

فَكِهْرَةُ الْبَرَانِ عَنْدَكَ الْأَشْكَالُ

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م

رقم الإيداع

٢٠٠٠/٢١٩٤

I.S.B.N. الترقيم الدولي

977 - 5046 - 65 - 3

الطبعة الأولى للطباعة

المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر

٠١١/٣٣٨٢٤٢ - ٣٣٨٢٤١ : 

# فَكِرْلَا الْمَرْأَةِ حَنْدَلَ الْشَّكَلِ

تأليف

دُوَّلْتُرْ عَبْرَلْ مُسْعِدْ عَبْرَلْ مُهَمَّوْلَهْ سَهْلَهْ

الناشر مكتبة الحانجي بالقاهرة

## إهداء

إلى روح أبي الحبيب الذى شجعني على الإستمرار فى طريق العلم والذى بثُ  
في روح المثابرة والإقدام .

وإلى روح أمى العزيزة التى سهرت تغمرنى بحنانها وتضعنى داخل قلبها  
الكبير ...

أهدى هذه الدراسة العلمية التى أبغى بها وجه الله تعالى داعيًا إياه أن يشملهما  
برحمته الواسعة ، وأن يجعلهما من أهل الدرجات العليا في جنات النعيم ... آمين .

د. عبد الحسن عبد المصود محمد سلطان

## مقدمة المؤلف

هذا الكتاب عبارة عن بحث لرسالة ماجستير ، تقدّمتُ بها إلى كلية الآداب جامعة القاهرة ، تحت إشراف الأستاذ الدكتور عاطف العراقي أستاذ الفلسفة بالكلية . وقد نوقشت هذه الرسالة في تمام الساعة الخامسة من مساء يوم ١/٦/١٩٨٧ وكانت لجنة المناقشة مكونه من :

- ١ - الأستاذ الدكتور عاطف العراقي : أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة - مشرفاً
- ٢ - الأستاذ الدكتور حامد طاهر : أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم - عضواً .
- ٣ - الأستاذة الدكتورة زينب خضرى : أستاذة الفلسفة بجامعة القاهرة - عضواً .

وفي نهاية المناقشة قررت اللجنة منحى درجة الماجستير بدرجة جيد جداً . كما أوصت اللجنة بطبع الرسالة للإستفادة بما جاء فيها من معلومات . وهلأنذا أقوم بذلك ، راجياً الله تعالى أن يجعل في هذا العمل خيراً ، وأن أكون قد ساهمت بتلك المعلومات المتواضعة التي توصلت إليها بعد عناء ليس بالقليل ، والتي لم أكن أبغى بها - قبل أي شيء - إلا وجه الله تعالى ؛ في إضاعة جزء من طريق المعرفة أمام ذوى العقول أو أولى الآلباب . ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِشَيْءٍ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْعَادَ لَعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ﴾

[الحل : ٧٨] .

فاللهم اجعل في ذلك خيراً ... يارب العالمين ..

د . عبد المحسن عبد المقصود سلطان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

## مُهْدَّة

يعتبر البحث في مشكلة الزمان ، من البحوث التي تحتل أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفى ، وخاصة الفكر الفلسفى الإسلامى ، إذ أن البحث في هذا الموضوع قد ارتبط ارتباطا مباشرا ، بالبحث في مشكلة فلسفية عويصة ، تضاربت حولها الآراء ، ألا وهي مشكلة « قدم العالم أو حدوثه » ، وذلك بالإضافة إلى غيرها من المشكلات الفلسفية الهامة ؛ مثل مشكلة الأبدية أو الفناء ، وما يليها من مشكلات مثل مشكلة البعث ، ومشكلة الخلود .

كثُرت البحوث التي تناولت هذا الموضوع ، لما له من أهمية دينية وعقلية كبيرة ؛ إلا أن هذه البحوث ، كانت متفرقة . فلم يتناول أى منها الموضوع بصفة متكاملة ، تتطرق إلى كل جانب من جوانبه ، حتى ينتهي إلى وحدة موضوعية شاملة تؤدى إلى معرفة واضحة وصريحة وصحيفة ، يمكن أن يهتدى بها ، ويطمئن ويستريح إليها العقل .

ومن المعتقد أن هذا الغرض ، لا يتحقق بالصورة المطلوبة ، إلا بعد مناقشة جميع جوانب الموضوع ، في ترابط وتسلاسل ؛ ومن خلال مصدر فكري أمين وصادق ، يمكن الثقة بآرائه ، والإطمئنان إليها ؛ سواء فيما يتعلق بالعقيدة أو بالعقل ؛ وبحيث يكون حاليا من الشطحات الفكرية ، ومن الجمود الفكري .

ولم يكن هناك أفضل من التيار الأشعري ، الذي يعتبر من أهم وأقوى تيارات الفرق الإسلامية الكلامية ؛ لكنه يكون مجالا لدراسة هذا الموضوع ، وبحثه ، كما هو مطلوب .

ورغم تميز التيار الأشعري ، بالاعتدال والإتزان ، إلا أنه مع ذلك - يتصرف بالحماس الشديد ، دفاعا عن الشريعة من كل ما يمكن أن يمسها ، وخاصة ، ما يتصل منها ، بالذات الإلهية المقدسة ، مع عدم المساس - في ذات الوقت - بالحقائق العقلية التي يتفق عليها الجميع .

كما أن فرقة الأشاعرة ، تتمتع بُقريها الشديد ، من قلوب وعقول عامة المسلمين وخاصتهم ، واحترام عقول غير المسلمين ، من المفكرين وأصحاب الأديان .

فكانت من أجل ذلك ، أجدر التيارات الفكرية ، وأولاًها ، بأن تكون مجالاً لبحث هذا الموضوع الفلسفى الهام ، الذى اختلفت حوله الآراء ، منذ العصور القدية وحتى الآن . ومن هنا ، كان هذا البحث ، الذى نحن بصدده .

وفكرة الزمان ، هى فكرة البحث عن أصل هذا الكون ، وعن حقيقته ومصيره ؛ لذا فهى تحمل كثيراً من المشكلات الفكرية ، الناتجة عن اختلاف الآراء ، التى يبحثُ جوانب هذا الموضوع .

إذا ما نظر إلى هذه الفكرة ، نظرة شاملة ، من المجانيين الدينى والعلقى ؛ فستنجد أنها تتعلق مباشرة ، بالبحث عن القوة العظمى ، التى كانت سبباً في وجود هذا العالم ؛ وكيفية إيجاده ، ومتى وُجد .. ؟

وأول الأفكار التى تطفو في العقل الإنسانى ، عند التفكير في هذا الموضوع ، هي فكرة الخلق . فقد أصبحت هذه الفكرة الفطرية ، مجالاً لكثير من المشكلات التي نشأت من الإختلاف حول مفهوم الخلق . ومرجع هذه الإختلافات ، هو طبيعة الخلق ؟ هل هو خلق مباشر من الله تعالى ، أم عن طريق وسائل ؟ وهل الخلق ، اختراع كامل من لا شيء سابق أم من مادة وصورة سابقتين ، أم من مادة سابقة فقط ؟ فكان الخلق عبارة عن تحريك المادة والصورة الكامنة فيها لخروج أشياء العالم .. أو ثبيت الصور في المادة الأزلية لتشكيل أشياء العالم ... ؟

من هنا نشأت الاختلافات ، حول الفكرة الأساسية في هذا الموضوع ، وهي فكرة « قدم العالم أو حدوثه » . فمِنْ قائل « أن العالم محدث ، خلق بعد عدم سابق غير مقدر بزمان » ، وهم المتكلمون ، ومنهم من قال ، أن العالم أزلٍ أبدٍ ، وُجد منذ الأزل عن طريق الحركة الأولى الصادرة من المحرك الأولى الأزلٍ ، وهو الله تعالى ؟ فحرك المادة والصورة الأزليين ، وجمع بينهما فخرج العالم بأشيائه ، وهو أرسطو ؛ ومنهم من قال ، أن العالم قد خلق منذ الأزل عن طريق ثبيت الصور

في المادة الأزلية السابقة ، وهو ما يعرف بالتشكيل ؛ وسائل هذا هو ابن سينا ؛ وغير ذلك من الآراء التي تدور حول هذه الأفكار .

وإذا كانت الآراء قد اختلفت حول مفهوم الخلق وطبيعته ، أو حول مشكلة قدم العالم أو حدوثه ؛ فإن ذلك قد دعا المتكلمين الإسلاميين ، إلى إبراز الصفات الإلهية ، التي تميز الله سبحانه ، بالقدرة الشاملة على كل شيء . فانطلق الأشاعرة من هذا الأساس الديني ، لكي يصلوا منه إلى نتائج عقلية ، ثبتت القدرة الشاملة لله تعالى على كل شيء ؛ ثم وضعوا تحت هذا المعنى الشامل ، أن الله تعالى ، قد خلق العالم من العدم ، بعد أن كان الله سبحانه ، وحده ولا شيء معه ، ثم أرادت مشيتيته ، فأبدع العالم ليس على مثال سابق ، واحتزره ليس من مادة سابقة .

لكن مشكلات فكرية أخرى حديث ، فلماذا أحدث الله العالم بعد عدم ، وفي هذا الوقت الذي وُجد فيه ، ولم يُحيثه قبل ذلك أو بعد ذلك ؟ ولماذا عطل الله تعالى صفاتي الأزلية عن الفعل منذ الأزل ؟ فهل كان هناك مانع يمنعه تعالى عن الفعل ؟ وإذا كان الله تعالى هو علة العالم ؛ فلماذا لا يظهر المعلول مع العلة ؟

إلا أنه كانت لصفة الإرادة الإلهية بالذات ، شأن كبير عند مناقشة الأشاعرة لهذه المشكلات . فقد استخدم الغزالى هذه الصفة بمهارة فائقة للرد على هذه الشكوك ، وإظهار عدم أهميتها وفسادها ؛ وذلك خاصة في كتابه « تهافت الفلسفه » . كما تناول الشهريستاني هذه الصفة ، لهذا الغرض ؛ وكذلك عدد آخر من زعماء الأشاعرة .

تناول الأشاعرة ، بزعامة إمامهم ، الشيخ أبو الحسن الأشعري ، منذ القرن الرابع الهجرى تقريريا ، بحث ومناقشة كل هذه المشكلات ، التي نتجت عن الفكرة الرئيسية ؛ وهى قدم العالم أو حدوثه ، فاتبعوا في ذلك منهجا عقليا مبنيا على مقدمات ونتائج ، فامكن لهم باستخدامه ، المحافظة على الأساس الدينية ، وأن يحابهوا من أجل ذلك ، المحاولات العقلية الفلسفية التي شكت فى حدوث العالم ، أو صرحت بأزليته ؛ مستخددين في ذلك ، نفس الأسلحة العقلية التي استخدمنها الفلسفه ؛ لأنهم قد اعتبروا التشكيك في حدوث العالم ، والقول بأزليته ، هو تشكيك في القدرة الإلهية الشاملة وفي الإرادة الإلهية الحرة المطلقة ،

وبالتالي ؟ التشكيك في تنزيه الله تعالى عن أي نقص ، وفي تقديسه وكماله المطلق .

ومن أهم الأسلحة العقلية التي استخدمها الأشاعرة لإثبات حدوث العالم ونفي أزليته ؛ نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ . وهي نظرية عقلية طبيعية ودينية ، أثبتت الأشاعرة من خلالها ، حدوث العالم عن طريق حدوث أو خلق المادة الأولية ، وهي ذرات أو أجزاء صغيرة جدا لا تنقسم ؛ وخلق الأعراض التي تحمل على تلك الذرات ، فت تكون أشياء العالم . وهذا يتم عندما تشاء إرادة الله وحده ، وعن طريق قدرته المطلقة .

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بمشكلة القدم أو الحدوث ، أو مشكلة الأزلية ؛ فإن هناك فكرة أخرى ، تطفو في العقل الإنساني ، تكون مع فكرة الخلق أو الحدوث السابقة ؛ بعدها فكرة الزمان ؛ ألا وهي فكرة « الأبدية » أو الفناء « للبحث عن نهاية العالم ». ففكريَّةُ الخلق والفناء اللتين تُكوِّنان بعدها الزمان عند المتكلمين المسلمين ، يقابلهما فكريَّةُ الأزلية والأبدية عند الفلاسفة .

كان من الطبيعي أن تمتد المشكلات الفكرية لهذا الموضوع إلى ما يتعلق بالبحث عن النهاية . فهل لهذا العالم نهاية أم أنه أبدى ؟ . وإذا كان له نهاية ، فلماذا ؟ ومتى تكون ؟ وماذا بعدها ؟ ..

وهذا الجانب من فكرة الزمان ، هو ما يُؤرق العقل البشري ، الذي يتطلع دائما إلى معرفة مصيره ، وما سوف يكون من أحداث بعد مرحلة الموت أو الفناء ، وهذا ما حاول الأشاعرة البحث عنه ، معتمدين في ذلك الجانب ، على الشرع أكثر من اعتمادهم على العقل .

فكان لابد لهم من أن يتعرضوا بالرد على تلك الأقوال التي تنفي الفناء وتعتقد في أبدية العالم ، والتي ذكرها القرآن : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَا نَا الَّذِينَ نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُنْكَحُ إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنَّهُمْ إِلَّا يَظْنُونَ ﴾ [ الجاثية : ٢٤ ] .

كان من الطبيعي أن يكون رأى القائلين بأزلية العالم ، هو قولهم كذلك بأبديته . ولهم في ذلك حجج أيضا ؛ أهمها حجج أرسطو وجالينوس .

فقال أرسسطو بدوام دُورَّتِنَ الكون والفساد في العالم . فما يُفْسِد أو يهلك في العالم يُعَوِّض بما يتجدد ويتكوّن في العالم . وهكذا يظل العالم في حالة اتزان أبدى ، بين التكوير والفساد .

أما جالينوس فإنه يقول بعدم فساد الكواكب منذ وجودها حتى الآن لذا يجب أن يقاس على ذلك ، استمرار دوامها في المستقبل إلى مala نهاية .

ومن البديهي أن يكون أصحاب المحدث ، هم القائلون بالفناء ، ونفي الأبدية . فأثبتت الأشاعرة إمكان فناء العالم ، وعدم استحالة ذلك عقليا ، وبيُؤكدون ذلك شرعا . فكل ما كان ذو بداية ، فله نهاية ؛ وهذا مشاهد أمام الجميع . ويقول الله تعالى : ﴿ كُلُّ مَا كُنْتَ عَلَيْهَا فَأَنْهَى ﴾ كما يقول سبحانه : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ . [ الرحمن : ٢٦ ، القصص : ٨٨ ] .

ولذا كان الفلاسفة يستشهدون بقوانين الطبيعة ؛ فإنه بالرجوع إلى صفات القدرة والإرادة والعلم الإلهية ؛ يمكن استنتاج ، عدم ضرورة الالتزام بالقوانين الطبيعية من جانب الله تعالى . فإن الله سبحانه قادر على إيقاف الحياة في العالم ، وإبادة كل شيء ، في لحظة من اللحظات ، عندما تقتضي إرادته ذلك . وحيثند يكون الفنان . ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] . فالقدرة التي خلقت هي التي تُفْنِي ، وهي التي تُعِيدُ الخلق ، فتشريع النشأة الآخرة ؛ كل ذلك يتم ، بناء على إرادة الله وحده .

هذا هو مذهب الأشاعرة ، في القدرة الإلهية على كل شيء ؛ فالله تعالى هو الفاعل على الحقيقة لكل شيء في الوجود ؛ وما قوانين الطبيعة إلا نوع من العادة ، يحدث أمام الناس حتى يستمر العالم إلى لحظة فنائه .

لذا كان من أهداف الأشاعرة ، إثبات صحة الفنان وفي نفس الوقت - إثبات فساد فكرة الأبدية عند الفلسفه ؛ فلا يوجد ما يمنع الفنان الجزئي المشاهد في كل لحظة في هذا العالم ، من أن يكون فناء شاملًا ، في لحظة من اللحظات التي يُقدِّرُها ويحدُّدها الخالق وحده ؛ فيتم فناء العالم ، وتتحقق نهایته .

وقد استند الأشاعرة كذلك على فكرة هامة ، في إثباتهم للفناء ؛ هي فكرة الجزاء . فإذا لم يكن هناك فناء ، فلن يكون بعث ، ولا حساب ولا جزاء .

ولولا الإحساس الداخلى فى كل نفس بشرية ، بضرورة وقوع كل هذه الأحداث وانتظار المصير الذى سينالها فى الدار الآخرة ؛ لتضيق الدمار والآلام فى هذا العالم ، عدة أضعاف عما هو عليه الآن . فإذا كان العالم أبداً ، لأنّي هذا الإحساس ؛ لأنه لن يكون هناك خوف من حساب أو عقاب ؛ فما هي إلا حياة واحدة ، يفعل فيها كل إنسان ، ما يحلو له غير مكترث بأى قيم ؛ وبما يمكن أن يمس الآخرين بسبب عيشه وفساده ؛ ولعل هذا هو طريق بعض المفسدين فى العالم ﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَا نَا الْدُنْيَا وَمَا تَحْنَ يَمْبَغِي وَنَّ﴾ [ الأنعام : ٢٩] . ففكرة الجزاء إذاً فكرة أخلاقية ؛ إلا أن لها دور عقلى وشرعى .

يلى مرحلة الفناء عدة مراحل أخرى لاحقة لفكرة الزمان . وذلك حتى يتحقق الهدف النهائى من وجود العالم ، وحتى يتحقق الجزاء . تبدأ هذه المراحل بمرحلة البعث ؛ فيبعث الناس من جديد ، بعد الموت أو الفناء . وقد أطلق المتكلمون على هذه المرحلة اسم « المُعَاد » ، لأن الناس يعودون إلى حياة جديدة ، يتم فيها الحساب ويتحقق الجزاء .

حدثت خلافات متعددة فيما يتعلق بالبعث . فهل سيعود الناس بأجسادهم وأرواحهم الدنيوية ، أم سيعودون بأجساد جديدة وأرواح جديدة ؟ أم بأجسادهم فقط ، أم بأرواحهم فقط ؛ وإذا كانت الأجساد ستعود ، فهل هي نفس أجساد الدنيا أم أجساد جديدة ؟ وإذا كان المعاد سيكون للأجساد الدنيوية فكيف ستتجمع بعد تفرقها ، وبعد أن أصبحت غذاء للآخرين – بعد أن تحولت إلى عناصر معدنية ؟ وإذا كان المعاد لأجساد جديدة ، فلماذا تُعذَّب أو تُنَعَّم دون اكتساب أى أعمال سابقة ؟

كل هذه المشكلات الفكرية الدينية التى وضعها المعارضون للفناء وللبعث وللحساب وللجزاء ، فى طريق العقل ، ليثبتوا أبدية العالم ؛ ناقشها الأشاعرة وحلّلوها تحليلًا دقيقاً ، ليبيّنوا إمكان الفناء ، وإمكان البعث والإعادة . فالذى أنشأ النشأة الأولى ، قادر على أن يُنشئ النشأة الآخرة ، لأنه بكل شئ عظيم ، وعلى كل شئ قدير .

تائى بعد ذلك مرحلة الحساب ، بعدبعث ، وهى مرحلة الجزاء ؛ فيعرف كل فرد مصيره . فالجنة هى جزاء من اكتسب أعمالاً خيراً فى الدنيا ؛ والنار هى جزاء من اكتسب أعمالاً شريراً .

بعد ذلك تكون مرحلة الخلود . فالدار الآخرة هى دار الخلود والدوم ، فلا موت فيها ولا فناء . ولا مشقة ولا اختبار ، فقد عرف كل إنسان مصيره النهائي ، حالداً فيه أبداً .

ومع كل هذه المشكلات الفكرية التي تعرّض لها هذه الدراسة ، فلا يوجد أى تعبير عن هذا الموضوع « فكرة الزمان » ، يكون فيه روح الأشاعرة وفکرهم ؛ أبلغ وأدقّ ، من معنى هذه الآية الخالدة من القرآن : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقُ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّسَاءَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [ العنكبوت : ٢٠ ] .

\* \* \*

## تهيد

### مدى اهتمام الأشاعرة بالبحث في مشكلة الزمان

إن امتداد فكرة الزمان ، منذ بداية الخلق ، وحتى الفناء ، ثم ما يلى ذلك من بعث وخلود ، وما أثاره فلاسفة ، من قولهم بلا نهاية الزمان ، سواء في الماضي أو في المستقبل ، وهو ما تمثل في قولهم بالأزلية وبالآبدية ؛ لهى من الأفكار العميقية ، التي تحتاج إلى كثير من البحث والدراسة .

وهذا ما ألقى عبئاً كبيراً على عاتق الأشاعرة ، الذين اعتبروا أنفسهم حُرّاساً على العقيدة ، وعلى سلامة التفكير العقلى ، الذي لا يتعارض عندهم ، مع الأسس الدينية . خاصية وأنهم وجدوا الكثير من الأخطاء الفلسفية التي تعارضت مع مبادئ الدين وأصوله وعقائده<sup>(١)</sup> ؛ والتي أثارها فلاسفة سواء يونانيون أو إسلاميون ، فيما يتعلق بهذا الموضوع .

ووجد الأشاعرة أنفسهم - إزاء ماتتيح عن هذه الفكرة الرئيسية من مشكلات فكرية فرعية - أمام الواجب الذي يفرض عليهم ، القيام بحل تلك المشكلات ، سواء عن طريق التحليل المنطقي أو عن طريق الإقناع الديني ؛ لإظهار الحقائق التي لا تتعارض مع العقل ، ولا مع الدين ؛ والوصول إلى إجابات شافية وسليمة لكل ما تعلق بهذا الموضوع من تساؤلات ، وتصحيح ما انتشر من أخطاء فكرية أو دينية . فالأشاعرة مؤهلون للقيام بهذه المهمة ، لأنهم من أهم الفرق الإسلامية ، إن لم يكونوا هم الفرقa الوحيدة ، التي اطمأن إلى آرائها الجميع ، لأنها تسير في طريق الإيمان المدعا بالمنطق العقلى ؛ وهي لا تجد أى صعوبة أو تعارض في ذلك<sup>(٢)</sup> .

(١) الغزالى - مقاصد الفلسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بصرى ١٩٦١ ص ١١ - من المقدمة .

(٢) عن : دى بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٥٧ هـ : ١٩٣٨ م ص ٦٦ .

ولأنه من أهم أهداف الأشاعرة ، الدفاع الفكرى ضد كل ما يمسي الشريعة أو يؤدى بالعقل الإنسانى إلى الإنحراف عن الطريق السليم ، الذى تتفق عليه الغالبية ؛ فقد كان مذهب الأشاعرى والأشاعرة فى الكلام ، يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم <sup>(١)</sup> .

وإزاء هذه المشكلة الفلسفية ؛ فقد زاد من صعوبتها ، أنها من المشكلات الشائكة . فكيف يحكم الإنسان بأزلية هذا العالم وهو لم يشهد هذا الأمر ؟ أى أمر خلقه . فهو جزء من هذه المشكلة ، ولا يحق له التحدث عن أمر لم يشهده ، أو عن سر وجوده ؛ ناهيك عن سر وجود العالم كله .

لذلك يحتاج الله عليهم ، بقوله تعالى : ﴿مَا أَشَهَدْتُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ  
وَلَا خَلَقَ أَنفُسِهِم﴾ [سورة الكهف : ٥١] .

ولعل ما أثاره الغزالى ، فى كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة » ، من تكفيه لل فلاسفة ، الذين قالوا يقديم العالم <sup>(٢)</sup> ؛ ما يعبر عن هذا الاهتمام أصدق تعبير ؛ ويبيّن مدى حرص الأشاعرة ، على الدفاع عن كل ما يمكن أن يمس العقيدة ، لأنهم يعتبرون أنفسهم الفرقة التى تمثل جمهور الأمة ، كما تمثل أهل السلف وأهل السنة والجماعة .

فقد دافع الغزالى فى هذا الكتاب ، عن القول بحدوث العالم كشيء أساسى يحقق الكمال لله وحده ؛ كما دافع أيضاً عن القول بتناهى العالم فى الزمان . وذلك باسم جميع الفرق الإسلامية ، رداً على الفلسفة ؛ خاصة الفارابى وابن سينا . وهو يستند فى محاربة قول أرسطو بقدم العالم <sup>(٣)</sup> . وذلك أن الفارابى وابن سينا ، كانوا أشد الناس افتئاناً بأرسطو ، وأشدُّهم قُرباً إلى زمن الغزالى <sup>(٤)</sup> .

(١) المرجع السابق ص ٦٦

(٢) عن : الغزالى - تهافت الفلاسفة ط ٥ - مقدمة التهافت د. سليمان دنيا - دار المعرف ١٩٤٧ م - ص ٢٤

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - المجلد العاشر - مادة الزمان ص ٣٨٨

(٤) الغزالى - مقاصد الفلسفة - من مقدمة الحقن ص ١٦

ولعل هذا الحرص الشديد من جانب الأشاعرة على سلامة العقيدة ، وسلامة الفكر ؛ هو مادعا الشيخ أبو الحسن الأشعري ، مؤسس وإمام فرقة الأشاعرة ، إلى الإنفاق عن فرقة المعتزلة ، حينما وجد منهم خروجاً على المفاهيم الإسلامية الصحيحة ، أثناء وضع بعضها على بساط البحث والمناقشة <sup>(١)</sup> .

ومنذ ذلك التاريخ ، في القرن الرابع الهجري ؛ أسس أبو الحسن الأشعري فرقة الأشاعرة ، وسار هو وتلاميذه من بعده ، في طريق فكري معتدل هدفه المحافظة والدفاع عن الأصول الدينية عن طريق علم الكلام <sup>(٢)</sup> .

من هنا ، وَجَدَتْ مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ومشكلات فكرة الزمان الأخرى ؛ من الأشاعرة الإهتمام والعناية . يلا لها من أهمية دينية وفكرية . فقدم الشيخ أبو الحسن الأشعري بحوثه الراهبة عنها ، وأبدى آراءه في كثير من جوانبها . كما أبدى اهتماماً ، بأقوال الفرق المختلفة عنها . وقد طرح ذلك في كتابه المشهور «مقالات الإسلاميين» . كما أنه وضع الأسس الفكرية الأولى ، لحل هذه المشكلة وإثبات حدوث العالم ، في كتبه الأخرى ؛ مثل كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» ، وكتاب : «رسالة استحسان» . فقال بدليل التنقل ، ودليل الحركة ودليل الاجتماع والافتراق .

وكذلك ، وضع الشيخ أبو الحسن الأشعري وتلميذه الباقلاني ، نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، المثبتة لحدوث العالم في صيغتها النهائية (بعد أن بدأها المعتزلة) حتى أصبحت المذهب الرسمي للأشاعرة فيما بعد ، ومن ثم للمذهب الإسلامي كله <sup>(٣)</sup> .

وهنا تجدر الإشارة ، إلى أن الباقلاني (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) هو أحد زعماء

(١) عن : دائرة المعارف الإسلامية - مادة الأشعري - أبو الحسن - ج ٢٢ مطابع الشعب ص ٤٣٢

(٢) ولد الأشعري بالبصرة عام ٢٦٠ هـ .

(٣) عن : النشار - د. على سامي : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ج ١ / ط ٤ - دار المعارف ، سنة ١٩٦٦ ، ص ٥٦٤ . وفي دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله .

الأشاعرة الأوائل . وقد ألف عددا من الكتب الكلامية ، أشهرها ، كتاب « التمهيد » ، وهو الذي أوضح ووضع فيه كثيرا من الأدلة التي يقوم عليها ، إثبات حدوث العالم .

فمن أهم ما وضعه في هذا الكتاب ؛ تلك الأدلة ، التي تثبت وجود الجوهر الفرد ؛ الذي كان أساس نظرية عقلية طبيعية استخدمها الأشاعرة في إثبات حدوث العالم .

وأهم أدلة إثبات وجود الجوهر الفرد في كتاب التمهيد ؛ هو دليل ، الفيل والنملة . وهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له ، لكان لا نهاية لما في الفيل وما في الذرة ( النملة ) من أجزاء ، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، وهو خلاف ما نشاهد <sup>(١)</sup> .

وتولى فيما بعد ، عدد كبير من زعماء الأشاعرة المشهورين ، الذين كانوا أكثر عمقا فكريأ ، تناولوا هذا الموضوع بالبحوث المنطقية الدقيقة . من هؤلاء إمام الحرمين الجويني ؛ والغزالى ، والشهرستانى ، وفخر الدين الرازى ، والإيجى .

نبعد الجويني ( المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ) قد ألف أهم كتبه الكلامية وهو كتاب « الإرشاد » . وقد ساهم الجويني في تدعيم مذهب الجوهر الفرد وإثبات وجوده ، مستندا في ذلك على عدة أدلة عقلية هامة ، منها دليل الحد والطرف للجسم ، ومنها دليل تماس الكرة على سطح بسيط حقيقي <sup>(٢)</sup> ، كما ألف أيضا كتابه المشهور « الشامل في أصول الدين » ، وهو الذي ذكر فيه كثيرا مما يتعلق بهذا الموضوع .

أما الغزالى ( المتوفى عام ٥٠٥ هـ ) فإن شهرته العلمية والدينية معروفة على أوسع نطاق . وفيما يتعلق بهذا الموضوع ، فإننا نجد في كتاب « مقاصد الفلسفه » ، رصد فيه آراء وأقوال الفلاسفة ، في كثير من المشكلات الفلسفية الدينية ؛ من أهمها مشكلة قدم العالم أو حدوثه . وبسط في هذا الكتاب ما يقصده

(١) س . بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - تعریب أبو ريدة - ص ٦ من مقدمة المترجم .

(٢) المصدر السابق - ص ٦ من مقدمة المترجم .

الفلسفه من وراء أقوالهم . وذلك لكي يكون هذا الكتاب تمهيداً لتأليف كتابه « تهافت الفلسفه » الذي نقد فيه أقوال الفلسفه ؛ وأظهر مدى تهافتها ، وما فيها من تناقضات . كما كفّرهم في عدة مسائل ، كان أولها وأهمها ؛ قولهما بقدم العالم .

ونجد بعد ذلك « الشهريستاني » ، وهو أحد زعماء الأشاعرة البارزين في القرن السادس الهجري (توفي عام ٥٤٨ هـ) . وهو من المتكلمين الذين تصدوا بالبحث والجادلة ، فيما يتعلق بشكلة قدم العالم أو حدوثه . وتبين ذلك في أهم مؤلفاته الكلامية ؛ وهي كتابي : « الملل والنحل » ، « نهاية الإقدام في علم الكلام » . فرد في الأول على العديد من آراء الفرق والملل والنحل المختلفة ، في هذه المشكلة ؛ ورد في الثاني على حجج القائلين بقدم العالم ، مُفتداً إياها ، لإظهار مدى فسادها وعدم منطقيتها .

ومن أهم زعماء الأشاعرة المتأخرین البارزین « فخر الدين الرازي » (توفي عام ٦٠٦ هـ) . وقد تناول بحث الجوانب المختلفة لهذه المشكلة باستفاضة ؛ في عدة كتب من مؤلفاته ؛ أهمها ، كتاب « المحصل » ، وكتاب « معالم أصول الدين » ، وكتاب « المباحث المشرقة » . ناقش الرازي الفلسفه في هذه المؤلفات ، مناقشة منطقية عميقة مثبتاً في النهاية ، فشل ما ذهبوا إليه من آراء ، تقول بقدم العالم أو أبديته .

وقد كان الإيجي (توفي عام ٧٥٦ هـ) ، من أبرز زعماء الأشاعرة المتأخرین ؛ ويکفى أنه ألف كتاباً هاماً في علم الكلام هو كتاب « المواقف » ، تناول في هذا الكتاب ، كثيراً من المشكلات الفكرية التي تتصل بالدين ؛ منها مشكلة الزمان . ولأهمية هذا الكتاب فقد توالت عليه الكثير من الشرح والتفسيرات أهمها شرح الجرجانى وشرح الشيخ محمد عبده .

ويجب الإشارة إلى أنه ، مع هذا الجهد الكبير الذي بذله الأشاعرة على اختلاف أزمنتهم ؛ من المناوشات والجادلات والبحوث التي تتعلق بموضوع فكرة الزمان ، متجهين في كل ذلك جمیعاً نحو إثبات حدوث العالم ونفي أزليته وأبديته ؛ فقد كانت لهم اختلافات فردية في الرأي ؛ إلا أنهم عموماً قد التزموا

باعتبار الوحي أو الحدس أو الإلهام هو المصادر الوحيدة للمعرفة ، والعقل يخضع لقراراته <sup>(١)</sup> .

وهذا شئ طبيعي لأن الأشاعرة ، من أوائل مؤسسى علم الكلام ، الذى كانت أهدافه ومقاصده ، هي حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها من كل تشويش ونصرتها من أي اعتداء أو بدعة ؛ فقاموا بذلك خير قيام ، وأحسنوا الحافظة على السنة ، والنضال عن العقيدة <sup>(٢)</sup> .

فساهم الأشاعرة بذلك مساهمة كبيرة ، في نصرة الدين ، واحترام العقل ، عن طريق توضيح وتنقية ، بعض المفاهيم الفكرية الدينية ، التي تهم الإنسان في أي مكان ، والتي من أهمها ؛ هذا الموضوع الذي هو تحت البحث .

ومن هنا ، فقد صار مذهب الأشاعرة الكلامي ؛ رغم اعترافات كثيرة ووجهت إليه ؛ مذهب جمهور المسلمين . وقد نال هذه المكانة بفضل حلّه لمشكلة العلاقة بين الله والخلوقات ، ومشكلة العلاقة بين العالم والوحى . وقد بني مذهب الأشاعرة بما أصاب غيره من المذاهب ، لأنهم جعلوا القول بالقدرة الإلهية على كل شئ بالمعنى الإسلامى الأول ، هي المقياس الأعلى في مذاهبهم <sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

(١) The Eternal Philosophy. Richard Hope. p. 68

(١)

(٢) عن : الغزالى - المنقذ من الضلال - دار الكتب الحديقة - ط ٦ ص ٨٢ - ١٣٨٨ هـ :  
- ١٩٦٨ م دار النهضة للطباعة -

(٣) س . بتتس - مذهب الذرة عند المسلمين ص ١ - ٢

# الفصل الأول

موقف الأشاعرة من فكرة الأزلية عند الفلاسفة

# الفصل الأول

## موقف الأشاعرة من فكرة الأزلية عند الفلاسفة

### المقدمة :-

اعتبر الأشاعرة ، البحث في مشكلة قيام العالم أو حدوثه ، أو ما يمكن أن يسمى ، بمشكلة الأزلية ؛ من المهام الرئيسية ، والمواضيع ذات الاهتمام الخاص في علم الكلام . هذا العلم الذي يستخدم **الحجج والأدلة العقلية** بعرض إيضاح المفاهيم الدينية ؛ والذي يعتبر الإمام أبو الحسن الأشعري إمام فرقة الأشاعرة ، هو المؤسس الأول له ، وواضع أصوله وأهدافه .

وجد الأشاعرة كثيرا من الآراء قد أثيرت حول هذه المشكلة . وقد حاول الفلاسفة من خلال إثاراتها إثبات أزلية العالم . فمنذ أن أثار أرسطو فكرة قدم الحركة بقدم الحرك **الأول الأزلي** ، وهو الله تعالى ؛ ظهرت مشكلات فرعية متعددة ؛ مثل مشكلة قدم المادة وهي الهيولي ، وقدم الصورة بكمونها في الهيولي ، وقدم الزمان بقدم الحركة والمحرك .

وقد ساعد على توادر هذه الأفكار الأرسطية ، التي تقول بأزلية العالم ، متابعة عدد من الفلاسفة الإسلاميين لها ؛ أهمهم الفارابي وابن سينا وابن رشد . فتابع ابن سينا ، أرسطو تماما ، في كتابه « الشفاء » وخاصية فيما يتصل بالحركة الأزلية ، وما يترب عليها . ووافق ابن رشد تماما على فلسفة أرسطو كما جاء في تفسيره لأهم كتبه ؛ وهو كتاب « مابعد الطبيعة » ، وكتاب « تهافت التهافت » الذي ألفه ابن رشد ردًا على الغزالى ، لاتهامه أفكار الفلسفه ، بالتهافت والفساد . كما نجد بعض صغار الفلسفه ، كالإيرانشهرى وتلميذه محمد بن زكريا الرازى ، اللذين سارا في طريق القول بأزلية العالم . يتعرض الأشاعرة لكل الأفكار التي أثارها هؤلاء الفلسفه ، وجعلوا منها مشكلات فكرية عويصة ، تهدف إلى منع القول بحدوث العالم وإثبات القول بأزليته .

يعرض الأشاعرة ، هذه الأفكار أو تلك المشكلات كما ذكرها الفلاسفة ؛ ثم يضعوها تحت البحث والتفنيد ، محللين كل جوانبها ، موضعين من خلال ذلك ، ما في هذه الأفكار من تناقضات منطقية أو مغالطات فكرية تؤدي إلى ضعفها ، بل وفسادها .

والأشاعرة يقومون من خلال هذه المجادلات الفكرية العميقة بـ إبراز الحقائق الفكرية والدينية ، التي تؤدي إلى إثبات حدوث العالم ، لأنهم من خلال نقضهم لأقوال الفلاسفة بالأزلية ، يصلون إلى نتائج عكسية لما أراد أن يصل إليه الفلاسفة . وهذه النتائج العكسية تؤدي بالضرورة ، إلى عكس ما قاله الفلاسفة ؛ وهم قد قالوا بالأزلية ، فيكون نقيضها أو عكسها ، هو القول بالحدث .

ف عند مناقشة الأشاعرة لأقوال الفلاسفة بأزليّة الحركة والرمان ، فإنهم يثبتون بالأدلة والبراهين خطأً أو فساد هذا الرأي . وذلك بإثباتهم العكس ، وهو حدوث الحركة وبالتالي حدوث الرمان ؛ عن طريق دليل استحالة عدم القديم ، وغيره من الأدلة . وكذلك الأمر عند التعرض لمناقشة القول بأزليّة المادة . فيعرض الأشاعرة أدلةً لهم التي تثبت عدم أزليّة المادة ، مثل دليل الممكن والواجب ودليل الإرادة ودليل إستحالة عدم القديم ( أيضا ) ، وغير ذلك من الأدلة والبراهين .

ويتناول الأشاعرة كذلك ، عرض المشكلات الفكرية الجانبية التي أراد بها أنصار قدم العالم ، منع القول بالحدث ، مثل مشكلة التقدم الذاتي ، والتقدم الرماني ، وفكرة العلة والمعلول ، ونظريّة الفيض وغيرها ، مُفتَنِدين إليها ، حتى يظهر ما فيها من ضعف وتهافت وتناقض ؛ معتمدين في ذلك ، على الصفات الإلهية الأزلية المتصلة بالخلق ، مثل صفات العلم والإرادة والقدرة ؛ لمنع الضرورة عن الله تعالى . ويمكن عرض كل هذه النقاط ، بشيء من التفصيل في الأجزاء التالية من هذا الكتاب .

## أولاً : نظرة الأشاعرة إلى مشكلة قدم العالم أو حدوثه من خلال فكرة الخلق

الخلق من الصفات الإلهية ، التي تتعلق بالاختراع والتصوير والإبداع ، ولذا فهى تتصل اتصالاً مباشراً ب موضوع فكرة الزمان ، وخاصة ما يتعلق منه بمشكلة قدم العالم أو حدوثه .

فإله سبحانه هو الخلاق العظيم ، وهو الخالق البارئ المصور ، وهو خالق كل شئ . « إن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاتة الأزلية ، مخلوق مصنوع <sup>(١)</sup> ». هذا هو رأى الأشاعرة ، وما اجتمع عليه أصحاب الأديان والعقلاة في العالم .

والله سبحانه لم يخلق هذا العالم عبئنا ولهموا ، بل خلقه لغاية وحكمة ، وهدف متقرر في علمه الأزلي ؛ وأراداته مشيئة ؛ لا لضرورة أحاجاته إلى الخلق . يقول الله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ لِجَنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ ﴾ [ سورة النريات : ٥٦ ] . وكذلك لكى يتبيّن أنه خالق وأنه عليم وحكيم وقدر ومسطير وجبار وغفور وحليم وقاهر ومنتقم ... أى لتبيّن كل صفاتة تعالى . وهذا هو الهدف ، وتلك هي الغاية .

هذه غائية من جانب الله تعالى : أما من جانب المخلوق . فلا بد أن يكون لوجوده غاية وهدف يسعى إليه ، وإلا كان وجوده عبئاً . ومن عاش بدون غاية أو هدف فهو كالأنعام بل أضل ، لأن الأنعام وكل شئ في الكون يوجد لغاية ويتجه نحو غاية <sup>(٢)</sup> ﴿ وَإِنْ مِنْ شَئٍ إِلَّا يُسْعَ بِهِمْ فِيهِ ﴾ [ سورة الإسراء : ٤٤ ] .

فغاية المخلوق هي الخالق ؛ أى تحقيق ما أراده الخالق ، والإتجاه إليه دائماً للفوز بالنجاح ، والسعادة القصوى الأبدية ، والنعيم الخالد .

(١) البغدادي - الفرق بين الفرق - مكتب نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨ ، ص ١٩٧

وإذا مارجعنا إلى الوراء ، للبحث عن أصل هذه الفكرة ؛ فإننا سنجد أنها فكرة فطرية . فقد نظر الإنسان إلى نفسه ، وإلى من حوله ثم تساءل ؛ عن أصل هذا الكون بكل مافيه من أشياء ، فاهتدى إلى فكرة الخالق ، وإلى وجود خالق لهذا الكون الشاسع . وهذا البديهي ، أنه يختلف تماماً عن كل هذه المخلوقات ، سواء منها الضئيل أو العظيم لأنه هو الذي خلقها .

فنجد لدى قدماء المصريين - مثلاً - معرفة تامة بهذه الفكرة ؛ فهم يعتقدون - كما هو معروف - اعتقاداً لا يتطرق إليه أى شك ، في حقيقتها وصحتها ؛ وشاهد الآثار الباقية حتى الآن تدل على ذلك . ففكرة التحيط ووضع الأدوات مع الميت في قبره ، تدل على اعتقادهم فيبعث ؛ وَمَنْ يعتقد فيبعث فإنه يعتقد بلا شك في الفناء ، ومن يعتقد في الفناء ، يعتقد بالخلق أو بالحدوث .

وقد نقل الشهريستاني ، عن أحد قدماء اليونان ، ويدعى أبادوقيس أنه قال : «ليس للمنطق «إذاً أن يصف» «الباري» تعالى : إلا بصفة واحدة ، وذلك أنه «هو» ولا شيء ، فقد كان «الشئ» و «اللامشي» مبدعين »<sup>(١)</sup> ؛ أى مخلوقين محدثين .

ونجد البدو في الصحراء ، قد شغلتهم أمر الخلق ، والنظر في أصل الكون . فقد جاءت جماعة منهم يسألون رسول الله ﷺ عن هذا الأمر ، فأجبت الشريعة ، على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام : «كان الله ولم يكن شئ غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شئ ، وخلق السموات والأرض ، ولم يكتمل الحديث حيث ذهبت ناقة السائل فانطلق وراءها في الصحراء »<sup>(٢)</sup> .

وكما أن الفطرة والشريعة ، قد قالتا بخلق العالم بعد أن لم يكن موجوداً ؛ فإنه يمكن الوصول إلى نفس التبيجة ، عن طريق العقل . وهذا ماقام به الأشاعرة .

(١) الشهريستاني - الملل والنحل - تخريج محمد بن فتح الله بدران - ط ١ - سنة ١٩٤٧ ، مطبعة الأزهر ص ٨٢٦ .

(٢) عن : الإمام العسقلاني - فتح الباري بشرح صحيح البخاري - المطبعة البهية المصرية القاهرة - سنة ١٣٤١ هـ . ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

ومثال على ذلك ، ما قام به الزعماء الأوائل للأشاعرة ، من استخدامهم دليلاً عقلياً بسيطاً لإثبات فكرة الخلق ، وهو دليل « التنّقل ». يقول الدليل :

إن الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها . إننا وجدنا منها الموات والأعراض ، أعني الجمادات التي لا حياة فيها . لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها ، لأن من شرط الفاعل أن يكون حياً قادراً . فبطل كونها مُحدثة لنفسها ، بل أن مُحدث أحدها ، ويidel على صحة ذلك أيضاً أننا وجدنا أنفس الموجودات في العالم ، الحى القادر العاقل المحصل وهو الأدمى ، ثم أكمل ما يكون . تعلم وتحقق أنه كان في ابتداء أمره نطفة ميتة لا حياة فيها ولا قدرة ، ثم نُقل إلى العلاقة ثم إلى المضيّقة ، ثم من حال إلى حال ، ثم بعد خروجه حياً من الأحشاء إلى الدنيا . تعلم وتحقق أنه كان في تلك الحالة جاهلاً بنفسه وتكييفه وتركبيه ؛ ثم بعد كمال عقله وتصوره وحذقه وفهمه لا يقدر في حال كماله أن يحدث في بدنـه شعرة ولا شيئاً ولا عرقاً ، فكيف يكون مُحدثاً لنفسه [ وهذا مقالـه أرسـطـو وبـعـض شـرـائـحـه ، من أن النـفـس تـولـدـ نـفـساً ] ومتـيقـلاً لها في حال نقصـه من صـورـةـ إلى صـورـةـ ، ومن حـالـةـ ( إلى حـالـةـ ) وإذا بـطـلـ ذلك منه في حالـ كـمالـه ، كان أولـيـ أن يـبـطـلـ ذلك منه في حالـ نـقـصـهـ ، ولمـ يـقـ إـلاـ أنـ لهـ مـحدثـاـ أوـ مـصـورـاـ صـورـهـ وـمـتـيقـلاـ نـقـلـهـ ، وهو الله سبحانه وتعالـيـ (١) .

وهذا الدليل الذي ذكره الـبـاقـلـانـيـ في كتابـهـ « الإنـصـافـ » هو الذي قالـ بهـ الشـيـخـ أـبـوـ الـحـسـنـ الـأـشـعـرـيـ من قـبـلـ . كما عـرـضـهـ الجـوـينـيـ في كتابـهـ الشـامـلـ (٢) . من هذهـ المـنـابـعـ الثـلـاثـ لـلـمـعـرـفـةـ ؛ وهـيـ الـفـطـرـةـ وـالـشـرـعـةـ وـالـعـقـلـ ، التـيـ تـجـمـعـ علىـ فـكـرـةـ الـخـلـقـ وـالـإـحـدـاثـ ، يـكـنـ أـنـ نـسـتـتـجـ أـمـرـيـنـ :

**الأول** : أنه لا تعارض بين هذه المصادر الثلاث للمعرفة . فالـدـينـ الـإـسـلـامـيـ هو دـينـ الـفـطـرـةـ ، وهو كذلكـ الـدـينـ الـذـيـ دـعاـ إـلـيـ الـبـحـثـ فـيـ الـكـوـنـ ، وـالـنـظـرـ إـلـيـ كـلـ مـاـفـيـهـ بـالـعـقـلـ ، لـكـيـ يـهـتـدـيـ إـلـيـ حـقـيـقـةـ الـوـجـودـ . فـقـالـ تعـالـيـ : - ﴿ إـنـ

(١) الـبـاقـلـانـيـ - الإنـصـافـ - مـكـتبـ نـشـرـ الـقـاـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ ١٩٥٠ - صـ ٢٨

(٢) الجـوـينـيـ - الشـامـلـ فـيـ أـصـوـلـ الـدـينـ - مـنشـأـةـ الـمـعـارـفـ بـالـإـسـكـنـدـرـيـةـ سـنـةـ ١٩٦٩ ، صـ ٢٧٣

فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ الْأَيَّلِ وَالنَّهَارِ لَأَيْمَنِي لِأُفْلِي الْأَلْبَابِ ﴿٤﴾ [سورة آل عمران : ١٩] .

**الأمر الثاني :** هو أن فكرة الخلق الإلهي ، هي المدخل الطبيعي للقول بحدوث العالم واحتراجه وابداعه من لا شيء سابق ، لأن هذا ما يتفق مع ما لله تعالى من قدسيّة وكمال ، وسيطرة وعلوّ ، ووحدانية للصفات والذات .

وهذه الصفات تقتضي الأزلية والأبدية له وحده . فصفة القدرة عنده تعالى هي التي تجعله يخلق من لا شيء ، ويُدّع من غير مثال سابق ، لأنّه سبحانه ، قادر على ما يمكن أن تخيله أو مالا تخيله .

مذهب الأشاعرة إذاً في الخلق ، كما قرره جميع زعماؤه ؛ وعرضه الغزالى ضمن آرائه العديدة في هذا المجال ؛ هو أن .. « العالم ليس أزلياً أبداً ؛ لكنه مخلوق من لا شيء سابق بواسطة الإرادة المبدعة لله » <sup>(١)</sup> .

وكما سبق القول ، فإن مذهب الأشاعرة ، يُعتبر عن رأى الأمة كلها ، بل وأهل الملل الأخرى ، خاصة في هذه المشكلة . « فمذهب أهل الحق من أهل الملل كلها ، أن العالم محدث مخلوق ، أحدهه البارى تعالى وأبدعه » <sup>(٢)</sup> .

ولعل حرص الأشاعرة الشديد ، على تقرير فكرة الخلق هو الذي دعاهم إلى القول بخلق الأفعال الإنسانية ، وكذلك دعاهم إلى نفي السببية وسلب الطبائع عن الأشياء . فقالوا ، إن الله تعالى ، هو الفاعل الحقيقى المباشر ، بمعنى أنه هو خالق كل شيء في الوجود . قال أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري :-

إذا كان الخالق على الحقيقة هو البارى تعالى لا يشاركه في الخلق غيره فأخص وصفه تعالى هو « القدرة على الإختراع » قال وهذا هو تفسير اسمه تعالى « الله » <sup>(٣)</sup> .

بناء على هذه الأهمية الكبيرة ، لفكرة الخلق عند الأشاعرة ، فقد اتخذوا منها

مُنطلقاً لبحث الأفكار والمشكلات ، التي أثيرت فيما يتعلق بمشكلة قدم العالم أو حدوثه . ففكرة الخلق تفصل فضلاً تماماً بين الله الخالق ، وبين العالم المخلوق ، في كل الصفات ، التي أهمها فيما يتعلق بهذا الموضوع صفة القدّم أو الأزلية . فإذا كان الخالق سبحانه أزلياً لا أول لوجوده ؛ فإن المخلوق لابد أن لا يكون كذلك ، ومن لم يكن أزلياً فهو محدث .

« وهذه هي نظرية الإسلام تفصل فضلاً بين الله والعالم ، وتنادي أساساً بالخلق من عدم ، أي أن العالم لم يكن ثم كان بأمر الله ، طبقاً لقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [٨٢] [١] .

وفكرة الخلق تتعارض مع فكرة الإيجاب التي اتخذ منها الفلاسفة مجالاً للقول بالأزلية ؛ وتنفيها ؛ وذلك لأن فكرة الخلق تحمل معنى الإيجاد عن طريق الإرادة والمشيئة والعلم والقصد الكامل ؛ أما فكرة الإيجاب فإنها تعني التأثير الطبيعي لظهور شيء بسبب وجود شيء آخر ، تلقائياً . وقد أعطى الغزالي هذه الفكرة اهتماماً كبيراً ، فناقشها ؛ كما ناقش الأفكار الأخرى المتفقة معها في المعنى ، مثل فكرة الحدوث الذاتي ، أو العلة والمعلول .

وفكرة الخلق تنفي كذلك أزلية الزمان . فالزمان عند الأشاعرة وعند أكثر الفلاسفة ، هو من ضمن العالم ؛ فإذا ما كان العالم مخلوقاً ، فإن الزمان لابد أن يكون مخلوقاً لأنه ضمن العالم .

فكرة الخلق الدينية الإسلامية إذا ، كانت المنطلق الأول للأشاعرة ، عند معالجة تلك المشكلات التي أثارها الفلاسفة ، والتي قالت بأزلية العالم . « إن هذا العالم محدث مخلوق ، أحدهه الباري تعالى وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء » [٢] .

\* \* \*

(١) عن : الأهواي - د. أحمد فؤاد - تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٦٢ ، ص ١٢٢

(٢) الشهري - نهاية الأقدام ، ص ٢

## ثانياً : انتقادات الأشاعرة لفكرة الأزلية

لعل قيام الأشاعرة بمناقشة فكرة الأزلية ، وتنفيذ الآراء التي تتناول جوانبها المختلفة ، والتي أثارها الفلاسفة ، سواء يونانيون أو إسلاميون - ثم توجيه الإنقادات المبنية على المنطق إليها ؛ يلى الأمور التي تحمل الأهمية الأولى عند بحث الأشاعرة لجوانب فكرة الزمان .

إذا أمكن للأشاعرة هدم فكرة الأزلية ، باستخدام الأساليب العقلية القائمة على التحليل ، ووضع المقدمات للوصول منها إلى النتائج ، فإنهم يكونون بذلك ، قد خطوا خطوة كبيرة - ليس فقط نحو هدم فكرة الأزلية ، بل - نحو إثبات حدوث العالم تلقائياً . وكذلك ، فإن هذا ، يكون أساس لهدم فكرة الأبدية عند الفلسفه وإثباتاً لوقوع الفناء ، لأن كل محدث فان . كما يمكن أن يتبيّن على كل ذلك ؛ استنتاج المراحل الأخيرة من فكرة الزمان ؛ وهي مراحل البعث ، والخلود وما بينهما من أحداث .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف فإن الأشاعرة قد كرسوا أكبر جهودهم الفكرية ، للقضاء على فكرة الأزلية ؛ التي تتعارض - من جانب - مع الدين الذي يقول بفكرة الخلق ؛ أي الإيجاد من العدم ، وهو الذي يعني باللغة الفلسفية «الحدث» - ومن جانب آخر - مع المنطق أو العقل ، الذي لا يقبل التساوى بين الخالق والمخلوق ، أو الفاعل والمفعول ، في القيدم ، أو في أي شيء .

وهذا لا يتأتى إلا بنفي الأزلية عن المخلوقات ، أو عن العالم ، وقصدها على الله وحده ، كنتيجة لما يمكن أن يصل إليه الأشاعرة ، من بحوثهم في هذا الموضوع ، وذلك للمحافظة على تنزيه الله تعالى ، وتقديسه ، ووحدانيته ، من أي تشويه أو تشويش .

## ١ - مدخل الفلسفة إلى القول بالأزلية :

ليس هناك من شك في أن الجميع سواء فلاسفة أو متكلمون أو أصحاب أديان وملل - يعتقدون في أزلية الخالق أو الفاعل أو العلة الأولى .

لكن المشكلة التي نحن بصددها ؟ هي التي نشأت عندما أراد الفلسفه المساواة بين الله والعالم ، أو بين الخالق والمخلوق ، في الأزلية .

وقد كانت فكرة الحركة والمحرك الأول لأرسطو ، هي الأساس الذي بنى عليه أرسطو ؛ ومن تبعه من الفلسفه ، قولهم بالأزلية . وهذه الفكرة تقول ؛ أن الحركة الأولى التي كانت أزلية من المحرك الأول الأزلى الذي لا يتحرك ، كفعل ؛ قد حدثت من ضرورة ، ناتجة من وجوب عدم إمتناع الفاعل عن الفعل عند اكتمال شروط الفاعلية فيه . وهذه الشروط - من المعروف - مكتملة في المحرك الأول (الله) ، منذ الأزل . لذا فإنه يجب ألا يتعطل الفاعل عن الفعل والفاعلية ؛ وألا تعطل الصيغات عن التأثير وظهور الأثر . لذلك حدثت الحركة الأولى كفعل ؛ وكانت سبباً في وجود العالم منذ الأزل .

ناتج عن الحركة الأولى الأزلية ، تحرك الصور في المادة أو الهيولى - وهو ما أزليان عند أرسطو والفلسفه ، أي المادة والصورة . وكان من أهم صفات هذه الحركة ، أنها حركة دائيرية ، فأظهرت الأجرام السماوية ، التي أخذت نفس الحركة الدائرية ، التي من أهم صفاتها . أنها أزلية أبدية . وبسبب حركة الأجرام السماوية ، ظهر الزمان ، بظهور الحركة الأزلية . كما حركت هذه الحركة ، الصور المتنوعة التي كانت كامنة في الهيولى ؛ فظهرت أشكال العالم ، فؤجَّدَ العالم منذ الأزل ؛ في نظر أرسطو وتابعه . « ذلك أن أرسطو يعتقد أن الوجود الكلى سرمدى ، إلا أنه مع ذلك ظُجد كشيء مخلوق . الخلق - بناء على هذا - كان تماماً بدون الله (تعالى) مصنوعاً بواسطة الحركة الصادرة ، والتي بدأت في وقت ما ، كحركة وزمان أتيا في الوجود معاً في وقت واحد ، فجأة خلق العالم على الفور كوجود تام في السرمدية ، حيث خرج من كمونه وأصبح واقعياً »<sup>(١)</sup> .

من هذا المفهوم ، للأزلية ؛ وضع الفلاسفة ، المشكلات في طريق القول بالحدث ؛ لمنعه ، وتأكيد القول بالأزلية . وكان من أهم هذه المشكلات ، التي اتخد منها الفلاسفة ، مدخلًا للقول بالأزلية تلك المشكلة ، التي تتعلق بحدوث تغير ، وقيام الحوادث بالذات الإلهية المقدسة ، التي أجمع الجميع على وحدتها وثباتها واستحالة تغيرها ، وعدم قبولها للحوادث ؛ إذا ما كان العالم محدثاً .

إذا كان العالم محدثاً ، فإن معنى ذلك ، وجوده بعد أن لم يكن موجوداً ؛ وهذا يعني أنه بعد أن لم تكن الذات خالقة أصبحت خالقة ، وبعد أن لم تكن مريدة أصبحت مريدة ، وبعد أن لم تكن فاعلة أصبحت فاعلة . وهذا كله ، يؤدي إلى أن تكون الذات الإلهية محلًا للحوادث والتغيرات . إذا القول بحدوث العالم - بناء على هذا - شيء محال ، والقول به يعتبر من الأفكار الغير مقبولة ؛ لأنها تمس وحدة الذات الإلهية وقدسيتها وثباتها . وبذلك تكون الفكرة المقابلة لها ؛ وهي قدم العالم ، هي الصحيحة ، لأنها لا تؤدي إلى مثل هذه المشاكل الفكرية الدينية .

وتعتبر هذه المشكلة ؛ من أهم ماجاء بالدليل الأول للفلاسفة ، على قولهم « يقدم العالم » ، كما عرضه الغزالى في كتاب : تهافت الفلسفه .

يعرض الغزالى ، الدليل الأول للفلاسفة ، وأهم أدلةهم على قدم العالم ؛ فيقول : قولهم يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً ، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجع ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ؛ فإذا حدث بعد ذلك لم يَخْلُ ، إما أن ( يكون قد ) تجدد مرجع أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجع ، بقى العالم على الإمكان الصرف ، كما ( كان ) قبل ذلك ، وإن تجدد مرجع فَمَنْ مُحدث ذلك الترجيح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجع قائم وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فإنما أن لا يوجد عنه شيء قط ، وإنما أن يوجد على الدوام ، فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال . وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه عن الإحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من

العجز إلى القدرة ، والعالم من الإستحالة إلى الإمكان وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن أن يُحال على فقد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يتخيل أن يُقال : لم يُرِد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يُقال حصل وجوده لأنَّه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدوثها في ذاته محال ، لأنَّه ليس محل الحوادث ، وحدوثها لا في ذاته لا يجعله مريداً ، ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟ وأنَّه من أين حدث ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ أخذت الآن لا من جهة الله ؟ فإنَّ جاز حادث من غير مُحدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإنَّ فَائِئْ فرق بين حادث وحادث ؟ وإنَّ حدث بإحداث الله ، فلِم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ العَدَم آلة ، أو قدرة ، أو غرض أو طبيعة ، فلماً أن تبدل ذلك بالوجود حدث ؟ عاد الإشكال بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ فإذاً قد تتحقق بالقول المطلق أنَّ صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طَبَع ، مُحال ؛ وتقدير تغير حال مُحال . لأنَّ الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره ، والكل مُحال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ثبت قَدْمه لا محالة <sup>(١)</sup> .

إلا أنَّ الغزالى قد أظهر خطأً الفلسفية ، فيما أثاروه في هذا الدليل . ويستخدم بديهيَّة العقل ، في الرد عليه ، فلَفِلت النظر إلى أهم الأسباب ، التي يمكن الإستناد إليها ، في القول بحدوث العالم بعد أن لم يكن موجوداً ، وهو صفة الإرادة ؛ وأنَّ لا يمكن أن يحدث تغيير أو حادث ، أو تجدد في أي شئ في الذات الالهية عند حدوث العالم .

يقول الغزالى مخاطباً الفلسفة : بمَ تتكلرون على من يقول : إنَّ العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه ، وأنَّ يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأنَّ ينتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأنَّ الوجود قبله لم يكن مُرَاداً فحدث لذلك ، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ <sup>(٢)</sup> .

(١) الغزالى - تهافت الفلسفه - تحقيق د. سليمان دنيا ص ٥٣ - ٥٤ ؛ والشفاء لأبن سينا .

الإلهيات . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة سنة ١٩٦٠ - ص ٣٧٧

(٢) المرجع السابق ص ٥٤

ويزيد الشهريستاني الأمر وضوحاً؛ فيقول : لما علِمَ البارى وجود العالم في الوقت الذي وُجد فيه ، أراد وجوده في ذلك الوقت فالعلم عام التعلق ، بمعنى أنه صفة صالحة لأن يُعلم به جميع ما يُصبح أن يُعلم ، والمعلومات لا تنتهي . على معنى أنه علم وجود العالم ، وعلم جواز وجوده قبل وبعد على كل وجه يتطرق إليه الجواز العقلى ، والإرادة عامة التعلق بمعنى أنها صفة صالحة لشخصيـص ما يجوز أن يشخص به ، والمرادات لا تنتهي ، على معنى أن وجوه الجواز في الشخصيـصات غير متناهية ، ولها خصوص تعلق من حيث أنها توجد وتوقع ما علِمَ وأراد وجوده ، فإن خلاف المعلوم محال وقوعه ؛ فالصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى مالا ينتهي ، خاصية التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض ، والإرادة لا تشخص بالوجود إلا حقيقة ما علِمَ وجوده والقدرة لا توقع إلا ما أراد وقوعه ، وتعلقات هذه الصفات إذا توافقت على الوجه الذى ذكرناه ، حصل الوجود لا محالة من غير تغيير يحصل فى الموجـد ، وإنما يتعدـر تصور هذا المعنى علينا لأنـا لم نحس من أنفسنا إيجاداً وابداعاً ولا كانت صفاتنا عامة التعلق <sup>(١)</sup> .

يتبيـن بوضوح ، من التحليل السابق ، أنه ليس هناك ما يمنع من حدوث العالم ، عن الله تعالى ؛ دون حدوث تجدد أي حوادث في الذات الإلهية . فإنـادته تعالى لا حدود لها ، فإذا أراد إيجاد شيء مما في علمـه الأـزلـى ، فإنـما يقول له كـنـ فيـكونـ . وحين ذلك ، توافق الإرادة مع العلم مع القدرة ؛ وتوقع الفعل ، كما علـمـ الله تعالى منذ الأـزلـ .

إن القول بحدوث العالم ، لا يعني أن مرجحـا قد استجـد [ كما يقول أـرسـطـوـ أو غيره من الفلاسـفـة ] ... وإنـما يتفق تمامـ الـاتفاقـ مع ثباتـ العـلةـ الأولىـ ، ويـعنيـ أنـ الإـرـادـةـ قـدـيـمةـ تـعـلـقـتـ بـأـنـ يـكـونـ العـالـمـ فـيـ الزـمـانـ ، فـلـمـ كـانـ العـالـمـ ، لـمـ يـحـدـثـ تـغـيـيرـ فـيـ العـلـةـ منـ حيثـ أـنـ الإـرـادـةـ قـدـيـمةـ ، وـأـنـ مـفـعـولـهـ هـوـ المـتـعـلـقـ بـالـزـمـانـ . فـقـدـمـ العـلـةـ لـاـ يـسـتـبـعـ قـدـمـ المـعـلـوـلـ ؛ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ المـعـلـوـلـ مـنـ شـائـنـهـ أـنـ يـصـدـرـ عـنـ عـلـتـهـ صـدـورـاـ ضـرـورـيـاـ ؛ وـلـاـ يـكـونـ هـذـاـ شـائـنـهـ إـلـاـ إـذـاـ تـكـافـأـ مـعـ العـلـةـ . وـلـيـسـ بـيـنـ العـالـمـ المـتـغـيـرـ وـالـلـهـ

---

(١) الشهريـستـانـيـ - نـهاـيـةـ الـإـقـدـامـ صـ ٣٥ـ - ٤١ـ

الثابت تكافف ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة<sup>(١)</sup> . وكيف يحدث تغير في الذات الإلهية ، أو تكون محلاً للحوادث وعلمهها وإرادتها وقدرتها ، متعلقة بكل ما سيحدث ويكون ، منذ الأزل ؟

فحين تحدث الحوادث ، وتوجد الأشياء ، ويكون العالم ؛ لا يكون قد زاد عليها ، أو نقص منها ، شئ ، بل هي كما هي ، تامة الكمال ، لا تتأثر بالحوادث ، لأنها هي التي تُحدث ؛ فإن أمره مُدبر منذ الأزل من جميع الوجوه ، التي تؤدي إلى وقوعه ، ووجوده ، في الوقت الذي أراده وعلمه الله تعالى . إن قدرة القادر المختار تؤثر على وفق الإرادة ، وقد تعلقت الإرادة بوجوده [أى العالم] في وقت معين فلا يوجد إلا فيه<sup>(٢)</sup> .

والجانب الآخر ، الذي يشيره الفلاسفة ، من هذه الفكرة - حدوث تغير في الذات عند حدوث العالم ؛ هو الإدعاء بالحرص على كمال الذات الإلهية وزراحتها ، وهذا يستدعي عدم تعطلها عن الفعل ، أو تعطيل صفاتها عن التأثير ، منذ الأزل . لذلك يقول الفلاسفة ، أنه كان من الضروري ، أن يوجد العالم منذ الأزل ؛ لاكتفاء شروط الفاعلية في الله تعالى منذ الأزل ، وتنزيهه عن التعطل عن الفعل والتأثير في أي وقت منذ الأزل ؛ واستحالة تجدد شئ في الذات ، حتى يمكن تلافي مشكلات حدوث التغيرات في الذات الإلهية الواحدة - كما سبق توضيحة .

ويعني الفلاسفة بهذا ، أنه إذا وُجدت العلة التامة ، وُجد المعلول الذي هو العالم . وذلك لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ، ومعنى ذلك أن الفلاسفة لا يتصورون الموجب بتمام شروطه ، من غير موجب . ويقولون ، أن مُجَوز ذلك مكابر لضرورة العقل<sup>(٣)</sup> .

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية . ط ٥ ص ١٤٥ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م .

(٢) محمد مشتاق أحمد - البرهان المحكم على حدوث العالم - طهران ١٩٠٩ ط ٥

(٣) عن : الغزالى - تهافت الفلسفه ، ص ٩٩

يوجه فخر الدين الرازى نقداً منطقياً قوياً إلى هذه الفكرة ، فيبين ما يوجد بها من تناقض ، فيقول لأصحابها :

لَوْ صَحَّ مَا ذَكَرْتُمْ لَزِمْ دَوْمَ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ بَدَوْمَ الْبَارِى ، فَوْجِبَ أَنْ لَا يَحْصُلُ فِي الْعَالَمِ شَيْءٌ مِّنَ الْمُتَغَيِّرَاتِ ، وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا ، لَزِمْ بَطَلَانَ قَوْلِكُمْ<sup>(١)</sup> .

هذا يدل على أن هذه الفكرة ، من جانب الفلسفه غير دقيقة ، وتجاهل عدة أمور هامة إذا أردنا لهذا القانون الطبيعي ، الذى يقول بضرورة ظهور المعلول عند اكمال شروط العلة ، أن يتحقق . إننا سلمنا إذا ما وجدت العلة التامة وجد المعلول ، لكن هنا ما وجدت ، فإن من جملة العلة التامة لممكن تعلق إرادة الفاعل اختيار بإيجاد وجوده في الأزل . والحال أنها لم تتعلق بإيجاده فيه ، بل بإيجاده في المستقبل ، فإذا كان كذلك ، يكون الممكن موجوداً حسب إرادته في المستقبل من غير لزوم وجوده بدون تمام علته ولا افتقاره إلى أمر آخر<sup>(٢)</sup> .

ليس من الضروري إذاً أن يكون هناك تلازم زمانى بين المعلول والعلة فى الوجود ، فى حالة ما إذا كانت العلة مريدة مختارة ، وذلك لأن الإرادة مكتملة لشروط العلة المريدة ومن صفات الإرادة الحرية والإختيار ، ومنافاة الضرورة . فإذا كان الله هو علة العالم ، فلا مانع من قبول هذا التعبير ، إلا أنه يجب الإنتباه إلى أنها علة مريدة مختارة ؛ واتكمال شروط هذه العلة ، لا يتم إلا بما تخصصه هذه الإرادة . فله تأخير الفعل إلى أي وقت شاء ، فلا يلزم قدم أثره ، إنما يلزم ذلك لو كان موجباً بالذات وهو من نوع<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان الفلسفه يقولون ، أن تخلف المعلول عن علته ، أو المفعول عن فاعله ، مع اكمال شروط الفاعلية ، لا يتفق مع قواعد العقل ؟ فإنه يمكن القول - بناء على التحليلات السابقة - أن ذلك يمكن أن يكون صحيحاً ، إذا طبق على

(١) فخر الدين الرازى - معلم أصول الدين - المطبعة الحسينية بالقاهرة سنة ١٩٣٧ ، ص ٢٦

(٢) محمد مشتاق . البرهان المحكم على حدوث العالم - ص ٥

(٣) المرجع السابق - ص ٦

أحداث الطبيعة ، حيث يمكن أن يتحقق الإيجاد الإيجابي - كما ذكر في النص السابق - أما في القاصد المختار ، فلا ، لأن التخلف في الإيجاد القصدى ، هو أن لا يقع على نحو قصده لأن يتخلّف عنه زمانا ، فإن ذلك في الإيجاد الإيجابي ضرورة <sup>(١)</sup> .

ويُستنتج من هذا ، أن المفعول لا يصح أن يقارن فاعله ؛ لأن الفاعل من حيث هو كذلك ، لابد أن يكون ذو إرادة وحرية و اختيار ؛ ولذا ، فإنه من الضروري أن يكون سابقاً لمفعوله بالزمان .

لذا فإنه يمكن القول ؛ أنه يمتنع أن يكون مفعوله ( تعالى ) مقارنا له أزلياً معه ، لوجوه : أحدها أن مفعوله مستلزم للحوادث لا ينفك عنها ، وما يستلزم الحوادث يمتنع أن يكون معلولاً لعلة تامة أزلية ، فإن معلول العلة التامة الأزلية لا يتأخر منه شيء ، ولو تأخر منه شيء وكانت علة بالقوة لا بالفعل ، ولا فتقرت في كونها فاعلة له إلى شيء منفصل عنها ، وذلك يمتنع ، فوجب أن يكون مفعوله لا يكون عنه إلا شيئاً بعد شيء ، فكل ما هو مفعول له ، فهو حادث بعد أن لم يكن ، وأن كونه مقارنا له في الأزل يمنع كونه مفعولاً له ، فإن كون الشيء مفعولاً مقارناً يمتنع عقلاً <sup>(٢)</sup> .

من كل هذا ، يمكن اعتبار هذه الفكرة ، فكرة تعشّفية من جانب قائلها ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قدّيماً ، إذ يعني كونه فعلاً أنه لم يكن ثم كان ، فإن كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعلاً؟ <sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

---

(١) المصدر السابق ص ٦

(٢) ابن تيمية - منهاج السنة - ط ١ - المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة ١٣٢١ هـ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - كتاب الشعب - مادة الله - ص ٣٤٨

## ٢ - التقدم بالزمان والتقدم بالذات :

يثير الفلاسفة إشكالاً آخر ، يقولون فيه ؛ أنه إذا كان العالم حادثاً ، وُجِدَ بعد أن لم يكن ، وأن الفاعل يتقدم مفعوله ، ولا يكون مقارنا له ؛ ذلك يؤدى إلى أن يكون هناك تقدم لله تعالى على العالم ، والتقدير يقاس بالزمان ، والزمان من ضمن العالم . فإذا قبل وجود العالم والزمان ، زمان آخر ، كان العالم فيه معدوماً ، إذ كان العدم سابقاً على الوجود . فلا يدل ذلك إلا على أزلية الرمان . ومن جانب آخر ، فإنه إذا كان الله تعالى ، متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون هناك حينئذ ، مدة محددة ، بين وجود الله تعالى ووجود العالم ، فيتحدّد بذلك أولية الله تعالى ، وهو محال . وإذا كان هذا التقدم لا نهائى ، فإن اللانهائي لا يتحقق في الواقع ولا يوجد ولكن العالم وُجد بالفعل ، فيكون في ذلك تناقض .

فلا بد إذا ، لتلافي وجود فارق زمني بين الله والعالم مما يحدد أولية الله تعالى ؛ ضرورة إلغاء هذا التقدم الزماني . وإذا كان لابد من تقدم العلة على المعلول ، أو الفاعل على المفعول فيكون هذا التقدم ، هو التقدم الذاتي ؛ بمعنى أن تكون العلة هي الأصل والسبب في وجود المعلول ، مع تساويهما في الوجود . وذلك كتقدّم حركة الشخص على حركة ظله ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية في الزمان ، ولكن بعضها علة وبعضها معلول ، إذ يقال :

تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ، وتحركت اليد لحركة الماء ؛ وإن كانت الحركتان متساويتان في الوجود . فالعلة هي الأصل وهي السبب ، والمعلول هو الفرع أو السبب . وبذلك يكون وجودهما متساوياً في الأزلية ، بسبب أزلية العلة ، وهي الله . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً <sup>(١)</sup> .

والقول السابق ، هو نفس معنى قول أرسطو الصريح والختصر التالي : الحركة أو الزمان لا يمكن أن يكونا محدثين ، لأنه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد

(١) عن : الغزالى - تهافت الفلاسفة ص ١١٠

عندما لا يكون هناك زمان<sup>(١)</sup> . فمتي قلنا أن الله قبل العالم ، وأن العالم بعد الله ، فإن القبل والبعد هنا ، يعنيان وجود زمان أزلي بأزلية الله تعالى . أما إذا لم يكن هناك موافقة ، على وجود الزمان منذ الأزل – هكذا ، أي نفي القبلية والبعدية ، بالنسبة إلى الله تعالى ، فلا مفر من قبول القول بالحدود الذاتي ؛ وهو التساوق في الوجود بين الله تعالى والعالم ، بما يتضمنه من زمان . فكلا الاحتمالين ، يجعل الزمان ، وبالتالي العالم أزلياً .

قام الأشاعرة إزاء هذا الإشكال العويص بمناقشته وتحليل كل جوانبه ، لمعرفة مدى صوابه أو خطأه .

وقد مرج الأشاعرة ، في ردودهم على هذا الإشكال ؛ الجانب الديني بالجانب العقلي . فاعتمدوا أساساً على الفكرة الدينية الأساسية في مذهبهم وهي خلق الله تعالى لكل شيء ، وبما أن الزمان من ضمن الأشياء ، فهو كذلك مخلوق ، يقول الغزالى : المدة والزمان مخلوقان عندنا<sup>(٢)</sup> . فلم يكن للزمان وجود قبل خلق العالم ، بل كان عَدَمَاً محضاً ؛ فلا زمان هناك ، ولا شيء يقاس به الزمان . ومن هنا ، استند الأشاعرة إلى فكرة أخرى مكملة للسابقة ، هي ، انفراد الله تعالى وحده بالوجود في الأزل ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ﴾ [سورة الحديد: ٣] فقد كان الله ولا عالم ، لذا فإن الله تعالى ليس في زمان ، ولا يقبل الزمان ، فهو فوق الزمان والمكان ، لأنه هو خالقهما وخلق كل شيء .

من هذا المنطلق جاء تفسير الأشاعرة للأفكار الأساسية السابقة ، فإن معنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فمعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط<sup>(٣)</sup> .

L- Aristotle Metaphisic - commentry introduction and by. W.D. Ross. V. II. p. (١)

368 Oxford. 1984.

(٢) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٠١

(٣) المصدر السابق - ص ١١٠

ولذا كان وحده ولا شيء معه ، ثم بعد ذلك كان ومعه العالم ، فإن معنى ذلك ، أن العالم لم يكن موجودا ، ثم وجد ، وأن معنى تقدم الله هنا ، هو الإنفراد بالوجود . تصوروا فناء العالم وأنتم لا تستبعدون قدرة الله على ذلك - وتصوروا إيجاده ثانيا ، ألا يقال : كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعه عالم ، إن هذا مقصود قولنا بتقدم الله على العالم بالزمان ، أى وجود ذات البارى وعدم ذات العالم <sup>(١)</sup> .

ويرد الشهريستاني - من جانب آخر - على هذا الإشكال مبيناً أن عملية التقدم والتأخر . لا تجوز على الله تعالى ؛ لأنَّه سبحانه خارج الزمان . لذا يقول الشهريستاني ، مخاطباً الفلسفه في هذا : إنْ عنيتم بتأخر العالم عن الله ، التأخر بالزمان فغير مُسْلِم ، فإنَّا قد بينا أنَّ التقدم والتأخر والمعية الزمانية تُمْتنع في حق الباري سبحانه . وعلى هذا لم يصبح بناء التقسيم عليه أنه متاخر بمدة أو لا بمدة ، فإنَّ مالا يقبل المدة ذاتها وجودا لا يقال له تقدم أو تأخير أو قارن بمدة أو لا بمدة <sup>(٢)</sup> .

فالزمان - كما قال الغزالى سابقا - مخلوق ؛ لأنَّه من أشياء العالم فقبل خلق العالم ، لم يكن للزمان وجود ، وبذلك لا يكون تقدم الله على العالم ، أو تأخر العالم عنه تعالى ، مقدراً بالزمان الذى عرفناه بعد خلق العالم ؛ بل الزمان هناك وهى محض ، لا وجود له إلا مع أول وجود العالم ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا ب مجرد التوهم . فمن المعروف أن حدوث الزمان إنما هو مع حدوث العالم ، لأنَّه مقدار حركة الفلك . وليس معنى أنَّ الله تعالى متقدم على العالم بالزمان أنَّ الزمان هنا موجود محقق حتى يتم هنا تناقض بين القول بعدم وجوده سابقاً على العالم وبين القول بأنَّ الله متقدم على العالم بالزمان ، بل الزمان مقدر موهوم ، فلا تناقض أصلًا <sup>(٣)</sup> .

(١) عن : د. أحمد محمود صبحى - في علم الكلام - ج ١ - ص ٢٦٠ - منشأة المعارف الإسكندرية سنة ١٩٨٠

(٢) الشهريستاني - نهاية الإقدام - ص ١١

(٣) عن : د. محمد جلال شرف - الله والعالم - دار المعارف سنة ١٩٦٨ ، ص ١٦٦

ونعود إلى الغزالى ، حين يتحدث عن ذلك الأمر بطريقة أخرى فيعقد مقارنة ، بين عدم وجود خلأء بعد العالم ، إلا بالوهم كما يقول الفلاسفة ؛ فكذلك يمكن القول ، بعدم وجود زمان سابق على العالم إلا بالوهم . فيسأل الغزالى الفلاسفة ، قائلاً :

هل خارج العالم شيء من ملء أو خلأء ؟ فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلأء ولا ملء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل » قلنا : إنْ عُنِيَ به هل لوجود العالم بداية ، أى طرف منه ابتدأ فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي ، وإن عنيتم « بِقَبْلِ » شيئاً آخر ، فلا قَبْل للعالم كما إنه إذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال : ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له ، فإن قلت « خارجه » سطحه الذي هو مُنقطعة لا غير ، قُلْنَا قَبْلَه بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير <sup>(١)</sup> .

هذه المقارنة السابقة تؤكد أنه لا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث الذي هو زمان العالم ؛ إلا بالوهم ، مثل المكان الوهمي ، الذي تخيله خارج العالم – كما قال أرسطو والفلسفه – سواء بسواء . وكما أن ( خارج ) يدل في قولنا ( خارج العالم ) على مكان بالقوة لا بالفعل فإن ( قبل ) يدل على زمان بالقوة لا بالفعل <sup>(٢)</sup> .

من هذا كله ، يتضح المعنى الذي يقصده الأشاعرة بمفهوم سبق الله تعالى على العالم ، وأن هذا السبق ليس مقدراً بزمان ، لأن الزمان لم يكن قد خُلِقَ ، حيث أنه خُلِقَ مع خلق الله للعالم . فالأشاعرة قد عدوا بهذا السبق أن الله تعالى ، كان وحده ولم يكن معه شيء ، ثم بعد ذلك خلق العالم .

(١) الغزالى - تهافت الفلسفه ص ١١٣

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٤٦

ومع كل هذه التحليلات والتفسيرات التي أوضح فيها رجال الأشاعرة عدم صحة فكرة التقدم الذاتي للفلاسفة ، التي تعنى ظهور المعلول مع العلة أو ظهور العالم مع الله تعالى ، في الوجود الأزلي ؛ والتي أوضحاوها فيها كذلك ، معنى تقدم أو سبق الله تعالى على العالم ؛ من أنه يعني ، أن الله كان وحده ولم يكن أى شيء معه ، ثم كان ومعه العالم . إلا أنه يوجد بعض الفلاسفة المتأخرین ، ظلوا دون اقتناع . فنجد ابن رشد ، يتخبط كل هذه المفاهيم والتفسيرات ثم يقول : إذا كان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا <sup>(١)</sup> .

وهذا يدل ، على التعلق بفكرة التقدم الذاتي أو العلة والمعلول ، عن طريق الإيجاب الذاتي ؛ رغم وصف ابن رشد لذلك بالخلق . فالعالم عند ابن رشد ؛ قديم ولكنه معلول لعنة خالقة ومحركة ، والله وحده قديم لا علة له <sup>(٢)</sup> .

ولعل هذا يتفق مع المفهوم الأرسطي ، على اعتبار أن الحركة الأولى الأزلية الصادرة من المحرك الأول الذي لا يتحرك الأزلي والتي هي عبارة عن انتقال من الإمكانية ، أو من الكمون أو القوة ، إلى الفعل <sup>(٣)</sup> ؛ هي بثابة الخلق الإلهي للعالم . وهذا ، بالطبع يتنافي مع فكرة الخلق الإسلامية ، ومع لفظ « الخلق » لأن الله ، هو الخالق على الحقيقة . ومعنى ذلك ، أنه هو الذي يملك القدرة على الإختراع ، ومن لا شيء ، وهذا هو تفسير اسمه تعالى « الله » <sup>(٤)</sup> .

أما ماعدا ذلك فيجب أن لا نُقحم فكرة أو لفظ ، الخلق فيه ، لعدم انطباقها عليه .

إِنَّا سواءٌ قُلْنَا الْعَالَمَ حَادَثَ بِالْحَدْوَثِ الْزَمَانِيِّ كَمَا هُوَ رأَى الْمُتَكَلِّمِينَ ،

(١) ابن رشد - تهافت التهافت - تحقيق سليمان دنيا - ط ١ - دار المعارف بصر - سنة ١٩٦٤ ص ١٤٠

(٢) دائرة المعارف الإسلامية - مادة ابن رشد ج ١ مجلد ٤ ص ٢٨٩

M/M/Sharaif. Muslem thought, its origin and achjvements, Lahor Ashraf . (٣)

أو بالحدوث الذاتي كما هو رأى الحكماء ، يتقدم البارى سبحانه عليه ، لكونه موجداً إِيَّاه . ليس تقدماً زمانياً وإنما لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان ، بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس ، كتقدم بعض أجزاء على بعض <sup>(١)</sup> . فالذى كان قبل زمان هذا العالم ؛ عدم تام . ولم يكن هناك وجود إلا لله وحده ؛ بدليل قوله تعالى : « هو الأول » . ويقول المسلمون جمِيعاً « أنه هو الأول قبل كل شيء » . وهذا العدم لا يمكن أن نُقْدِرُه ؛ لأننا لم نستطيع إلا تقدير الزمان بما أعطاه الله لنا من مقاييس . وهي دورة الليل والنهار ، وحساب الأشهر والسنين . وبعد هذا العدم الذي لا يمكن تقديره ، لأننا لا نملك أجهزة ولا وسائل نستطيع أن نقيس بها العدم - خلق - وأُوجَدَ الله تعالى ، العالم بما يتضمنه من أفالك وشموس ... ينبع عنها الزمان الوجودي .

إِذَا .. كان هناك فترة ، لا يمكن قياسها ، لأنها لم تكن زماناً ؛ بل كانت وجوداً سرمدياً لله وحده ؛ في ظروف لا يمكن أن تصل إليها عقولنا المحدودة القاصرة المخلوقة .

\* \* \*

---

(١) التهانوى - موسوعة إصطلاحات العلوم الإسلامية ج ٥ - خيات - بيروت ص ٩٢٢

### ٣ - آراء الفلسفه الذين قالوا بأزلية الزمان :

لم للزمان من أهمية في هذا البحث ، وأنه هو الفكرة المحورية ، التي تدور حولها باقي الأفكار الأخرى التي تتعلق بهذا الموضوع ؛ فإنه من الواجب ، التحدث عن كل ما يتعلق به ، في شيء من التفصيل . فقد اتخد الفلسفه من الزمان « كعنصر » مجال لإثبات - ليس فقط ، قدم العالم ، بل وأبديته كذلك . وقد استخدموه في هذا المجال عدة أفكار ، محاولين منها إثبات قدم الزمان وبالتالي قدم العالم .

ففكرة سبق الله على العالم ، أو فكرة حدوث العالم ، أو فكرة أزلية ، سواء عن طريق الإيجاب الذاتي ، أو الخلق الأزلي ، وكذلك الكلام عن فناء العالم أو أبديته ، وعن حدوثبعث ، وعن خلود الدار الآخرة ، بعدبعث ؛ كل هذه الأفكار ، تتعلق تعلقاً وثيقاً بالزمان . لذا اهتم الأشاعرة ، بالبحث في أقوال الفلسفه بأزلية الزمان ؛ لإثبات عدم صحتها ، عن طريق وسائل عقلية متنوعة من أدلة وبراهين .

فقد أراد بعض الفلسفه إثبات الزمان بإثبات العالم على أنه جزء منه ، وأراد آخرون إثبات أزلية الزمان ، على أنه جوهر منفصل عن العالم ؛ وفي رأي بعضهم أنه لا يمكن إظهار حدوث العالم ، إلا عن طريق زمان سابق وهو أبو البركات <sup>(١)</sup> .

لذا كان من الضروري تفصيل الكلام في هذا ؛ للوصول إلى مفهوم واضح عن الزمان ، وهل هو محدث متناه من أوله تبعاً لحدوث العالم ، كما يقول المتكلمون عموماً <sup>(٢)</sup> ؛ أم قديم أم سرمدى ؟ كما يقول الفلسفه .

(١) عن : دائرة المعارف الإسلامية - المجلد العاشر ص ٤٠ ، مادة الزمان من تعليق المترجم .

(٢) عن : المرجع السابق - ص ٤٠٠ .

فالقائلون بقدم الزمان قد تباهوا في آرائهم . فقال أرسطو بقدم الزمان ، متساويا مع قدم الحركة ، وتباه في ذلك بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل ابن سينا ، الذي يُعرف الزمان بالتعريف الأرسططاليسي ؛ وهو أنه مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر <sup>(١)</sup> .

والعالم بهذا المعنى ، قديم أزلي ، بقدم الحركة ، وقدم الزمان الناتج عنها . ومن المعروف أن أرسطو ، قد اتخد من القول بقدم الحركة ، متنطقا للقول بقدم الزمان . والحركة عند أرسطو أزلية بأزليه المحرك الأول الذي لا يتحرك . يقول أرسطو : مadam أنه يوجد حركة ، فيلزم أن يوجد محرك ... وإذا كانت الحركة أزليه يلزم أن يكون موجودا شئ ما أزلي أيضا . وكما أن الحركة متصلة ، فهذا الشئ الذي هو أحد ، يجب أن يكون هو عينه أبدا غير متحرك ولا مخلوق ولا قابل للاستحالة <sup>(٢)</sup> .

والحركة عند أرسطو ليست أزليه فقط بل أنها أيضا أبدية ، لا تفسد . يقول أرسطو في كتاب الطبيعة : ليت شعرى هل حدثت الحركة ولم تكن قبل ؟ وهل تفسد أيضا فإذا لا يكون معه [ أي مع هذا الفساد ] شئ أصلا يتحرك ؟ أم الحركة لم تحدث ولا تفسد ، ولكنها لم تزل فيما مضى ولا تزال أبدا ؟ وهذا أمر لا يزال له ( أي للموجود ) وليس تفتر في الموجودات ( أي الحركة ) بل كأنها حياة ما لجميع ما قوامه بالطبيعة <sup>(٣)</sup> .

ويبرر أرسطو ، قوله بقدم الحركة ، وقدم الزمان التابع لها في نص له من كتاب الميتافيزيقا ، فيقول : أنه غير ممكن أن تكون الحركة حدثت حدوثا أو تفسد فسادا . وذلك قد كانت دائما ، ولا زمان أيضا ، إذ لا يمكن معنى

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد العاشر - الشعب مادة الزمان ص ٣٩٦

(٢) أرسطوطاليس - الكون والفساد - ترجمة من الإغريقية بارتلي سانتلهير وإلى العربية أحمد لطفي السيد - مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣٢ م ، ص ٢٥٢

(٣) أرسطو طاليس - الطبيعة - ترجمة اسحق حنين - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - سنة ١٩٦٥ - ج ٢ ص ٨٠١ ..

الأكثر تقدماً والأكثر تأخراً إذا لم يكن الزمان ، والحركة إذا على هذا الوجه متصلة كما أن الزمان أيضاً<sup>(١)</sup> .

ويفسر ابن رشد ، النص السابق لأرسطو ، موضحاً السبب ، الذي قال من أجله أرسطو بقدم الحركة والزمان . يقول ابن رشد مفسراً : ولا الزمن أيضاً من الموجودات التي يمكن أن يتخيل كائناً بعد أن لم يكن زمن أصلاً ، ولا فاسداً فساداً لا يبقى معه زمن أصلاً . ثم أتى بالسبب في هذا فقال (أي أرسطو) إذا لا يمكن معنى الأكثر تقدماً والأكثر تأخراً إن لم يكن الزمن - يريد - إذا لا يمكن إنسان أن يفهم معنى الحادث والفاشد مالم يفهم معنى المتقدم والمتاخر والأكثر تقدماً وتأخراً إلا بفهم الماضي والمستقبل اللذين هما أجزاء الزمان .

والحركة إذا على هذا الوجه متصلة كما أن الزمن ، وذلك أنه إما أن كان واحداً بعينه وإما تأثيراً وانفعالاً للحركة يريد - ويلزم من كون الزمن متصلة وأزلياً وواحداً أن تكون أيضاً الحركة الأزلية متصلة وواحدة ، وذلك أنه إما أن يكون الزمن والحركة شيئاً واحداً بعينه وإما أن يكون عارضاً من عوارض الحركة وانفعالاً من انفعالاتها ؛ وذلك أنه ليس يمكن أن يتوهם زمن مالم يتوهם الحركة<sup>(٢)</sup> .

ودليل أرسطو على أن الحركة أزلية أبدية ؛ هو أنها حركة دائيرية ، كما في حركة الأجرام السماوية ، ومن أوصاف الحركة الدائرية ، أنها ليس لها بداية ولا نهاية . فإن الزمان هو إذا العدد لشيء ما متصل ، أعني للنقطة الدائرية<sup>(٣)</sup> . وهذه النقطة ، هي الحركة الدائرية ، التي يقول عنها أرسطو ، أنها حركة متصلة ؛ فيوجد عنها زمان متصل . لأنه من الحال أن يوجد زمان بدون حركة<sup>(٤)</sup> .

وإذا كان أرسطو ، قد اعتبر الزمان ، مقدار حركة الفلك ، وأنه قديم بقدم الحركة الأزلية ، الصادرة من المحرك الأول الأزلى السرمدى ، وتبعه في ذلك عدد

(١) ابن رشد . تفسير ما بعد الطبيعة - المطبعة الكاثوليكية - بيروت مجلد ١ ج ٣ ، ص ١٥٥٥

- ٥٦ -

(٢) المرجع السابق - ص ١٥٦٠ - ٦١

(٣) - (٤) أرسطو طاليس - الكون والفساد - ص ٢٥٣

من الفلاسفة ؟ فإن هناك من الفلاسفة من قال بقدم الزمان على أنه جوهر منفصل ، قائم بذاته ، ليس له صلة بدوران الأجرام . فقد قال بعض قدماء الفلاسفة ، عن الزمان ، أنه : جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته ، إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده ، بعديه لا يجامع فيها البعد القبلي ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فمع عدم الزمان زمان ، هذا خلْف <sup>(١)</sup> .

وهؤلاء ليس للزمان عندهم ، صلة بالحركة ، ولا بالعالم ؛ بل إن العالم عند بعضهم ، لا يثبت حدوثه ، إلا بوجود زمان قديم سابق على حدوثه ؟ كما قال أبو البركات ، الذي ذكر عنه أنه يقول : إن الزمان يعرف معرفة عقلية ، وأنه مقدار الوجود « فالوجود هو الذي يُقدرُه وهو الذي يفصله ، ولا يرتفع الزمان إلا بارتفاع الوجود . ولذلك فإن الزمان كان موجودا قبل وجود هذا العالم الحادث . والقول بحدوث الزمان معناه في رأى أبي البركات القول بحدوث الوجود » <sup>(٢)</sup> .

ومن هؤلاء القائلين ، بأن الزمان جوهر مستقل مجرد ، محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، الذي قال : أن الزمان جوهر يجري <sup>(٣)</sup> . ويعتبر هذا الفلاسفة ، متابعا لفلسفه اليونان - قديما وحديثا - فقد أكَّد على القول بقدم العالم ، بل أنه قال بقدم كل عنصر من عناصر الوجود على حِدة . فقال بالقدماء الخمسة : الباري تعالى ، والنفس ، والهيوان ، والزمان ، والمكان . نجد هذا الفلاسفة ، يُفرق بين نوعين من الزمان . فقد نقل أبو حاتم الرازي في أعلام النبوة عن الرازي الطبيب أنه قال :

وأنا أقول أن الزمان ، زمان مطلق وزمان محصور ، فالمطلق هو المدة والدهر ، وهو القديم وهو متحرك غير لابث ، والمحصور هو الذي يعرف بحركات الأفلاك وبيجُرى الشمس والكواكب . فإذا مَيَّرت هذا وتوهمت حركة الدهر ، فقد توهمت الزمان المطلق ، وهذا هو الأبد السرمد ، وإن توهمت حركة الفلك

(١) الإيجي - عضد الدين - المواقف - مطبعة العلوم - القاهرة - ١٩٣٩ - ص ١١٠

(٢) عن : دائرة المعارف الإسلامية - مادة الزمان - المجلد العاشر - ص ٣٩٨

(٣) أبو بكر الرازي - رسائل فلسفية - ج ١ مصر ١٩٣٩ ، ص ٢٦٧

توهمت الزمان المخصوص<sup>(١)</sup> . ويستتتج من هذا ، أن الحركة الناشئة عن الأفلاك ، عند الرazi ، لا تُوجِدُ الزمان ، ولكنها تُظْهِرُه<sup>(٢)</sup> . فالزمان عنده جوهر مستقل أزلي أبدى .

ولعل هذا يدل على تأثير الفلسفة اليونانية القديمة ، خاصة رأى أفلاطون في الزمان ؛ حيث يتضح وجود تشابه واضح ، بين هذه الآراء ، وما قاله أفلاطون ، من أنه يوجد .. في عالم الأمر جوهرًا أزليا يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والإضافات إلى التغيرات ، ولا بحسب الحقيقة والذات ، وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة ، يسمى سرمديا ، وإلى ما قبل التغيرات يسمى دهرا وإلى مقارنتها يسمى زمانا<sup>(٣)</sup> . وبناء على هذا فإن الزمان كان عند أفلاطون ، عبارة عن أنه صورة الدهر<sup>(٤)</sup> .

هذه هي الآراء التي جعلت من الزمان ، عنصراً أزليا - في رأى الفلاسفة ، اليونانيين والإسلاميين ، سواء من جهة يقدم العالم ، أو يقدم الحركة الأزلية ؛ أو من جهة أزليته كعنصر مستقل منفصل عن العالم وعن الأجرام السماوية ؛ والأجرام السماوية ، في هذه الحالة ، تُظْهِرُه فقط ولا تُسْبِّه .

\* \* \*

(١) س بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - نقله من الألمانية أبو ريدة ، ص ٥٣

(٢) المصدر السابق - ص ٥٠ - ٥١

(٣) الهانوى - إصطلاحات العلوم - ج ٢ - خياط ص ٩٢٢ - ٢٣

(٤) الشهري - الملل والتخلص ص ٥٢

#### ٤ - إنتقادات الأشاعرة للقول بأزلية الزمان :

إذاء آراء الفلسفه السابقة ، القائلة بأزليه الزمان ؛ قام الأشاعرة بتوجيهه انتقاداتهم إليها ، مُظهرين مافيها من تناقضات وأنخطاء ؛ مُعبراً عن رأى المتكلمين عموماً في هذا الأمر ، فيما يتعلق بإثبات صحة رأيهم في القول بحدوث الزمان ، تبعاً لحدوث العالم . فإذا ما أمكن لهم إثبات حدوث الزمان فإن هذا - تلقائياً - ينفي أزليته ؛ سواء كانت هذه الأزلية ناشئة عن قدم الحركة بقدم المركب الأول ، أو أنها أزلية طبيعية ، على أساس أن الزمان جوهر مستقل مجرد أزلى أبدى .

فإذا كان أرسطو ، ومنْ تبعه من الفلسفه ، قد قالوا بقدم الزمان بقدم الحركة ، التي نشأ عنها ؛ فإن الأشاعرة قد اتجهوا إلى تحليل الفكرة الأصلية ، وهي قدم الحركة ، بغرض نَفْيِ أزليتها ، وإثبات حدوثها . لأن هذا ، يؤدى إلى نَفْيِ أزلية الزمان وإثبات حدوثه ؛ وذلك لتبعيته للحركة ، وظهوره عنها .

ويتجه كل من فخر الدين الرازي ، وعبد الدين الإيجي ، إلى الإعتماد على فكرة منطقية ، لإثبات عدم أزلية الحركة ؛ وهي المسبوقة بالغير ، فإن ما كان مسبوقاً بالغير لا يمكن أن يكون أزلياً .

وذلك أن من طبيعة الحركة المسبوقة بالغير ، لأنها لا يمكن أن توجد من ذاتها ، بل لابد من أن يسبقها محرك أو محدث لها . هذا المحدث ، لا يكون قبله محدثات أو محركات أخرى ؛ وإنما استمر التسلسل إلى مالا نهاية ، وهذا محال . فإذا كانت الحوادث أو الحركات لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بد حينئذ من جواز صدور حادث عن قديم <sup>(١)</sup> . وهنا يتعامل فخر الدين الرازي ، مع هذه الفكرة ، بميزان عقلى دقيق ، قائلاً : إما أن يُقال ، حَصَلَ في الأزل شئ من هذه الحركات أو لم يحصل ، فإن لم يحصل في الأزل شئ من هذه الحركات والحوادث ، وجب أن تكون لمجموع هذه الحركات

---

(١) عن : الغزالى - تهافت الفلسفه - ط ٦ - ص ١٠٧

والحوادث بداية وأول وهو المطلوب ، وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الأزل ، إن لم تكن مسبوقة بغيرها ، كانت تلك الحركة أول الحركات وهو المطلوب ، وإن كانت مسبوقة بغيرها ، لزم أن يكون الأزل مسبوقة بغيره ، وهو محال<sup>(١)</sup> . وإذا كان من الحال ، أن تكون الحركة أزلية ، فإنه تبعاً لذلك ، يكون من الحال ، أن يكون الزمان أزلياً ، لتعيشه للحركة ، وحدوثه عنها .

ويستخدم فخر الدين الرازي - بالإضافة إلى ذلك - طريقة أخرى ، لإثبات عدم أزلية الزمان ؛ وذلك من جهة نفي القبلية الزمانية ، على أساس أن القبلية ليست صفة ثبوتية ، بحيث تتصرف بالوجود ؛ فهي لذلك ، لا يمكن إلا أن تتصرف بالعدم ؛ وبذلك ينتفي الزمان قبل العالم ، أي ينتفي قدم الزمان ، يدل على ذلك عدة وجوه ، ذكرها فخر الدين الرازي :

أحدها : أنكم سلمتم [ مخاطباً الفلسفه ] أن كل محدث كان عدمه قبل وجوده ، فقد جعلتم القبلية صفة للعدم ، وصفة العدم لا يعقل أن تكون موجودة ، فالقبلية صفة غير موجودة [ أي أنه لا يوجد هناك قيل زمني ، بل عدم ] .

وثانيها : أن التقدم إضافة لا تُعقل إلا بالإضافة إلى التأخر ، والمضافان يوجدان معاً ، فلو كان التقدم صفة موجودة لاستحال وجودها إلا مع وجود التأخر ، إذا كان حصول التقدم والتأخر معاً ، لزم أن يكون حصول المتقدم والتأخر معاً ، ولكن المعيبة ثنافى التقدم والتأخر ؛ فإذا القول بأن القبلية صفة موجودة ، يُفضى إلى هذا الحال ، فيكون ذلك محالاً .

وثالثها : أنا قد دلّنا ... على أن الأمس متقدم على اليوم ، وليس ذلك التقدم بالزمان ، فلِمَ لا يجوز أن يكون تقدم العدم على الوجود جارياً مجرّد تقدم اليوم على الغد<sup>(٢)</sup> .

(١) فخر الدين الرازي - الأربعون في أصول الدين - ط ١ - حيدر أباد - الدكن . سنة

١٣٥٣ هـ - ص ٩

(٢) المصدر السابق ص ٥٣

وإذا كان الفلاسفة ، خاصة منهم الإسلاميين ، مثل أبي البركات ، يقولون أن وجود زمان قديم ، ضروري لإثبات حدوث العالم ، فإن هذا ، لا يتفق مع المنطق العقلى ، لأن الزمان من ضمن العالم . لذا فهو مخلوق محدث .

أما دعوى لزوم سبق الزمان على كل ما حدوثه بعد العدم بناء على قياسه ، فمبني على كون القبل أمراً وجودياً ومعنى حقيقياً ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحادث ذا قبل أنه لم يكن فكان ، وذلك إنما هو أمر سلس لا معنى وجودى ، ومهما قيل أنه ذو قبل موجود فلا يعني إلا هذا<sup>(١)</sup> .

ويؤكد الإيجي ، فكرة نفي أزلية الحركة ، التي استخدمها الرازى ، مشاركاً فى تقويض قول الفلاسفة بأزلية الحركة ؛ ومن ثم الزمان . يقول الإيجي : إن الحركة حادثة لوجوه : الأول [ وهو أهمها ] ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير ، و Maherية الأزلية عدم المسبوقة بالغير ، وبينهما منافاة بالذات ، فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث<sup>(٢)</sup> . وإذا لم تكن الحركة أزلية ، كانت حادثة ؛ وإذا كانت الحركة حادثة ، كان الزمان حادثاً ، لتبعته للحركة .

وقد أثبتت الأشاعرة ، أيضاً ، حدوث الحركة بطريقة أخرى أكثر عمقاً ، تقوم على فكرة تكوين كل شئ في الوجود ، من أجزاء لا تتجزأ . فالحركة والزمان والأحداث ، تتكون من أجزاء لا تتجزأ ، منفصل بعضها عن بعض .

فإذا كانت الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلة فنقول أن الحاضرة منها موجودة وإلا لم يوجد الماضي ولا المستقبل ، لأن الماضي ما كان حاضراً ، والمستقبل ما سيحضر ، وأنها لا تنقسم إلا لكن بعض أجزاءها قبل وبعضها بعد ؛ لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضراً . هذا خلْف ؛ وكذا جميع أجزاءها ، إذ مامن جزء إلا وكان حاضراً حينما ، فثبتت أن

(١) الآمدى - غاية المرام في علم الكلام - ص ٢٧١ - ٢٧٢ - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - القاهرة - ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م

(٢) عضد الدين الإيجي - المواقف - ص ١٨٨

الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ<sup>(١)</sup> . وقد أثبت الأشاعرة ، أن الأجزاء التي لا تتجزأ ، والتي يتكون منها كل أشياء العالم ، حادثة . وسوف يتبيّن ذلك بالتفصيل في الأجزاء التالية من هذا البحث . وبذلك تكون الحركة حادثة . والزمان - تبعاً لذلك - يتكون من أجزاء ، أو آنات ، منفصل بعضها عن بعض لارتباطها بأجزاء الحركة ومقابليتها لها . وهذا يمنع أن يكون الزمان جوهرًا متصلًا أزلياً أبدياً . كما قال الفلاسفة . فيما أن الحركة لا توجد بكماليها في أى وقت ، لأنها غير قارة الذات ؛ فكذلك الزمان . ومن لا يوجد بكماله في كل وقت لا يكون أزلياً ؛ إذًا ، الحركة والزمان ليسا أزليين .

وإذا كان الأشاعرة ، قد نفوا أزلية الزمان الناشئ من الحركة ، فإن هناك من نفي الزمان كجوهر أزلي مستقل ؛ حتى وصل الأمر ؛ ليس فقط إلى نفي أزلية الزمان ، بل إلى نفي الزمان من الوجود تماماً .

فإننا .. إذا دققنا النظر في الزمان الذي يرعم الرازي [الطيب أو غيره] أنه جوهر ، وجدنا أنه ليس إلا «الآن» أما الماضي فقد انتهى ، وأما المستقبل فلم يوجد بعد<sup>(٢)</sup> ؛ فكيف إذًا يكون جوهرًا أزلياً؟ .

وي يكن استكمال الرأي السابق لبنتس ، الذي قال فيه ؛ أن الزمان ، ماهو إلا الآن فقط ، بالقول بأنه .. لما كان الآن متوهماً «غير قار الذات فإن الزمان لا وجود له في ذاته»<sup>(٣)</sup> .

ولذلك ، نجد المتكلمين عموماً ؛ قد أنكروا الزمان أيضاً (أى الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه موجوداً حقيقة ، بل أمراً عرضياً<sup>(٤)</sup> .

وهذا ما ذكره صاحب كتاب الأزمنة والأمكانة ، ناقضاً وجود الزمان ، على لسان بعض المناطقة ؛ إذ قالوا : إن الزمان في الحقيقة معدوم الذات ، واحتاج بأن الوجود للشيء ، إما أن يكون بعامة أجزائه كالخلط والسطح ، أو بجزء من أجزائه

(١) المصدر السابق ص ١٨٨

(٢) س - بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٥٥

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - المجلد العاشر - ص ٣٩٢ مادة الزمان .

(٤) المرجع السابق ص ٤٠٠

كالعدد والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزاءه ، إذ الماضي منه قد تلاشى وأضمحل ، والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضاً أن يكون وجوده بجزء من أجزاءه ، إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس جزء من الزمان ..... وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذاً ليس يصح وجوده لا بعامة أجزاءه ولا ببعض أجزاءه ، وإن شيئاً يكون طباعه حيث لا يوجد بأجزاءه كلها ولا ببعض منها ، فمن الحال أن يلحق بجملة الموجودات <sup>(١)</sup> .

من هذه الردود والمناقشات ، والتحليلات ، التي بني عليها الأشاعرة نقدم لأقوال الفلاسفة بأزلية الزمان ، سواء كان هذا الزمان عن طريق الحركة القدمية ، كما قال أرسطو وتابعوه ؟ أو على أساس أنه جوهر مستقل أزلي ؟ كما قال الرازي الطيب ، وأبو البركات ، وغيرهما ؛ يتبيّن لنا بكل وضوح عدم صحة القول بأزليّة الزمان ؛ وبالتالي صدق القول بحدوثه مع حدوث العالم .

كما أنه - في نفس الوقت - فإنه .. لما كان المتكلمون جميعاً يقولون بحدوث العالم ، وهو عندهم كل ماسوى الله ، فهم جميعاً يقولون بحدوث الزمان وتناهيه من أوله تبعاً لحدوث العالم <sup>(٢)</sup> .

وهذا جانب آخر لإثبات حدوث الزمان . فإنه متى أمكن إثبات حدوث العالم فإن هذا يدلّ ضمناً ؛ على حدوث الزمان لأنّه من مكونات العالم .

وقد أثبتت الأشاعرة حدوث العالم ، بعدة طرق ؛ أهمها ، نظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتتجزأ . ويمكن بحث ذلك تفصيلاً بالفصل الثاني من هذا الكتاب .

لكن ! رغم ذلك ، فقد يتبرد إلى بعض الأذهان ، شيء من الشك في القول بحدوث الزمان ؛ خاصة عندما ما يُسمع ماجاء في بعض الأخبار النبوية ، التي تقول : « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر ». كما جاء أيضاً في ما يقال عنه ، الأدعية العالية : ( ياهو يامن لا هو إلا هو يامن لا يدرى أحد كيف هو إلا هو ،

(١) أبو بكر الرازي - رسائل فلسفية . نسخة بيروت - دار الآفاق الجديدة ط ١ - سنة ١٩٧٣

ص ٢٠٠

(٢) دائرة المعارف الإسلامية - المجلد العاشر - مادة الزمان ص ٤٠٠

يامن لا إله ، إله هو ، يا أزل يا أبد ياسرمد ياديهار ، ياديهور ، يامن هو الحي الذى لا يموت )<sup>(١)</sup> .

إلا إننا إذا رجعنا إلى طبيعة الحياة في عهد الرسول ﷺ ، الذي قد تكون هذه الأخبار قد ظهرت فيه ؛ نجد أنه قال ذلك لتصحيح تفكير العرب ، يأنّ بين لهم أن ما ينسب إلى الدهر يجب أن يُنسب إلى الله ، لأن الله هو فاعله لا الدهر<sup>(٢)</sup> .

فالعرب في الجاهلية ، كانوا ينسبون إلى الدهر ما يصيب الإنسان من نازلة أو مكروه ، وكانوا أحياناً يقتلون الدهر ويسبوه<sup>(٣)</sup> .

ومعنى ذلك ، أن النبي ﷺ ، يبين للناس أن الله هو خالق الدهر وخالق كل شيء ، فلا تسبوا الدهر ولا تسبوا الأيام والسنين والأشياء ، لأن الله هو خالق كل هذا ، وإن سبكم لها ، هو بثابة اعتراف على ما خلق الله لكم ، لتعتموا به إذا ما استخدموه بطريقة سليمة . فإذا حدث لكم ضيق أو كدر ، فذلك بسبب أعمالكم أنتم التي جعلت أيامكم ضيقاً وكدرًا وألمًا ، فتسبّونها وتسبّوا الدهر بمعنى الزمن أو الزمان .

كما يمكن قياس تحليل الأدعية العالية التي وردت ، وفيها مناجاة لله تعالى ، على أنه الدهر بالنسبة للتخليلات السابقة ، فتكون المناجاة على اعتبار أن الله أزل أبدى سرمدي . فيكون لفظ الدهر أو الدهري هنا ، بمعنى السرمدي . أى الذي ليس له بداية ولا نهاية .

ولعله يمكن بذلك ، أن ينقطع أى شك في القول بحدود الزمان وتحقيقه مع خلق العالم ، عن طريق الله تعالى .

\* \* \*

(١) عن : رسائل فلسفية - الرازى الطيب - طبعة بيروت ١٩٧٣ - ص ٢٧٩

(٢) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الزمان - ص ٣٩١

(٣) المصدر السابق ص ٣٩١

## ٥ - آراء الفلسفه القائلون بأزلية المادة :

توجد صلة قوية ، بين الزمان والمادة ، وخاصة عند الفلسفه القائلين بأن الزمان ناشئ عن الحركة الدائرية الأزلية للأفلاك أو الأجرام السماوية .

فيمن هنا ربط أرسطو بين الحركة والمحرك ، فلا وجود للحركة إلا بوجود المتحرك ؛ وهو المادة . فالأجرام السماوية التي يترتب على حركتها ، حركة دائرة ، وجود الزمان ؛ هي نوع من المادة .

وقد قال أرسطو - كما سبق - ، بأزلية الحركة ، يتبعها أزلية الزمان . فإذا كانت هذه الحركة التي تسبب الزمان ، هي حركة الأجرام السماوية ، وكانت الحركة والزمان أزليين - في رأى أرسطو كما تبين من قبل ؛ فلا شك أن المتحرك - وهو هنا الأجرام السماوية ، وهي نوع من المادة ؛ أزلي أيضا .

ولكن ! هل مادة الأجرام السماوية ، التي ينشأ عن دورانها ، الزمان ، هي المادة الأزلية فقط ؟ أم أن أنواعا أخرى من المادة في الكون ؟ أزلية أيضا ... ؟

هنا نجد أرسطو يفرق بين نوعين من المادة أو المحسوسات ؛ فجعل الأجرام السماوية ، نوع خاص من المادة أسماه ، المحسوس السريري ، أي الذي ليس له بداية ولا نهاية ؛ وهو غير خاضع للكون ولا للفساد . وما يدل على سريريته أنه في حركة دائمة ؛ ومن صفات الحركة الدائرية أنها ليست لها بداية ولا نهاية .

أما النوع الآخر من المادة ، أو المحسوسات ، فهو ما يوجد تحت فلك القمر ، على أساس أن الأجرام السماوية ، توجد فوق فلك القمر ، وهذا المحسوس ، الموجود تحت فلك القمر ؛ هو تلك المادة ، أو المحسوس الذي تتكون منه أشياء العالم الجزئية ؛ الخاضعة للكون والفساد في العالم . وهذا النوع من المادة ، هو ما أسماه أرسطو بالمحسوس الفاني . وذلك أن أرسطو قد قسم الوجود إلى جواهر

ثلاثة : المحسوس السرمدي ( الأجرام السماوية ) ، والمحسوس الفاني ، والغير المحسوس . [ ولا مدرك ] <sup>(١)</sup> . وهو الله تعالى . فأما الجوهرين المحسوسين ، فهما اللذان يفصل بينهما فلك القمر : قسم تحت فلك القمر ، هو الأرض وما حولها ، وهو يخضع للكون والفساد ، وقسم فوق فلك القمر ، أوسع جداً من الأول ، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد ، بل يخضع لنظام ثابت <sup>(٢)</sup> ؛ وهو الأجرام والأفلاك السماوية .

والنوع الثالث من الجواهر التي تمثل الوجود عند أرسطو ، وهو الجوهر الغير محسوس ولا مدرك ، فهو أيضاً سرمدي ؛ وهو الحرك الأول الذي لا يتحرك ، أو الله . وهو روحي مفارق ، لكنه يُحرِّك الجوهرين المحسوسين ، اللذين يتكون منهما العالم ؛ وهما المحسوس السرمدي والمحسوس الفاني . « إن هنا محركاً لا يتحرك أصلاً ولا من شأنه أن يتحرك ، لا بالذات ولا بالعرض . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذا المحرك أزلٍ ضرورة ، والمحرك عنه أيضاً أزلٍ الحركة . لأنَّه إن وجد متحركاً بالقوة في حين ما عن المحرك الأزلٍ فهناك ضرورة محرك آخر أقدم من المحرك الأزلٍ » <sup>(٣)</sup> .

وإذا كان أرسطو قد أجاز سرمدية المادة الموجودة فوق فلك القمر ، وهي الأجرام السماوية لدورانها في حركة دائرية – يقول عنها أنها أزلية أبدية ؛ لكن ! كيف يُسْيغ القول بسرمدية النوع الثاني من المادة . وهو الموجود تحت فلك القمر ، وهو الاسطقطاس الأرضية ؛ رغم ما يُشاهد في كل آن من فساد الأشياء المكونة من هذا النوع من المادة ؛ كما يعترف أرسطو ذاته بذلك ويقول عنه أنه المحسوس الفاني ؟ وذلك لأنَّ أرسطو يقول بأزلية المادة عامةً سواء منها ما هو فوق فلك القمر ، أو ما تحته . يبرر أرسطو سرمدية المادة أو المحسوس الفاني ، عن طريق نوعين من التبرير :

I. Aristotle Metaphysics. p. cxxxiii. introd.

(١)

(٢) أرسطوطاليس - في السماء والآثار العلوية - تحقيق عبد الرحمن بدوى ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط ١٩٦١ ص ط - من المقدمة .

(٣) أرسطوطاليس - الطبيعة ص ٧٠ - من تعليق أبو على .

النوع الأول : وهو طريق الكمون والظهور ، أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل ؛ والذى يعنى أن المادة - التى أطلق عليها اسم الهيولى ، كانت موجودة ، وجوداً أزلياً طبيعياً ؛ لكنه وجود عَرَضِي ، أو وجود بالقوة . فالهيولى يقال أنها موجودة وتوصف أيضاً بالعدم . أما أنها موجودة فتوصف به بالذات ، وأما العدم فيلزمها بالعرض لا بالذات ، وذلك أنه عرض لها [ أى للهيولى ] أن كانت غير قابلة للصورة الفلانية <sup>(١)</sup> ؛ أى أنها كانت هيولى غير مُشَكّلة ، أو ناقصة التشكيل .

وكذلك كانت صور الأشياء موجودة ، بنفس طبيعة الوجود التى كانت للمادة ، حيث كانت موجودة ، وجوداً بالقوة ؛ فكانت كامنة فى الهيولى ، تنتظر الظهور . فكانت الحركة الأولى الأزلية من المحرك الأول الأزلى ، هى السبب فى خروج المادة وخروج الصورة من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل . وذلك بأن يحرك المادة وينغيرها ، حتى يخرج مانفها من القوة على الصورة إلى الفعل <sup>(٢)</sup> .

وبذلك تتحدد أشكال المادة وت تكون أشياء العالم . فمثلاً ؛ الهيولى التى لم تكن أرضاً صارت أرضاً ، فإنما كانت كذلك من حيث لم تكن أرضاً <sup>(٣)</sup> . فالفاعل هنا ، كما يطلق عليه أرسطو وال فلاسفة ، وحسب مايراه ابن رشد مفسراً - يفعل المركب من المادة والصورة <sup>(٤)</sup> ؛ ولا يخترعها . فمهمة الفاعل عند أرسطو هي فقط ، أنه مُخرج ما بالقوة إلى الفعل . فكأنه جامع بين القوة والفعل ، أعني الهيولى والصورة ، من جهة إخراج القوة إلى الفعل <sup>(٥)</sup> .

فالحركة الأزلية ، من المحرك الأول الأزلى ؛ صدرت ، فأظهرت إلى الوجود الأجرام السماوية - أولاً - في حركتها الدائرية الأزلية السرمدية . وهذه بدورها ،

(١) المرجع السابق - ص ٧٠ من تعليق أبو على بالهامش .

(٢) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة - ص ١٤٩٩

(٣) المصدر قبل السابق - ص ٧٠

(٤) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف مصر - ط ١ -

٢٠١ ١٩٧٣ - ص

(٥) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة ص ١٤٩٩

حرَّكت النوع الآخر من المحسوسات ، الموجود تحت فلك القمر ؟ فحرَّكت الصور الكامنة فيها فتشكلت المادة (الهليولي) بأشكال العالم ، بعد أن خرجمت من حالة الكمون إلى حالة الفعل والواقع .

أما التبرير الثاني : من تبريرات أرسطو ، للقول بأزلية المحسوس الفاني بل وبأبديته ؛ فهو طريق التوازن في عمليات الكون والفساد في العالم . فهذه العمليات ، تحدث في الكون ، بطريقة متكافئة ، وفي دورة مستمرة ، متصلة بالدورة السرمدية للفلك . فبقدر ما يُفْنِي في العالم من أشياء ، يتكون مقدار مثله من الأشياء . فالأب يولد ابنًا ، ثم يُفْنِي ؛ والابن يولد ابنًا ، ثم يُفْنِي ، وهكذا في حركة مستمرة دائمة في جميع الأشياء ، والمؤثر في أشياء العالم ، أو في المحسوس الفاني ؛ هو حركة الأجسام السماوية ، وذلك عن طريق الإقتراب والإبعاد .

يقول أرسطو في ذلك : ميل الدائرة [أى دائرة الفلك المؤثر في الأسطقسات الأرضية] إنما هو الذي ينتج التقريب والتبعيد ؛ لأنَّه قد يمكن أن تكون العلة تارة بعيدة وتارة قرية . وبما أن المسافة غير متساوية ، فالحركة غير متساوية كذلك . وعلى ذلك ، إذا كانت الحركة بشهادتها وقربها تُسبِّب كون الأشياء ؛ فإن هذه الحركة نفسها يُعيَاها وابتعادها تُسبِّب فساد الأشياء . وفوق ذلك فإنها إذا كُوئَّت باقترابها عدة مرات فإنها تفسد بابتعادها عدة مرات أيضًا<sup>(١)</sup> .

فالتكوين والفناء ، يحدثان في توازن ثابت ، بحيث يظل العالم ثابت الوجود . وقد فسَّر ابن رشد ذلك ، عندما قال : كون كل واحد من المكونات ، هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره<sup>(٢)</sup> . كما يؤكِّد أرسطو هذه الفكرة ، التي تؤدي إلى أزلية المادة وأبديتها ، بقوله : إن الله قد كَمَّلَ الكل بأن جعل التولُّد متصلًا وأبديا . فالوجود هو إذا مُلتَكَ ومتصل بقدر ما يمكن ؛ لأنَّ كُوئَناً أبدياً وصيروة مستمرة هما أقرب ما يمكن من الوجود ذاته<sup>(٣)</sup> .

(١) أرسطوطاليس - الكون والفساد - ص ٢٤٩

(٢) ابن رشد - تهافت التهافت - ص ١٨٧

(٣) أرسطوطاليس - الكون والفساد - ٢٥١

هناك جانب آخر ، من الجوانب الهامة في فلسفة أرسطو ، وتبعد فيه الفلسفة ، لتبرير القول بأزليّة المادة ، مما رتبوا عليه القول بأزليّة الزمان ، الناتج عن دوران الكواكب والأجرام المادية السماوية .

هذا الجانب هو ؛ قياس الغائب على الشاهد . فما دام الجميع يرى ويشاهد ، أنه لا يحدث شيء إلا من شيء سابق ، فهكذا كان العالم منذ الأزل ، حين كان غائباً عن الجميع . وهكذا تتسلسل الحوادث إلى مالا نهاية له في الماضي ؟ كما أنها تظل مستمرة إلى مالا نهاية له في المستقبل . وقد سبق بيان عدم إمكان حدوث ذلك لأن اللاحالية في الماضي ، تمنع الوجود .

يتحدث أرسطو عن ذلك ، قائلاً : ونحن أنفسنا أيضاً نقول أنه ليس يكون شيء من الأشياء عما ليس موجود على الإطلاق . غير أنا نقول أنه قد يكون الشيء عما ليس موجود ، كأننا قلنا بطريق العرض . وذلك أنه قد يكون شيء من العدم ، وهو شيء غير موجود بالذات من غير أن يكون هو موجوداً فيه [ أي موجوداً فيه وليس ظاهراً ، أي موجوداً بالقوة ] <sup>(١)</sup> .

ويفسر أحد المعلقين على آراء أرسطو في النص السابق له ، بقوله :

الهيولي يقال أنها موجودة وتوصف أيضاً بالعدم . أما أنها موجودة فتوصف به بالذات ، وأما العدم فيلزمها بالعرض لا بالذات . وذلك أنه عَرَضَ لها أن كانت غير قابلة للصورة الفلانية . ويقال أن شيئاً يفعل بالذات الذي يعالج ويقال أنه ينفع بالذات كالطبيب ، يوصف بأنه ينشئ الطب . ويقال أنه ينفع الشيء بالعرض كالطبيب الذي ينشئ البناء أو يتعلمه . فإذا قلنا أن الموجود كان عن الموجود ، فإنه كان عنه بالعرض لأنه لم يكن عنه من حيث هو موجود ، بل من حيث كان عادةً للصورة <sup>(٢)</sup> .

ومعنى هذا أن الهيولي كانت موجودة بالذات منذ الأزل ، ولكن عَرَضَ لها أنها لم تكن موجودة بالفعل . أما أنها لم تكن موجودة على الإطلاق ثم وُجدت

(١) أرسطوطاليس - الطبيعة - ص ٦٨

(٢) المصدر السابق - ص ٧٠ الهامش .

وحدثت كما يقول الأشاعرة والتكلمون عموما ؛ فهذا مالا يمكن أن يقبله فلاسفة ، لأنه لا يمكن - في نظرهم - أن يحدث شيء من لا شيء .

ويعتقد ابن رشد - وهو يفسر رأى أرسطو في هذا الأمر - أن أرسطو قد حلَّ ذلك الإشكال : بأن قال - أن الكون هو من غير موجود بالعرض لأنَّه موجود بالقوة وهو الهيولي التي عرض لها العدم الذي هو غير موجود بإطلاق ، [أى العدم] وهو أيضاً من غير موجود بالفعل ، لكن بالعرض ؛ لأنَّه عرض للهيولي التي منها الكون بالذات أنَّ كانت غير موجودة بالفعل ومحض موجود بالقوة - فهو يذكرها هنا [أى أرسطو] بما يَعْنِي هنالك من أنَّ المتكون ليس يتكونُ مما هو غير موجود بالعرض بل وما هو موجود بالذات وهو الموجود بالقوة . أى ليس يكتفى في حل ذلك الشك القائل أنَّ المتكون ليس يمكن أن يتكون من العدم أنَّ يقال له أنه ليس يتكون من العدم بالذات بل بالعرض ، بل يقال له مع هذا ، أنه يتكون من موجود بالذات وهو الموجود بالقوة <sup>(١)</sup> .

أى أنَّ الفلسفه يرفضون أن يكون المتكون أو الحادث ؛ بعد عدم الهيولي بالذات ، ولكنَّه لا مانع عندهم من الموافقة ؛ على تكوينه بعد عدم الهيولي بالعرض ، مع وجودها بالذات ؛ لأنَّه لا يمكن عندهم ، أن يتكون شيء من لا شيء أو من عدم ، لأنَّ معنى التكوين ، هو انقلاب الشئ وتغييره تماماً بالقوة إلى الفعل . ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذي يتحول وجودا <sup>(٢)</sup> .

وإذا كان هذا هو رأى الفلسفه ، الذي يقول ، أنه لا يحدث شيء إلا من شيء سابق ؛ وأنَّ بداية حدوث الحوادث والأشياء ، قد حدث عن مادة سابقة أزلية ، كانت موجودة بالقوة أو بالذات ؛ فإنَّهم يكونون بذلك قد نفوا ، خلُق الله المباشر للأشياء ؛ ويقولون بقانون آخر ، يماثل قانون تسلسل الحوادث لا إلى نهاية . هذا القانون الذي يذكره ابن رشد هنا نيابة عن الفلسفه ؛ هو قانون « المُواطِئ عن المُواطِئ » .

(١) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة - ص ١٤٤٢

(٢) ابن رشد - تهافت - ص ١٨٧

يقول ابن رشد : معنى قول أرسطو أن المواتي يكون من المواتي ، أو قريب من المواتي ؛ ليس معناه أن المواتي يفعل بذاته وصورته صورة المواتي له ، وإنما معناه أنه يخرج المواتي له من القوة إلى الفعل وليس هو فاعل بأن يورد على الهيولي شيئاً من خارج أو شيئاً هو خارجاً عنها . والحال في الجوهر في ذلك هو كحال في سائر الأعراض فإنه ليس يورد الحار على الجسم المستحرّ حرارة من خارج وإنما يصير الحار بالقوة حاراً بالفعل ، وكذلك الأمر في العظيم التابع للكون ، أعني أن العظيم إذا انتقل عند الكون من كمية إلى كمية لم ينتقل من قبل كمية واردة عليه من خارج ، وكذلك الحركة في المكان ليس هي شيء ورد من خارج عن المحرك . ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواتي هو من جميع الوجوه ؛ فالمولود للنفس ليس معناه أنه يثبت نفساً في الهيولي وإنما معناه أنه يخرج ما كان نفسها بالقوة إلى أن يصير نفسها بالفعل ، ولذلك نجد النار تتكون عن الحركة كما تتكون عن نار مثلها <sup>(١)</sup> .

وهكذا نرى أن عملية حدوث الأشياء والحوادث ، في رأي أرسسطو والفلسفه ؛ ماهي إلا عملية آلية . وكل حادث جزئي كان مواتي لشيء من نوعه أو كامن فيه ، فخرج منه ، وأصبح موجوداً بالفعل بعد أن كان موجوداً بالقوة . وهكذا يتبيّن لنا ، كيفية استخدام الفلسفه لفكرة قياس الغائب على الشاهد في قولهم بأن المواتي يكون عن المواتي ، وأنه لا شيء إلا من شيء سابق ، لا إلى نهاية في الماضي وفي المستقبل .

وهذا ما احتاج به الله تعالى عليهم ، فقال تعالى : ﴿مَا أَشَدُّتُمْ هَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّحِدَ الْمُضَبِّلِينَ عَصِيدًا﴾ [سورة الكهف : ٥١] . فكيف للإنسان أن يطلع على مالا نهاية له في الماضي ؟ .. وإذا كان ذلك حقيقة ، فإن الإنسان بذلك يكون قد أثبت وجود بداية أدرك منها أصل نشأته ونشأة أشياء العالم ؛ فيثبت بذلك الحدوث ، لا الأزلية ، ويكون هذا الدليل منعكساً على من يقول بأزلية العالم عن طريق تسلسل الحوادث والأشياء إلى مالا نهاية له في الماضي ، عن طريق المواتي من المواتي أو قياس الغائب على الشاهد .

---

(١) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة - ص ١٤٩٩ - ١٥٠٠

وهنا يمكن أن يقال لل فلاسفة : نعم إن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لا ستغنينتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود ، هو مستند الممكنتات وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد إذا على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم <sup>(١)</sup> .

إلا أنَّ ابن رشد ، يرد على تحليل الغزالى السابق ، الذى يثبت حدوث الحوادث عن الله تعالى ؛ الذى لا قديم إلا هو ؛ فيقول ابن رشد : ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجُزُّون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، فإذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد منها شرطا في وجود الثاني فقط <sup>(٢)</sup> . ثم يتبع ابن رشد حديثه قائلا : أنه إن وجد كل متناه يزيد تزيدا لا نهاية له من غير أن يفسد شيء منه ، يمكن أن يوجد كل غير متناه ... فإذاً الجهة التي منها أدخل القدماء موجودا قدما ليس بمتغير أصلا ، ليست هي من جهة وجود الحادث عنده ، بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس .

ويستمر في حديثه إلى أن يقول : فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم . ومحرك قديم غير متغير في جوهره وإنما هو متغير في المكان بأجزائه ، أي يقترب من بعض الكائنات ويُبعد ، فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منها وكُون الكائن . وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير متغير إلا في الأئن لا في غير ذلك ، من ضروب التغير . فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة . وهي من جهة اتصال هذه الأفعال له أعني أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر <sup>(٣)</sup> .

وابن رشد هنا ، يتبع ما قاله أرسطو في كتاب الكون والفساد <sup>(٤)</sup> . وهو يقصد من هذا الرد أنه مadam سبب الحوادث لا أول له ولا آخر ، أي أنه قديم ، وهو

(١) الغزالى - تهافت الفلسفه - ط ٦ - ص ١٠٧

(٢) ابن رشد - تهافت التهافت - ص ١٢٤

(٣) المصدر السابق - ص ١٢٧ - ١٢٨

(٤) ص ٥٦ من هذا البحث .

الحركة الدورية للأجرام ؛ فكذلك هي أيضا - أي الحوادث - تابعة لسببها لا أول لها ولا آخر ؛ أي قديمة أزلية .

ويعتبر هذا اعتقاد ، بأن للجسم السماوي ، تأثير من ذاته ، وأنه بقوّته وبعده من الكائنات الفاسدة ، يكون سببا في تكوين ما يتكون ، وفساد ما يفسد ؛ بخروج المواطن عن المواطن : فالأب يفسد ويخرج ابن ، وهكذا إلى مala نهائية . ولعل هذا الإتجاه هو اتجاه أرسطيو تماما .

ولكن الغزالى يناقش الآراء السابقة وكأنه كان يرد على ما عارضه به ابن رشد قبل أن يقول ما قاله نيابة عن الفلاسفة ، فيقول : إن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا [ وهي المادة ] والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التسلیث والترييع والتسديس وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ... فيخرج من مجتمع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية ، نفوس السماوات فإنها حيّة نازلة منزلة نفوسها بالنسبة إلى أبداننا ؛ ونفوسها قديمة ، فلا حرج أن الحركة الدورية التي هي موجتها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة وتشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدا ... فإذا لا يتصور أن يحدث الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه ؛ فإنه دائم أبدا ، وتشبه الحادث من وجه فإن كل جزء يفرض منها كان حادثا بعد أن لم يكن ... قلنا [ أي الغزالى ] : ... الحركة الدورية التي هي المستند ، حادثة أم قديمة ؟ فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ وإن كانت حادثة ، انتصرت إلى حادث آخر وتسلسل الأمر .

ويستمر الغزالى في كلامه إلى أن يقول : أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل مقالوه : من كون السماء حيوانا متحركا بالإختيار ، حركة نفسية كحركتنا <sup>(١)</sup> .

وهكذا نجد الغزالى ، يقوم بتحليل قول الفلاسفة ، حتى يصل إلى إظهار عدم صحته ، فيقطع عليهم استمرار القول بأزلية الحوادث ، عن طريق الحركة الدورية

---

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٠٨ - ١٠٩

للكواكب . وذلك بيان أنه لابد لهذه الحركة وإن كانت دورية ، من بداية بدأت منها فسيّبت أول الحوادث ؛ وذلك حسب قولهم واستنتاجا منه .

إذا كان الفلسفه ، قد استخدمو الأفكار والأدلة السابق ذكرها ، لإثبات قولهم بأزلية المادة ، وبالتالي أزلية العالم ؛ فإنهم قد استخدمو أفكارا أخرى لتحقيق نفس الهدف .

فكم قال بعضهم - كما سبق - فيما يتعلق بأزلية الزمان ؛ أنه لو لا قدم الزمان لما أمكن إثبات حدوث العالم ؛ فكذلك قالوا ، بأنه لو لا وجود مادة سابقة أزلية ؛ لما أمكن إثبات حدوث العالم ؛ لأنه ليس من العقول عندهم ، أن لا يكون هناك موضوع تنشأ عنه الأشياء ؛ أو أن لا يكون هناك قابل يستقبل الحركة أو الصور ، النازلة من واهب الصور ، لكي تتشكل المادة وتتكون الأشياء ؛ ومن ثم العالم . فمثلا ، نجد أنه من شروط الحادث ، في مذهب ابن سينا ، أن يتقدمه قوة وجود موضوع <sup>(١)</sup> . ويقصد ابن سينا بقوة الوجود ، الإمكان ، الذي يعتبره ، في مرتبة الوجوب كما سبق عرضه . كما يقصد بالموضوع المادة الخام القابلة للتشكيل . ومن هنا ، كان الحدوث عند ابن سينا ؛ ليس اختراعا من لا شيء سابق ، بل أنه بمعنى ، التشكيل أو التصوير في مادة سابقة أزلