المرتبطة بها، ولو صدق ذلك على واجب الوجود لتجزأت ذاته وتباينت، ولو فرضنا ذلك لكان هناك تحيزٌ للمتحرك الساكن، وكل ما هو متحيز جسم، وكل جسم منقسم أبداً، ومن ذلك يستدل ابن أبي الحديد على نفي الجوهر الفرد "الذي يقصد به الجزء الذي لا يتجزأ وهو أصغر جزء في المادة"، إذ لا بد من كل ما هو متحرك أن يكون له حجم، وما كان كذلك فلا بد له من أمام ووراء، ولا بد له من وجهين مختلفين وبإختلافهما ظهر الإنقسام، وذاك لا يكون إلا بنفي الجوهر الفرد، ونستنتج مما سبق أن ابن أبي الحديد يخالف أبو الهذيل العلاف المعتزلي "ت

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 206/13.

226هـ" الذي يعتبر أول من قال بنظرية الجوهر الفرد ثم تبعه الأشاعرة. ويبين ابن أبي الحديد أن واجب الوجود لو كان ساكناً للزمته صفة النقص للحركة، وحينئذ يقع التحول في صفة الصانع ليصبح مصنوعاً، وبهذا يصير واجب الوجود من كونه دليلاً الى مدلولاً عليه¹.

تحليلي لهذا الدليل وبرغم صعوبة تفهمي للأدلة الأنطولوجية، إلا أنه يشبه دليل واجب الوجود، كونه نظر لسمات الموجودات، فوجدها إما ساكنة أو متحركة، وبالتالي لا يمكن أن يتصف من خلق فيهن الحركة والثبات، بالصفات التي خلقها في الأشياء، لأننا نستدل على وجوده من خلال هذه الآيات الموجود، ولو كان مثلاً لكان مخلوقاً مثلاً، ففي كلتا الحالتين نجد حاجة الساكن للحركة، ونجد حاجة المتحرك للسكون، ودليل الحركة كدليل واجب الوجود حيث إن الدليلين نفاً عن واجب الوجود الحاجة، فهو مكتفٍ لذاته، وهذا الفهم يمكن استنباطه من كلام الإمام علي (لا تجري عليه الحركة والسكون) كون ذلك من صفات الممكن.

مع ملاحظة أن أرسطو اعتبر الإله مُحرك لا يتحرك، وأن ما دونه هو المتحرك إليه بالشوق، وهذه نقطة افتراقية في نظرة الإمام علي عن أرسطو في النظر للإله، وإذا كان ابن سينا يعتبر أن أشرف طرق الدلالة على وجود الله من خلال معرفة استغناء الله في وجوده، بخلاف الممكنات، فيمكن القول استناداً على ادعاء ابن سينا أن هذا الدليل أيضاً هو من أشرف الدلالات كذلك، لأنه يستدل على وجود الله بوجود الله، وإن كان البرهانان في وصولهما للدليل إنطلاقاً من الممكن، لكنهما تركا الممكن لإثبات الواجب المستغني، وهذا ما يجعل قول ابن سينا مُشكلاً علي.

صعوبة دليل الحركة يكمن في أن العقل لا يستوعب وجود شيء ما، إلا إذا كان ثابتاً أو متحركاً، وقد ذهب علماء الكلام إلى اعتبار الحركة والسكون من صفات الحوادث، ونزهوا الله عن الاتصاف بهما كونه عندهم ليس حادثاً.

المبحث الثاني: موقف ابن أبي الحديد من صفات الله وعلاقتها بذاته تعالى.

مر بنا في الفصل الثاني أن ابن أبي الحديد يقبل بإطلاق لفظة ذات على واجب الوجود، ولكن ليس بالمعنى اللغوي الحقيقي للكلمة، بل بالمعنى الاصطلاحي، وهو بذلك يقدم فهماً مُعتزلياً لمعنى الذات المتعلقة بالإله، إذ يرفض إضافة الذات إلى الله تعالى، وذلك لأنه (لا يقال ذاته لأن الشيء لا يُضاف

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، 206/13-207.

الى نفسه، فباطلٌ بقولهم أخذته نفسه، وأخذته عينه فإنه بالاتفاق جائز، وفيه إضافة الشيء الى نفسه)¹. وهذا الفهم هو لتتنزيه الله ولنفي وجود التركيب من الإله والذات. وبما أن التركيب يلزمه وجود مادة وصورة، وجنس وفصل، وجوهر وعرض، فإن الله تعالى منزّه عن كل ذلك لأن (الذات الالهية واحدة بسيطة)².

من وجهة نظري، فإن موقف ابن أبي الحديد السابق يتلاءم مع آراء الفلاسفة من أمثال الفارابي، الذي فرق بين انحياز الله لذاته، وبين انحياز الموجودات لذاتها، موضحاً أن (انحيازه عما سواه توحيده في ذاته)³، وحين أراد الفارابي أن يُعرف ماهية الله، فإنه نفى عنه المادة بأي وجه من الوجوه، وعرفه بأنه (بجوهره عقل بالفعل)⁴.

موقف ابن أبي الحديد يتوافق هنا مع رؤية المعتزلة في نفي الصفات عنه تعالى، والمقصود بذلك نفي المعاني القديمة، حيث ذكر ذلك ابن أبي الحديد في معرض شرحه لكلام أمير المؤمنين ولو كان القرآن قديماً لكان إلهاً ثانياً ، إن هذا الكلام (هو دليل المعتزلة على نفي المعاني القديمة التي منها القرآن وذلك لأن القدم أخص صفات الباري تعالى أو موجب على الأخص، فلو أن في الوجود معنى قديماً قائماً بذات الله لكان ذلك مشاركاً للباري في أخص صفاته، وكان يجب لذلك المعنى جميع ما وجب للباري من الصفات نحو العالمية والقادرية وغيرهما، فكان إلهاً ثانياً)⁵.

الذين يوافقون المعتزلة في وحدانية الذات الالهية يريدون نفي أي صفة زائدة على ذات الله تعالى وبنفس الوقت تكون قديمة معه، وقد أشاروا إلى ذلك بقولهم (وذهب أهل العدل والتوحيد الى أنه لا صفات لذات الله تزيد على ذاته، وإن وصفه بالعلم والقدرة كوصف الإنسان بالإنسانية، والشجرة بالشجرية)⁶.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الفكر ، 143/6.

² يحفوفي، علي سليمان، الفلسفة الالهية بحوث في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص 55.

³ الفارابي، أبو نصر محمد(2012)، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق، ص16.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 210 / 14.

⁶ مغنية، محمد جواد(1984)، فلسفة التوحيد والنبوة، لبنان: بيروت، دار الجود، ط4، ص33.

سار ابن أبي الحديد في فهمه لموضوع نفي الصفات على طريق الفلاسفة، وكذلك على طريقة أهل الكلام من علماء المعتزلة، وقد وجد في خطب نهج البلاغة ما يساند رؤيته الكلامية، وذلك حين شرح كلام الإمام علي وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، حيث فسر ذلك بأنه (تصريح بالتوحيد الذي تذهب إليه المعتزلة وهو نفي المعاني القديمة التي تثبتتها الأشعرية)¹. ثم يواصل تأييده لهذا الفهم من خلال شرحه لكلام الإمام علي (لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، وهذا هو دليل المعتزلة بعينه)².

بنحو ذاك المنطق، قال ابن سينا، حيث أنه ينزه واجب الوجود عن أي ماهية يمكن وصفه بها، ويدلل على ذلك بقوله: (إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما. وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود)³.

ويذهب ابن أبي الحديد إلى نفي وجود القديم بطريقة عقلية ينقلها عن المعتزلة حيث قالوا (لو كان عالماً بمعنى قديم لكان ذلك المعنى:

إما هو.

أو غيره.

أو ليس هو ولا غيره.

والأول باطل، لأننا نعقل ذاته قبل أن نعقل أو نتصور له علماً، والمتصور مغاير لما ليس بمتصور.

والثالث باطل أيضاً لأن إثبات شئيين أحدهما ليس هو الآخر ولا غيره معلوم فساد به بديهية العقل.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 24/1.

² المصدر نفسه.

³ ابن سينا (1960)، الشفا الالهيات، مصدر سابق، 345/2.

فتعين القسم الثاني وهو محال اما أولاً فيإجماع أهل الملة، واما ثانياً فلما سبق من أن وجوب الوجود لا يجوز أن يكون لشيئين¹.

وهو يقصد أن المطلوب هو ذات الله، أي عين ذاته، وقد أشار إليها حين رفض الاحتمال الأول.

وفي مواضع أخرى من الشرح يصرح ابن أبي الحديد (أنه لا صفة زائدة على ذاته، ونعني بالصفة ذاتاً موجودة قائمة بذاته)²، وقد رفض القاضي عبد الجبار القول بأن الله يستحق الصفات لمعانٍ قديمة، وفي مناقشته لذلك قال: (أنه تعالى لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو، إما أن يكون معلوماً، او لا يكون معلوماً. فإن كان معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثباته يفتح باب الجهالات. وإن كان معلوماً فلا يخلو، إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. لا يجوز أن يكون معدوماً. وإن كان موجوداً فلا يخلو، إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله)³.

إن تعدد المعاني القديمة عند ابن أبي الحديد معناه محدودية القدرة والعلم عند واجب الوجود، وهذا يتضح لنا من خلال شرحه لكلام الإمام علي أن من وصف الله فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزليته، حيث عقب على ذلك ابن أبي الحديد قائلاً: (وهذا كلام غامض وتفسيره أن من أثبت له علماً قديماً أو قدرة قديمة، فقد أوجب أن يعلم بذلك العلم معلومات محدودة، أي محصورة، وكذلك قد أوجب أن يقدر بتلك القدرة على مقدرات محدودة)⁴. ووفق هذا الفهم يريد ابن أبي الحديد أن ينزه الله عن محدودية العلم والقدرة، فهي لا تليق إلا بممكن الوجود، وأما (من أثبت المعاني القديمة فقد اثبت الباري تعالى محدود العالمية والقادرية)⁵.

الإمام محمد عبدة فسر موضوع نفي الصفات، وذلك من باب الدفاع عن الإمام علي وذلك كي لا يُفهم خطأً، وبالتالي قد يقول قائل أن الإمام علي لا يعترف بصفات الله تعالى فبين أن المقصود هو (نفي الصفات الظاهرة في التعينات المشهودة في الشخصات، لأن معرفة الذات الأقدس في نحو تلك الصفات اعتباراً للذات ولشيء آخر معها مغاير لها معها فيكون قد عرف مسمى الله مؤلفاً لا متوحداً،

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 24/1.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 443/9.

³ أحمد، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 183.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 443/9.

⁵ المصدر نفسه، 444/9.

فالصفات المنفية بالإخلاص صفات المصنوعين وإلا فلإمام كلام قد ملئ بصفاته سبحانه، بل هو في هذا الكلام يصفه اكمل الوصف)¹.

لا يقصد ابن أبي الحديد فيما سبق اسقاط الصفات عن الله، بدليل أنه يرفض العالمية والقادرية المحدودة لله كما سبق ذكره، وإنما قصده كباقي المعتزلة هو نفي (الصفات التي وجودها غير الذات، وكل وصف يبدو كذلك في نظر العرفي والعامي، وذلك بدليل تعليل الإمام علي لنفيها بالشهادة العرفية بلزوم التغاير بين الصفة والموصوف)²، وقد أشار الإمام علي لمن يصف الله بقوله بأنه يقرنه بشئ آخر، ومن قرنه فقد جعله اثنين، وعلى ذلك عقب ابن أبي الحديد مؤكداً أن هذه الاشارات الإلهية من الإمام علي كلها حق (لأن الموصوف يقارن الصفة، والصفة تقارنه قال ومن قرنه فقد ثناه وهذا حق لأنه قد أثبت قديمين وذلك محض التثنية)³.

وأورد ابن أبي الحديد قولاً للقطب الراوندي "573هـ" في معنى نفي الصفات عنه: (أي صفات المخلوقين)⁴، بمعنى أن الإمام على يقصد في عبارته (وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه)، أن كل صفة يتصف بها المخلوق، لا تصح صفة لله، ويقول ابن أبي الحديد بل المقصود (إبطال القول بالمعاني القديمة، وهي المسماة بالصفات في الاصطلاح القديم ولهذا يسمى أصحاب المعاني بالصفائية)⁵، وابن أبي الحديد يذهب في التفريق في ذلك، عندما اعتبر أن الله تعالى كان قديماً، والأجسام كانت معدومة، ولم تكتسب صفاتها ثم صارت محدثة ووجدت، مما يدل على أن أنها غير الموصوف، والموصوف هو خالقها ومدبرها.

الغزالي "ت 505هـ" قام بالرد على الفلاسفة في هذه المسألة الفلسفية، وذلك من خلال كتابه تهافت الفلاسفة تحت عنوان المسألة السادسة: (في إبطال مذهبهم في نفي الصفات)، حيث بدأ بتبيان فلسفتهم القائمة على استحالة إثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول ورغم أنهم يقرون بورود هذه الأسماء في الشرع، إلا أنهم لا يثبتون صفات زائدة على ذات الله، حيث زعموا أن ذلك يوجب كثرة.

¹ عبدة، محمد، نهج البلاغة، مصدر سابق، 23/1.

² الشمري، رؤوف، الوجود الالهي عند ابن أبي الحديد، مصدر سابق، ص 64.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 24/1.

⁴ المصدر نفسه، 25/1.

⁵ المصدر نفسه.

وبالتالي فإن الفلاسفة والمعتزلة نفوا الصفات الإلهية وقالوا إنها ترجع إلى ذات واحدة بمعنى أن الصفات الواردة شرعاً ما هي إلا عين ذات الله دون تكثر¹.

الغزالي يطالبهم بتقديم الدليل على استحالة الكثرة للصفات، وبالذات أن الفلاسفة في ذلك مخالفون من كل المسلمين ولا يتفق معهم في ذلك إلا المعتزلة. وهو يصف هذه القضية أنها محل نزاع، وأن استحالة كثرة الصفات ليس معلوماً بالضرورة.

وملاحظتي على ما تقدم، هو أن حصر القول في المسألة على المعتزلة دون غيرهم، يعود إلى أن شهرتهم كانت أكثر من المذاهب الإسلامية الأخرى التي قالت بنفس قولهم كالشيعة الإمامية، وسأتطرق لهم في بحثي. ولهذا فإن الحكم على الفلاسفة بأنهم مخالفون في ذلك من كافة المسلمين باستثناء المعتزلة ليس دقيقاً.

ومن جانب ثانٍ، فإن الغزالي يؤكد أن المسألة تحتل النزاع كون القضية تخص كنه الذات الإلهية والتي هي ليست مادية حتى يتم فيها إقرار البراهين القطعية، ولهذا فهو من باب الجدل يطالبهم بإثبات البرهان في قولهم.

وأمام موقف الغزالي برز موقف ابن رشد كمعارض له، من خلال تقديمه تفسيراً لموقف كلا الطرفين، بأنه يصعب على من قال بنفي الصفات أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً، والإرادة، والقدرة مفهوماً واحداً، وأنها ذات واحدة، وبنفس الوقت، فإنه يصعب على من قال إن هناك ذاتاً وصفات زائدة عليها أن تكون الذات " شرطاً في وجود الصفات، والصفات شرط في كمال الذات، ويكون من ذلك شيئاً واجب الوجود، أي موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول².

وبين الموقفين يقدم ابن رشد موقفه حيث لا جواب على ذلك إلا إذا (وضع هاهنا شيئاً واجب الوجود بذاته، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه، وغير مركب من شرط ومشروط وعلة ومعلول)³.

¹ الغزالي، أبو حامد محمد (2011) *تهافت الفلاسفة*، مصدر سابق، ص 86.

² ابن رشد محمد بن أحمد (2011)، *تهافت التهافت*، دراسة وتعليق عادل أبو العباس، القاهرة: مكتبة ابن سينا، ط 1، ص 155.

³ المصدر نفسه، ص 155.

وأما الشيعة الإمامية فقد ذهبوا إلى القول بأن الصفات الإلهية هي عين الذات، وهم يعنون بذلك أنه (ليس لهذه الصفات وجود إلا وجود الذات، وأن هذه الصفات على رغم تعدد مفاهيمها في الصعيد الذهني والاعتباري فإنها تشير إلى مصداق ووجود واحد في الواقع الخارجي، وذلك الوجود الواحد هو الذات الإلهية)¹.

ويشرحون مسألة المفهوم والمصداق كالتالي:

(المفهوم: مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي.

المصداق: الفرد الذي يتحقق فيه معنى كلي)².

وهم يقصدون بذلك أن وجود الله تعالى واحد كمصداق، وأن السبب في تعدد المفاهيم يرجع إلى (الإنسان ذاته وإلى تركيب جهازه الإدراكي، لأن دأب العقل أنه لا يستوعب الحقيقة إلا بعد تجزئتها)³ وأن الذات الإلهية تبقى فوق التصور البشري. وهم يفسرون منشأ تعدد المفاهيم، كونه يرجع إلى النفس البشرية التي لديها الاستعداد لإفاضة عدة مفاهيم ، بينما المصداق فهو واحد ومختلف عن النفس البشرية.

وهناك من الشيعة من رأى أن القول بأن الصفات متعددة بالنسبة لله مفهوماً، ومتحدة مصداقاً لا يحل إشكالاً، كون (صدق المفاهيم العديدة على شئ واحد يستدعي أن تكون به حيثيات عديدة)⁴، وهو يسقط بذلك القول بالمصداق والمفاهيم، ويقول بواجب الوجود الكامل المطلق من كل وجه.

الشيعة الإمامية والزيدية تعتمد في موقفها من مسألة نفي الصفات على أقوال لأئمة آل البيت، وهناك من قال إنهم تأثروا بأقوال المعتزلة وبالذات الزيدية منهم، لأنهم هم الذين حفظوا تراث المعتزلة وقاموا بنقله من العراق إلى اليمن. ولعل أهم مستند يعتمدونه المعتزلة والزيدية والإمامية في نفي الصفات ما نقلوه عن الامام علي في نهج البلاغة من قوله: (أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة

¹ الحسن، علاء، التوحيد عند مذهب أهل البيت، ص78.

² المصدر نفسه ، ص79.

³ المصدر نفسه، ص80.

⁴ مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة محاولة فهم جديدة، مصدر سابق، 22/1.

كل صفة أنها غير الموصوف، ولشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال فيمن فقد ضمنه، ومن قال علام فقد أخلى منه¹.

لكن المتفق عليه عند غالبية المتكلمين، أن الله سبحانه سميع بغير جارحة، وبصير بلا آلة للبصر... ولعل هذا بحد ذاته يحير الألباب، ومما يروى عن الإمام جعفر الصادق في وصفه لله تعالى أنه (يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع)². وينقل عنه قوله: (وليس قولي أنه سميع بنفسه أنه شيء، والنفس شيء آخر، ولكني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول يسمع بكُله، لا أن كله له بعض لأن الكل لنا "له" بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك كله إلا أنه السميع البصير الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى)³.

تحليلي لما سبق أنه ربما يمكن القياس عليه، فكون الله يبصر حيث يسمع ويسمع حيث يبصر، فهو يقدر حيث يسمع ويبصر ويعلم، ويعلم حيث يقدر ويسمع ويبصر. و"حيث" هنا للإفهام وهي ليست للجهة أو للمكان، فذات الله منزهة عن ذلك. وإذا ما قاربنا الفهم نحو ذلك، فلماذا لا تكون صفاته تعالى هي عين ذاته؟، وبالتالي قد نفهم أن من معاني الأحدية (قل هو الله أحد)[الخلاص:1] أنه ربما يُنظر إليها من خلال نظرة فلسفية بحيث تجعله أحداً من كل الوجوه.

إن ابن أبي الحديد كما أصحابه المعتزلة، وأيضاً الفلاسفة اتفقوا على أن صفات الله هي عين ذاته، حيث ينظر لقدرة الله على أنها صفة لذات الله، بمعنى أنه تعالى قادر لذاته، وهذا القول ذهب إليه الإمامية والزيدية، حيث يجمعون على أن الله (قادر لنفسه)⁴، في حين أن الأشاعرة يقولون أن الله تعالى قادر بقدره قديمة، وأن هذه الصفات من علم وقدره هي (صفات له أزلية ونعوت له أبدية)⁵.

ولعل هذا هو الفرق الجوهرى بين من يقولون إن قادر لذاته، وأن الله قادر بقدره، حيث يدور الخلاف حول القدرة إن كانت زائدة عن الله، أم هي ذاته، والنقطة المهمة التي أود ذكرها هي أن الفلاسفة قد

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 23/1.

² الحسون، علاء، التوحيد عند مذهب أهل البيت، ص81.

³ المصدر نفسه، ص81-82.

⁴ الشيخ المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص52.

⁵ البغدادي، عبد القاهر بن محمد(1995)، الفرق بين الفرق، بيروت: صيدا، المكتبة العصرية، ص334.

سبقوا في القول أن وحدة الله هي عين ذاته، وأن عقل ممكن الوجود كجوهر مرتبط بالمادة، وأن واجب الوجود منزّه عن المادة، فهو بالتالي عقل محض، ومن كانت هذه صفته (فإن الذات التي تعقل هي التي تُعقل فهو عقلٌ من جهة ما هو معقول، فإنه عقل، وأنه معقول، وأنه عاقل)¹، وهناك من الفلاسفة من تطرّق للمسألة من بعد روحاني محض، حيث تخيل أنه خلا بنفسه، وخلع بدنه وصار جوهراً فقط، ليصبح هو (العلم والعالم والمعلوم جميعاً)²

ابن أبي الحديد ناقش مسألة القول أن الله قادر بقدرة أثناء شرحه لكلام الإمام علي في وصفه لله تعالى: الذي علا بحوله، حيث تأول معنى الحديث الذي قد يفهم منه أن هذا إثبات أن لله قدرة زائدة على ذاته، وفسر ذلك بقوله: (إنّ أصحابنا لا يمتنعون من إطلاق قولهم: إنّ لله قوة وقدرة وحولاً، وحاش لله أن يذهب ذاهب منهم إلى منع ذلك، ولكنهم يطلقونه ويعنون به حقيقته العرفية، وهي كون الله تعالى قوياً قادراً، كما نقول نحن والمخالف: إنّ لله وجوداً وبقاءً وقديماً، ولا نعني بذلك أنّ وجوده أو بقاءه أو قديمه معانٍ زائدة على نفسه، لكننا نعني كلّنا بإطلاق هذه الألفاظ عليه كونه موجوداً أو باقياً أو قديماً، وهذا هو العرف المستعمل في قول الناس: لا قوة لي على ذلك، ولا قدرة لي على فلان. لا يعنون نفياً المعنى، بل يعنون كون الإنسان قادراً قوياً على ذلك)³.

الملاحظة المهمة التي أود أن أشير لها، وهي أنه قد يتصور البعض أن منشأ الخلاف هو نتيجة التأثير بالفلسفة اليونانية وبالذات الأرسطية التي قالت إن الله عقل محض، وهذا قد يكون صحيحاً في الكثير من المسائل التي عارض فيها الغزالي ابن سينا. أما في هذه القضية فقد وجدت أن منشأ النقاش حولها في الساحة الفكرية الإسلامية قد كان مبكراً على عصر الترجمة، حيث إن واصل بن عطاء رفض إثبات صفات زائدة على الذات من العلم والقدرة والإرادة والحياة ويعود سبب رفضه إلى أن اثباتها (يؤدي الى تعدد القدماء، ولا قديم الا الله تعالى)⁴.

¹ الفارابي، أبو نصر محمد (2013) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصدر سابق، ص 15.

² الكندي، يعقوب بن اسحاق (1883) أثولوجيا أرسطاطاليس، برلين، تصحيح: الحمصي، عبد الله، ط1، ص10.

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 86/6.

⁴ عبد اللطيف، رابحه نعمان (1997)، مشكلة الذات الإلهية و الصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مصدر

هذا الموقف لواصل بن عطاء لم يكن منه الا لغاية تنزيه الله واثبات وحدانيته وتوحيده حق توحيده، وكان بدافع مواجهة عقيدة التثليث التي آمنت بوجود ثلاثة أقانيم قديمة مع ذات الله، وأنه من أقنوم الكلمة تجسد المسيح ابن الله. فواصل لم يقصد بذلك إنكار قدرة الله وعلمه وإرادته، بل كان يقصد أن هذه الصفات ليست أقانيم حقيقية في ذات الله، وإنما هي ذات الله دون وجود صفات زائدة على ذاته.

وفيما بعد جاء علماء المعتزلة وعمقوا أبحاثهم في ذلك، وهم وإن كانوا قد اطلعوا على فلسفة أرسطو وابن سينا الا أنهم خالفوهم في أهم المسائل التي خالفهم فيها الغزالي، وبالذات في مسائل علم الله الكلي لا الجزئي، ومسألة القول بقدوم العالم، ومسألة حشر الأرواح دون الأجساد، ولا يستطيع أحد أن ينكر فضل المعتزلة فيما قدموه من خدمات جليلة للمسلمين، وبالذات في مواجهة معتقدات الإلحاد.

أنا أرحب أن الخلاف حول قضية نفي الصفات أو إثباتها، قد لا يعدو كونه خلافاً لفظياً، ويجب أن لا يُبنى عليه مواقف عقائدية تكفيرية، وبالذات أن كلا الموقفين ذهباً باتجاه تنزيه الله، وكلاهما متفقان على وحدانية الله الواحد الأحد الذي ليس كمثل شئ، وكلاهما يُقران بوجود صفات ذاتية لله من علم وقدرة وحياة، وكذلك يقسمون الصفات الالهية الى صفات ذاتية وفعلية، والأهم مما سبق أنهم ينظرون الى هذه الصفات من خلال بعدها المعنوي لا التجسدي، وهذا ما يجعلني أرى أنه ما دام الاختلاف لا يصل الى لغة التكفير فإنه يبقى ضمن الرؤى الاجتهادية، وهذا يجعل الخلاف لفظياً لا حقيقياً.

المبحث الثالث: مقارنة تحليلية لمواقف ابن أبي الحديد الكلامية من العلة الأولى وعلاقتها بالمادة:

الله لدى علماء الكلام يختلف عن مفهوم الآلهة في التراث الإغريقي، كما أن مفهوم الله لدى علماء الكلام يختلف عن مفهوم الصانع لدى الفارابي، أو مفهوم المحرك لدى أرسطو، فالأساطير اليونانية آمنت بتعدد الآلهة أولاً، ولكن البحث الفلسفي فيما بعد لم يقنع العقل الإغريقي بما تقوله الأساطير، ولهذا بدأ يبحث عن العلة الأولى للوجود، وفي المجلد لم يتفق الفلاسفة الإغريق على علة واحدة، فطاليس قال إن (المبدأ هو الماء)¹، أما إنكسيس وديوجنز فقد جعلوا الهواء أسبق من الماء، في حين أن هيباسوس وهيراقليطس الأفسوسي فقد قالوا إنها النار، أما أمبادوقليس فقد أضاف (عنصراً رابعاً هو التراب)².

¹ إمام، إمام عبد الفتاح (2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصر، شرطة النهضة، ط1، ص262.

² المصدر نفسه، ص263.

كل أولئك افترضوا أن المادة هي السبب الأول، وقد تطرق أرسطو لأقوال من سبقوه من الفلاسفة فقال أن (بعضهم تحدث عن المبدأ الأول على أنه المادة، سواء افترض أن مبدأً واحداً هو المبدأ الأول أو أكثر من مبدأ)¹.

أرسطو خالف الفلاسفة الذين سبقوه في مسألتين هما:

أولاً: أن من سبقوه افترضوا البعد المادي في المبدأ الأول، واعتبروا في النهاية أن الكون بكل ما فيه من الأشياء كالمادة التي لها حجم وحيز في المكان، ووفق النظرة الفلسفية لأرسطو، فإن الفلاسفة ضيقوا بحثهم في العلل المادية وجعلوا الموجودات أساس العلل.

ثانياً: ما سبق يعني أن أرسطو يُقر بوجود أشياء لا جسمية، ويعتبر كل الفلاسفة الذين آمنوا بالمتغيرات على الأساس المادي، أنهم (تخلصوا من علة الحركة)²، وعلة الحركة عند أرسطو أزلية ولهذا فهي حقيقية، أما العلل المادية المرتبط وجودها في فترة زمنية معينة، فلا تشكل عللاً حقيقية، فالعلة الأزلية هي علة وجود الأشياء.

وفق فلسفة أرسطو فإن الفلاسفة الذين سبقوه ركزوا على ظواهر الحواس، وما تشاهده من متغيرات في المادة فقط، كالنشوء والانهيال والحركة، وأن هذه المتغيرات لا توصلنا إلى معرفة الحقيقة، وذلك لأن الحقيقة لا تُعرف إلا بمعرفة علتها.

أرسطو رفض أن تكون العلة منحصرة في العلل المادية الغير ثابتة والمتغيرة، مما جعله يفترض وجود علة ميتافيزيقية تخالف صفات المادة، وهنا يفترق أرسطو عن ابن سينا، وذلك كون أن ابن سينا قد جعل مناط الاحتياج إلى العلة هو الاحتياج الذاتي لممكن الوجود في وجوده لواجب الوجود، في حين جعل المتكلمون ومنهم ابن أبي الحديد مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدث، بينما أرسطو افترض وجود علة ميتافيزيقية مخالفة للعلل الفيزيائية.

وعلى ما يبدو أن جميع هذه الطرق تجعل أصحابها يصلون إلى العلة الأولى، التي هي علة العلل عند جميع المؤلهين لإله واحد، وقد يكون من الخطأ الادعاء أن هناك طريقاً عقلياً واحداً للوصول الى هذه العلة الأولى، حتى إن الإمام الغزالي انتقد من ضيق طرق الوصول إلى الله تعالى عبر طريقة واحدة،

¹ إمام، إمام عبد الفتاح (2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصدر سابق ، ص 272.

² المصدر نفسه، ص 274.

مؤكداً على شمولية طرق الوصول إلى العلة الأولى من خلال ثلاثة طرق هي (التحقيق بالبرهان علم، وملازمة تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان)¹. مع قناعته أن طريقة الكشف والذوق يمكن لها الوصول إلى العلة الأولى، وهي من أفضل الطرق التي ارتضاها، مع ملاحظة مهمة وهي تسميته للأسلوب العقلي البرهاني بالعلم، وسمى الخبر الصادق بالإيمان، وسمى الكشف والذوق بالطريقة، أي عبر تجربة الصفاء الروحي.

إذن أستطيع القول إن الفلاسفة كأرسطو وابن سينا، لا يختلفون مع ابن أبي الحديد وكذلك مع الإمام الغزالي في القول بوجود علة واحدة هي أصل العالم، ومن الواضح أن جميعهم يقول بقطع تسلسل العلل الطبيعية، وصولاً إلى العلة الأولى، فإن أبي الحديد يقطع التسلسل بقوله (لا بد من محدث قديم)، أما ابن سينا فينظر إلى العلل كلها على أنها متناهية، وأن في كل طبقة منها مبدأ أولاً، وهو بذلك يوافق فلسفة أرسطو الذي قال أنه (من الواضح أن هناك مبدأ أول للأشياء، وأن علل الأشياء ليست سلسلة بلا نهاية)²، نافياً وجود سلسلة للعلل الفاعلة بلا نهاية.

ولعل الذي أشكل على الفلاسفة هو الإمام الغزالي، إلا أنه في مضمون القول بقطع التسلسل لا يعارضهم، حيث قال (وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إلى تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم)³.

وفي المجمل، فإن فلاسفة الإغريق منذ سقراط مروراً بتلميذه أفلاطون، ومن ثم أرسطو وأفلوطين يؤمنون بوجود العلة الأولى والتي هي علة العلل، فأفلاطون قال بوجود الصانع الذي نظم المادة، وأفلوطين قال بوجود العلة التي فاض منها الوجود، وأرسطو قال بوجود المُحرك الأول الذي لا يتحرك، وعلى هذا القول سار الفلاسفة في الاسلام، وعلم الكلام الاسلامي قال بوجود العلة الأولى، وجميعهم متفقون على أن العلة الأولى أو المبدأ الأول هي واحدة، أو واحد.

لعل الفلسفة اليونانية لم تتطرق إلى كل صفات العلة الأولى، كما تطرق لذلك علماء الكلام، فمسائل السمع والبصر والكلام ورؤية الله لم تكن من مواضيع الفلسفة الإغريقية، ولكنها تطرقت إلى صفات القدرة والعلم والإرادة عند العلة الأولى، واعتبرت هذه الصفات هي عين ذات الله.

¹ الغزالي، أبو حامد مجمد، المنقذ من الضلال ، ص 33-34.

² إمام، إمام عبد الفتاح(2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصدر سابق، ص288.

³ الغزالي، أبو حامد محمد (2011) تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص 51.

أما بالنسبة لصفة الوجدانية، فقد نزها العلة الأولى عن وجود عللٍ نظيرة لها أو مشابهة، وفي المجمل هم نزها العلة الأولى عن الجسمية والمادة، وكلهم قال بصفة الوجدانية لليلة الأولى، وبما أن أرسطو كان له من التأثير الأكبر على الفلسفة في الإسلام، فإنه من الأهمية الإشارة إلى موقفه من المبدأ الأول على أنه واحدٌ، وليس بمادة، وغير منقسم، ولا يفسد أو يفنى، حيث أنه من المستحيل عند أرسطو (أن تفسد العلة الأولى أو تُدمر، بما أنها أزلية)¹، وإنني إذ أُشير إلى أنه لا يختلف مع علماء الكلام، فإنني منبهزٌ من عقليته الفلسفية، والتي شكلت السبق في تقرير هذه الصفات بحق العلة الأولى.

ولقد أطلق أرسطو اسم المحرك الذي لا يتحرك على العلة الأولى، والحركة نوعان: حركة انتقال من مكان إلى مكان وهذه الحركة (تسمى نقلة)²، وهذه لا يقول بها أرسطو بحق العلة الأولى، كونه يعتبرها لا تنتمي إلى عالم الأجسام، وهناك (الحركة التي من كم إلى كم)³، وهي حركة التغير والتبدل من الأعلى إلى الأدنى ومن الأدنى إلى الأعلى، وهي حركة نمو البذرة حتى تصير شجرة، وعكسها موت الشجرة أو حرقها، وهذه ليست صفة المُحرك الذي لا يتحرك عند العلة الأولى، وهو يقصد بهذه الصفة أن عوامل التغير والتبدل ليست من صفات العلة الأولى، وفي ذلك لا يخالفه علماء الكلام بما فيهم ابن أبي الحديد، والمعتزلة والاشاعرة.

وحيث يتطرق أرسطو إلى صفات وجدانية العلة الأولى، فإنه يخرجها من صفات العدد واحد بالمعنى المادي، وذلك (لأن للعدد أي عدد، خصائص خاصة أو أعراضاً معينة، مثل الزوجية والفردية، والمتساوي والمساوي، والزائد والناقص)⁴، وهذه الصفات لا يمكن إسقاطها على العلة الأولى، وكذلك فجوهر العلة الأولى كجوهرٍ ثالثٍ يختلف عن الجوهرين الطبيعيين، واللذان ينقسمان إلى مركب من مادة وصورة، ونوع وجنس.

وحيث ينزه علماء الكلام العلة الأولى عن التنئية والتعدد، فإنهم ينفون عن الواحد الأحد كموماً خمسة هي :

¹ إمام، إمام عبد الفتاح(2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصدر سابق، ص290.

² ريا، مازن (2015) اللامتناهي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل،

=http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=485174&r

³ المصدر نفسه.

⁴ إمام، إمام عبد الفتاح(2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصدر سابق ، ص 317.

وقد اشتهر أن الوجدانية تنفي كموماً خمسة وهي:

1- (الكم المتصل في الذات: ومعناه أن ذاته مركبة من أجزاء)¹، وذهب أرسطو إلى تنزيه العلة الأولى عن المادة والتركيب، ووفقاً لأرسطو فالمعرفة تتعدم عند حقيقة كنه العلة الأولى، (إذ لا يمكن أن نصل إلى المعرفة دون أن نصل إلى الأشياء التي لا تقبل القسمة)²، وقد تطرق في تعريفه إلى هذا الكم المتصل قبل علماء الكلام، من خلال شرحه لمعاني الواحد والكثير، حيث ذكره تحت باب يقال الواحد على الأشياء التي هي واحد بالذات أو من حيث الماهية، وقد ذكر تقسيمات عدة لها مثل الواحد الذي يشكل اتصالاً كالحزمة الواحدة الذي يجمعها خيط، أو قطع من الخشب التي تلتصق بالصمغ أو الغراء، أو كالخط المتصل، أو كأعضاء الجسم المتصلة كالساق أو الذراع، ومما لا شك فيه أن هذه الأمثلة على الواحد المتصل هي قابلة للتجزئة، وقائمة بالتركيب، وهذا ينطبق على عالم المادة فقط، ومنزه المبدأ الأول عنها، وفي المجمل فأرسطو يعتبر الأشياء التي تكون واحدة على نحو أكثر كمالاً هي تلك التي لا يستطيع الفكر أن يقسم ماهيتها من زاوية الزمان أو المكان أو التعريف، وبصفة خاصة تلك الأشياء التي هي جواهر، لأن تلك الأشياء بصفة عامة، التي لا تنقسم هي واحدة من حيث إنها لا تنقسم.

2- (الكم المنفصل في الذات : ومعناه تعدد ذات الواجب بحيث يكون هناك إله ثانٍ أو أكثر)³، وقد سبق أن ذكرنا خصائص العدد عند أرسطو، بما يقبل الزيادة والنقصان والمساواة، وبما أن العلة الأولى عنده واحدة عدداً، فهي لا يصدق عليها هذه الخصائص، فالتعدد والتغير والزيادة والنقصان عند أرسطو من صفات المتحرك، وقد ذكر أرسطو أن ماهية الواحد هي مبدأ العدد لكل نوع، ولكل نوع وحدة قياس، فمنها ما يقيس الوزن ومنها ما يقيس الطول أو الحركة، والعلة الأولى مبرأة من العدد واحد كمبدأ للعدد وفق هذا الفهم، حيث إن الله واحد بلا عدد ودون وحدة قياس.

¹ نياض، مصطفى (2008) أثر المنطق في إثبات مسائل العقيدة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، الجامعة الإسلامية، كلية أصول الدين، رسالة ماجستير، ص 95.

² إمام، إمام عبد الفتاح (2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصدر سابق، ص 290.

³ نياض، مصطفى (2008) أثر المنطق في إثبات مسائل العقيدة، مصدر سابق، ص 95.

3- (والكم المتصل في الصفات: وهو التعدد في صفاته تعالى بان يكون له صفتان من جنس واحد كقدرتين وارادتين وعلمين)¹، ويُفهم من هذا الكم المتصل في الصفات، هو وجود أجزاء خاصة بكل قدرة يتركب منها الله، وبالتالي فالله لا يستغني عنها، ولهذا ينزه المتكلمون الله عن هذا الكم .

4- (الكم المنفصل في الصفات: ومعناه ان يكون لغيره صفة ، تشبه صفته تعالى ، كأن يكون لأحد قدرة يوجد بها ويُعَدِّم قدرة الله تعالى ، أو يكون لأحد إرادة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، أو علم يحيط بجميع الاشياء)².

5- (والكم المنفصل في الأفعال: ومعناه أن يكون لغيره فعل من الأفعال على وجه الایجاد)³، وهنا إذ ينكر الأشاعرة قدرة المخلوقات على الفعل، وأن الأفعال هي من خلق الله، يرى المعتزلة أن الإنسان قادر على الفعل، ولكنه فعله ليس كفعل الله في قدرته.

وفق تحليلي فإننا لا نستطيع إسقاط مفاهيم الواحد العددي على العلة الأولى، فأرسطو يعرف ماهية الواحد بأنه مبدأ العدد، وهو بداية المعرفة لكل نوع رغم اختلاف أنواع وحدات القياس، فما يقاس لوحدة الوزن لا يصلح لقياس وحدة المسافة، والله تعالى عند الامام علي (واحد بلا عدد) وهو أيضاً عنده (ولا يشمل بحد ولا يحسب بعد)⁴، والحقيقة أن أرسطو قد فرق بين الواحد بالعدد، والواحد بالنوع، أو الجنس أو بالمماثلة، وفي كل هذه الصور فالعلة الأولى عند أرسطو والفلاسفة والمتكلمين كابن أبي الحديد والمعتزلة والأشاعرة لا تعتبر واحدة بالعدد من حيث مادتها، وهي ليست نوعاً حتى يوجد لها حداً، وهي خارج كل مفاهيم الواحد المادية، فالله تعالى ليس كمثله شيء.

ما يلاحظ سابقاً من وجود اتفاق بين المتكلمين والفلاسفة حول العلة الاولى، لا يعني عدم اختلافهم حول وجودها إن كان أزلياً أم قديماً، حيث يوجد فرق بين المعنيين، فالأزلي ما كان لا بداية لها، حيث يوجد لا تنتهي في العودة بالزمن إلى الوراء دون بداية.

وأما القديم فيقصد به المتكلمون ما لم يكن مسبوقاً بشئ قبله، ولقد ذهب الفلاسفة إلى القول بأزلية العلة الأولى، في حين أن ابن أبي الحديد والغزالي يقولون بقدم العلة الأولى، وبالتالي فإن فهم الفلاسفة

¹ نياض، مصطفى (2008) أثر المنطق في إثبات مسائل العقيدة، مصدر سابق ، ص 96.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص 96.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 13/ 205.

لذلك يذهب باتجاه أزلية المادة، كونهم يقولون أن العالم لم يزل موجوداً مع الله، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، في حين أن معنى القديم عند المتكلمين هو الذي ليس له قبل ولم يسبقه زمان ولم يكن معه شيء.

هذه النقطة الفارقة وهي القول بأزلية العلة الأولى، اعتبرها الغزالي لا يثبت عليها دليل عقلي، وأنها لا ترتقي إلى درجة البرهان، وفي ذلك لا أجد خلافاً بين ابن أبي الحديد وفرقته من المعتزلة، مع الغزالي والأشاعرة، وكلاهما يختلفون مع أرسطو وابن سينا في ذلك، فأهل الكلام لا يؤمنون بأزلية العلة الأولى الفاعلة اضطراراً للعالم، وتعتبر هذه المسألة نقطة خلاف محورية، والفلاسفة يبنون عليها من القول في صفة العلة الأولى أنها علة فاعلة على الدوام بالضرورة والطبع، في حين أن المتكلمون ينظرون إلى العلة الأولى على أنها فاعلة بالإرادة والاختيار، وحتى أكون منصفاً فليس جميع الفلاسفة يقولون قول أرسطو وابن سينا، فأفلاطون يقول (لا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتقاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد)¹، وكذلك يتفق الفيلسوف الكندي مع المعتزلة والمتكلمين في إثبات الاختيار والإرادة للعلة الأولى في عملية خلق العالم، وهو يقول بقولهم أن العالم محدث، وأنه مخلوق من العدم ولم يكن أزلياً.

يبدو لي عدم صحة القول في أن العلة الأولى تعمل ضرورة، وأن معلولها كالظل للإنسان، حيث أن ذلك يعني سلب صفة العلم عن العلة الأولى، ثم سلب صفة الإرادة والاختيار في الإحداث، وقد أستنتج من قول الفلاسفة أن مكان العالم من العلة الأولى هو بمثابة العلة من المعلول، بحيث لا يتأخر المعلول عن علته، أن المعلولات قد انتهت في الأزل، وذلك كون ارتباطها بعلتها الأزلية، وأنها على هذا الوجه ليست محدثة، وليست مرتبطة بنقطة بدء في زمن وجودها، ومن جانب ثانٍ فإن عقلي لا يتصور زماناً أزلياً غارقاً في الماضي بلا بداية، إذ لا بد من نقطة بدء، ولكنه على العكس من ذلك فإنه قد يتصور زماناً أبدياً يستمر في التسلسل في المستقبل، وإن كانت التصورات العقائدية تقول بنهاية العالم في لحظة من اللحظات، وهو ما لا يرفضه العقل أيضاً على ما يظهر لي.

وما أستغربه في موقف أرسطو هو قوله بأن التفكير بالأشياء اللامتناهية، يجعل المعرفة مستحيلة، لكنه بنفس الوقت يربط وجود هذه العلل بما هو غير متناهي في الزمن أزلاً، ألا وهو العلة الأولى،

¹ الفارابي، أبو نصر، الجمع بين رأيي الحكيمين، لبنان: بيروت، تحقيق وتقديم: نادر، البير نصري، دار المشرق، ط2، ص10.

فكيف يستقيم عقلاً إذن قول أرسطو بالنسبة للعلل الغائية أنها (لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية)¹، ثم يصفها بالأزلية، مما يعني نهاية علتها الغائية أزلاً، وبنفس الوقت يجعلها من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها، إذ (لو كانت أنواع العلل غير متناهية من حيث العدد، لكانت المعرفة مستحيلة)²، وأنا إذ أتفق معه على استحالة تعقل عللاً لا نهائية، رغم إمكانية القول بذلك، إلا أنني أختلف معه في القول بوجود ما هو أزلي، بحيث نفترض معه معلوله أزلاً، ولعل القول عند أرسطو بقطع تسلسل العلل عند العلة الأولى الأزلية يصبح قولاً مجازياً لا حقيقياً، إذ قد يستدعي ذلك عقلاً تسلسلاً أزلياً في العلل الطبيعية أيضاً، وعدم توقف ذلك على علة واحدة غير متعددة.

وفق تحليلي فإن صفة القديم بحق العلة الأولى، يعني قطع التسلسل الزمني والوجود المكاني، مما يعني نفي مفهوم الأزلية والقبلية، ومن ثم استحقاق صفة القدم التي لا تليق إلا بالعلة الأولى الخارجة من قيود المكان والزمان، وعلى هذا القول يتفق ابن أبي الحديد والغزالي، وكذلك تتفق الفرق الإسلامية بما فيهم المعتزلة والأشاعرة.

أما بالنسبة للمسألة الثانية المرتبطة بالعلة الأولى، ألا وهي مسألة أصل العالم والحركة، فالفلاسفة والمتكلمون يؤمنون بضرورة قطع التسلسل للعلل بشأن العالم، وقد توقف التسلسل عندهم جميعاً عند العلة الأولى، مع وجود فارق هام وهو أن الفلاسفة قالوا بأزلية وجود المادة، وربطوا وجودها بوجود العلة الأولى الأزلي، فقالوا بأزلية العالم كونه معلولاً لا يتخلف عن علته، في حين أن علماء الكلام قالوا بأن العالم والمادة محدثان وليس أزليان، وأن هناك نقطة بدء زمانية للحدوث.

بالنسبة لأرسطو فنقطة بدء العالم عنده هي مع وجود العلة الأزلية، هذا بالرغم من أن أرسطو يُعرف النقطة بأنها بداية الخط إذ لا نقطة قبلها، والتي تعني بداية الشيء، وهي تختلف عن النقطة القابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية، والتفرقة بينهما عبر عنه أرسطو بقوله: (فالحال هنا يختلف عن الحال في الخط الذي لا يمكن أن نجد نقطة تقف عندها في إمكان قسمته، لكننا لا نستطيع أن نفكر فيه ما لم نجد نقطة تقف عندها، وعلى ذلك فإن من يريد أن يتبع الخط الذي يمكن قسمته إلى ما لا نهاية، لا يستطيع أن يحصي أقسامه الممكنة)³، وبالرغم من ذلك إلا أنه لم يطبق ذلك على أصل المادة في

¹ إمام، إمام عبد الفتاح (2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصدر سابق، ص288.

² المصدر نفسه، ص291.

³ إمام، إمام عبد الفتاح (2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصدر سابق، ص 290.

القول بنقطة بداية لها، ولعل السبب في ذلك يعود لأمرين، أولهما أن العقل الفلسفي الإغريقي لم يكن يؤمن بمسألة عدم أصلاً، وثانيها أن العلة الأولى لو كانت علة فاعلية، فهذا يستلزم منها المماساة بين الشئ المحرك والشئ المتحرك، وللعلم فلقد (ارتأى أرسطو في بادئ الأمر أن الله يحرك العالم كعلة فاعلية، ولكن تراجع عن هذا الرأي لأن المماساة ضرورية للتريك" المماساة بين المحرك والمتحرك" وكيف يجوز على الله مماساة العالم والله غير مادي؟ لذلك انتهى أرسطو الى أن الله يحرك العالم كعلة غائية، وشرح ذلك بقوله "ان السماوات تشتهي ان تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك)¹. وبما أن العالم يتحرك حركة غائية، وهو بوصف المعلول هنا، فإنه لن يتخلف عن علته، والحقيقة أنا استغرب من موقف أرسطو هذا، حيث أنه قد اخرج العلة الأولى من البعد المادي كما قلنا سابقاً، وكما هو معروف فإن المماساة تكون بين ما هو جسم وجسم، والعلة الأولى عند أرسطو ليست بجسم، فكيف يفرض عليها خصائص عمل الأجسام، ولماذا استبعد على العلة الأولى أن يكون لها قدرة، تختص بها وتنفرد بها صفات الأجسام في عملها، وخاصة أنه يؤمن أنها ليست بجسم!!؟؟.

هذه الفكرة الفلسفية تناولها الامام علي في نهج البلاغة، حيث وصف الله تعالى قائلاً: (الشاهد لا بمماساة والبائن لا بتراخي مسافة)²، وقد علق على ذلك ابن أبي الحديد معتبراً أن المشاهدة الحقيقية تكون للأجسام، وأما الله تعالى فهو (ليس بجسم وهو عالم بكل شئ يكون شاهداً من غير قرب ولا مماساة)³.

ابن أبي الحديد يقول بقول الإمام علي من أن الله (لم يخلق الأشياء من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية)⁴، وقد اعتبر ابن أبي الحديد قول الإمام علي بأنه (الرد في هذا على أصحاب الهيلوي والطينية التي يزعمون قدمها، ويدخل تحت قوله ليس لشئ امتناع لأنه متى اراد إيجاد أوجهه)⁵، مما سبق يتضح أن هناك اتفاقاً بين ابن أبي الحديد والغزالي بما يمثلانه لمدرستي المعتزلة والاشاعرة فيما يخص العلة الأولى ومعلولها على قاعدة نفي معنى الأزلية، وفي هذا الصدد فإن الغزالي لم يعتبر أقوال الفلاسفة في أزلية العلة الاولى على أنها من الأقوال البرهانية، وكذلك الأمر بالنسبة للقول بأزلية

¹ الفارابي، أبو نصر، الجمع بين رأيي الحكيمين، مصدر سابق، ص 29.

² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 442/9.

³ المصدر نفسه، 443/9.

⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 478/9.

⁵ المصدر نفسه، 479/9.

المادة، وعبر عن ذلك بقوله: (وإن أُريد بواجب الوجود شئ سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع من التسلسل، فلا تُسلم أن ذلك واجب أصلاً)¹، وهو يقصد بذلك أن العقل قد يتسع لقبول واجباً للوجود قبل واجب الوجود، وذلك حين نفترض واجب وجود أزلي، وأن ذلك يستدعي عقلاً وجود عليّ أزلية لمادة العالم دون انقطاع، ولعل موقف الغزالي هذا جعل ابن رشد يرد عليه قائلاً أن هذه الأقوال لا تصل إلى درجة البراهين، ولكن يمكن اعتبارها من الأقوال التي صفتها (في أعلى مراتب الجدل)².

قد يذهب تحليلي الشخصي إلى أن المادة يرتبط وجودها بالحدوث، وأن العلة الأولى غير مقيدة بقيود الزمان والمكان، وهي خالقة للزمان والمكان، ولهذا من الممكن أن أنزهها عن معنى الأزلية، وعن معاني الزمان والمكان، ولعل القول بأن للكون بداية عُرِفَتْ بلحظة الانفجار العظيم، والتي حدثت قبل ثلاثة عشر مليار سنة ويزيد، قد أسقطت القول بأزلية المادة، وأعطت مصداقية علمية للفلسفة القائلة بحدوث المادة.

¹ الغزالي، أبو حامد محمد (2011) تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص 88.

² ابن رشد، محمد بن أحمد (2011) تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 24.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

النتائج:

بعد هذه السباحة الفكرية الطويلة توصلت إلى النتائج التالية:

- 1- إن مدرسة المعتزلة هي من أوائل الفرق الإسلامية التي بحثت في قضايا التنزيه الإلهي، وعلى خطاهم سار ابن أبي الحديد المعتزلي.
- 2- كان ابن أبي الحديد شارحاً ومفسراً لأفكار المعتزلة أكثر من كونه مبدعاً لأفكار جديدة.
- 3- ثبت لدي أن لابن أبي الحديد اطلاع جيد على كلام الفلاسفة.
- 4- المادة الكلامية لابن أبي الحديد في كتابه شرح البلاغة، غير كافية، ولهذا هو كثيراً ما يحيلنا إلى كتبه المفقودة في المسائل التي كان يتناولها.
- 5- كتاب نهج البلاغة منجم واسع نستطيع أن نستخرج منه الحكمة بقسميها النظري والعملي، وقد قام ابن أبي الحديد بشرح وتفصيل معالم هذه الحكمة.

التوصيات:

وأما بالنسبة لأهم التوصيات التي توصلت إليها فهي:

- 1) أوصي الباحثين ببذل الجهد الممكن للوصول إلى ما يمكن العثور عليه من مخطوطات كلامية لابن أبي الحديد، ومن ثم إعادة طباعتها، وتحليلها وقراءتها فلسفياً، لما لذلك من أهمية في إبراز فلسفة هذه الشخصية الكلامية.
- 2) على الباحثين إعطاء الاهتمام الكافي بكتاب نهج البلاغة، لأنه يحتوي على كثير من جوانب الفلسفة والحكمة الإلهية، والفلسفة الأخلاقية، والفلسفة السياسية، والتي تستحق إبرازها.

المصادر والمراجع:

المصادر:

ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة الجامع لخطب ورسائل وحكم أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب، دار الفكر.

المراجع:

1_ القرآن الكريم

2_ ابن الساعي، علي بن أنجب(1934) الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق: د. مصطفى جواد.

3_ ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

4_ ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرازق(1416) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، طهران، تحقيق محمد الكاظم، ط.1

5_ ابن المطهر الحلي، جمال الدين بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، منشورات شكوري.

6_ ابن تيمية، تقي الدين(1413)، المنتقى من الاعتدال، .

7_ ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة.

8_ ابن رشد، محمد بن أحمد(2011)، تهافت التهافت ، دراسة وتعليق عادل ابو العباس، القاهرة: مكتبة ابن سينا، ط.1.

9_ ابن رشد(1964) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت، قاسم محمود، مكتبة الانجلو المصرية، ط.2.

10_ ابن سينا(1960)، الشفا الالهيات ، مصر، وزارة الثقافة والارشاد القومي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، راجعه وقدم له، مذكور، ابراهيم، ت، موسى، محمد، ودنيا، سلمان، وزايد، سعيد.

11_ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ص 134. www.al-mostafa.com

12_ ابن كثير، أبو الفداء الحافظ الدمشقي، البداية والنهاية.

13- بن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، إبطال التآويلات لأخبار الصفات، الكويت، دار إيلاف الدولية للنشر، تحقيق: النجدي، محمد بن حمد الحمود، ج1،

13_ أبو الفضل، ابراهيم(1959) شرح نهج البلاغة، ط1، دار أحياء الكتب العربية.

- 14_ أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي.
- 15_ أحمد، عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد.
- 16_ أحمد، عبد الجبار (1996)، شرح الأصول الخمسة، مصر: مكتبة وهبة، ط.3
- 17_ إمام، إمام عبد الفتاح (2005) المدخل إلى المتافيزيقا، مصر، شرطة النهضة، ط.1
- 18_ الاسفرايني، أبو المظفر (1940) التبصير في الدين، ت: الكوثري، محمد.
- 19_ الأعسم، عبد الأمير (1997)، المصطلح الفلسفي عند العرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.2
- 20_ الباقلائي، الانصاف، مسألة الرؤية، .
- 21_ البخاري، محمد بن اسماعيل (1993)، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، دار ابن كثير، رقم الحديث 3998.
- 22_ البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (1928) أصول الدين، استانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون، ط.1.
- 23_ البغدادي، عبد القاهر بن محمد (1995)، الفرق بين الفرق، بيروت: صيدا، المكتبة العصرية.
- 24_ الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، مناقب علي بن أبي طالب، رقم الحديث 3657.
- 25_ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات.
- 26_ الجويني، عبد الملك بن يوسف (2009)، كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت، السايح محمد، وهبة توفيق، القاهرة: مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ط.1
- 27_ الحريثي، أحمد (2011)، المعتزلة والأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي، بيروت: الفرات للنشر والتوزيع، ط.1
- 28_ الحسون، علاء، التوحيد عند مذهب أهل البيت.
- 29_ الخطيب، عبد الزهراء الحسيني (1985)، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، لبنان: بيروت، دار الأضواء.
- 30_ الخيون، رشيد (1997)، معتزلة البصرة وبغداد، لبنان: بيروت، مدارك ابداع، ط.1
- 31- ذياب، مصطفى (2008) أثر المنطق في إثبات مسائل العقيدة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، الجامعة الإسلامية، كلية أصول الدين، رسالة ماجستير.
- 32_ الذهبي، شمس الدين (1996)، سير أعلام النبلاء، لبنان: بيروت، مؤسسة الرسالة، ط.11.

- 33_ الراوي، عبد الستار، ثورة العقل مدرسة بغداد الإعتزالية دراسة فلسفية، القاهرة، دار الخلود للنشر، ط.1
- 34_ الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآرائه الكلامية والفلسفية، دار الفكر.
- 35_ الشمري، رؤوف (1996) الوجود الالهي عند ابن أبي الحديد، جامعة الكوفة، رسالة دكتوراة.
- 36- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (1975)، الملل والنحل، لبنان: بيروت، دار المعرفة، ط.2.
- 37_ الشيخ المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات، .
- 38_ الصالح، صبحي (2004) نهج البلاغة، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط.4
- 39_ الصنعاني، يوسف بن يحيى (1999) نسمة السحر في ذكر من تشيع وشعر، لبنان: بيروت، دار المؤرخ العربي، ط.1
- 40_ الطوسي، نصير الدين بن محمد (1372هـ) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، شكوري، شرح المطهر الحلي، جمال الدين بن يوسف.
- 41_ الطويل، توفيق (1985) في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد، 87.
- 42- العاملي، حسن مكي (1992) بداية المعرفة منهجية علمية حديثة في علم الكلام، بيروت، الدار الإسلامية، ط.1.
- 43_ العكيلي، علي خضر، وعبد ناصر، محسن وهيب (2018) المنهج العلمي لمعرفة الله تعالى في نهج البلاغة، جامعة واسط، مجلة كلية التربية، العدد. 31
- 44- الغزالي، محمد بن محمد ابو حامد (2003) الاقتصاد في الاعتقاد، لبنان: بيروت، ت: إنصاف رمضان، ط.1.
- 45- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المنقذ من الضلال.
- 46_ الغزالي، أبي حامد محمد (2011)، تهافت الفلاسفة، دراسة وتعليق: عادل أبو العباس، القاهرة، دار الطلائع للنشر.
- 47- الغزالي، أبو حامد محمد (1993) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، تعليق: بيجو، محمود، ط.1.
- 48- الفارابي، أبو نصر، الجمع بين رأيي الحكيمين، لبنان: بيروت، تحقيق وتقديم: نادر، البير نصري، دار المشرق، ط.2.
- 49_ الفارابي، أبو نصر محمد (2012)، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مصر: القاهرة، مؤسسة هنداوي.
- 50_ الفخر الرازي، محمد بن الحسين، الاربعين في اصول الدين، القاهرة، الأزهر، مكتبة الكليات الأزهرية، .

- 51_ الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق، ملخص معجز الآداب في معجم الألقاب، ذيل شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.
- 52_ القاضي عبد الجبار، أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصبه: الأبياري، ابراهيم، إشراف: حسين، طه.
- 53_ القنوجي، صديق(1889)، أبجد العلوم الوشي المرقوم في أحوال العلوم.
- 54- الكندي، يعقوب بن اسحاق(1883)أثولوجيا أرسطاطاليس، برلين، تصحيح: الحمصي، عبد الله، ط1.
- 55_ الكندي، ابن يوسف يعقوب بن اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية، ت، أبو ريدة، محمد عبد الهادي، القاهرة، دار الفكر العربي، ط2.
- 56- المرتضى، أحمد بن يحيى(1961)، مقدمة طبقات المعتزلة، لبنان: بيروت، ت فلزر، سوسنة ديفلد، النشرات الاسلامية، جمعية المستشرقين الألمانية.
- 57_ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين(2005) مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: صيدا، المكتبة العصرية، ط1.
- 58- المنذري، زكي الدين عبد العظيم(1984)، التكملة في وفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، لبنان: بيروت، مؤسسة الرسالة.
- 59_ صبحي، أحمد(1985)، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في أصول الدين، بيروت: دار النهضة، ط5.
- 60_ عبد اللطيف، رابحة نعمان (1997)، مشكلة الذات الالهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، الكويت: جامعة الكويت، ط1.
- 61_ عبدة، محمد، نهج البلاغة، مكتبة مصر.
- 62- عبدالله، وجيه أحمد، الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، مصر: الاسكندرية، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- 63_ غيلان، عمر(2018) حدوث العالم، الأردن، مكتبة ديوان العلوم.
- 64- فودة، سعيد(2016) الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، منشورات الأصلين، ط1.
- 65_ فودة، سعيد عبد اللطيف (2004) الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم، الأردن: عمان، دار الرازي، ط1.

66- فودة، سعيد عبد اللطيف (2016) تنزيه الرحمن عن قيام الحوادث بذاته، الأصلين للدراسات والنشر، ط1.

67_ محمود، زكي نجيب، المعقول والا معقول في تراثنا الفكري، دار الشروق.

68- محمود، ميريهاان مجدي، مفهوم التوحيد عند المعتزلة وأقسام التوحيد عند المتكلمين، ماليزيا، جامعة المدينة العالمية، كلية العلوم الإسلامية، بحث مقدم لقسم الدعوة وأصول الدين.

69_ مغنية، محمد جواد(1979) في ظلال نهج البلاغة محاولة لفهم جديد، بيروت، دار العلم للملايين.

70- مغنية، محمد جواد(1984)، فلسفة التوحيد والنبوة، لبنان: بيروت، دار الجواد، ط4.

71_ يحفوفي، علي سليمان، الفلسفة الالهية بحوث في نهج البلاغة، شبكة الفكر.

72_ من النت/ <https://ar.wikipedia.org/wiki/> فخر الدين الرازي.

المصادر باللغة الانجليزية:

1.Adamson Peter,(2003) Al kindi and the Mutazila:Divine attributes ,creation and freedom. Cambridge University press , Arabic sciences and philosophy.

2.Goddard ,H,(2008),Islamic Theologians and thinkers .in Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion. Department of Theology University of Nottingham.

3.Mutahari ,Ayat allah Murtada (2009)Peak of Eloquence Nuhjl-Balagha, seventh U.S edition ,Elmhurst ,New York.

فهرس المحتويات

أ	إقرار:
ب	شكر وتقدير:
ج	ملخص:
هـ	Abstract:
ز	مقدمة:
ز	مشكلة الدراسة وأهميتها وأهدافها:
ح	أهمية الدراسة:
ح	فرضيات الدراسة:
ط	الدراسات السابقة:
ط	منهج البحث:
11	الفصل الأول
11	تعريف بابن أبي الحديد وفلسفته ومؤلفاته وآرائه.
12	المبحث الأول: ابن أبي الحديد سيرته وعصره:
17	المبحث الثاني: كتاب نهج البلاغة ... دراسة تحليلية تاريخية:
26	المبحث الثالث: ابن أبي الحديد: أفكاره الفلسفية والكلامية:
36	المبحث الأول: تنزيه الله في الوجدانية:
43	المبحث الثاني: تنزيه الله في ذاته
52	المبحث الثالث: تنزيه الله في أزليته وبقائه
61	المبحث الأول: تنزيه الله عن المكان والجهة
66	المبحث الثاني: تنزيه الله عن الرؤية:

71	المبحث الثالث: تنزيه الله عن الجسمية
80	المبحث الرابع: تنزيه الله عن الحلول والاتحاد
85	الفصل الرابع
85	مقارنة لأراء ابن أبي الحديد بين الفلاسفة والمتكلمين.
86	المبحث الأول: مسألة إثبات وجود واجب الوجود:
96	المبحث الثاني: موقف ابن أبي الحديد من صفات الله وعلاقتها بذاته تعالى.
115	الخاتمة: النتائج والتوصيات
115	النتائج:
115	التوصيات:
116	المصادر والمراجع: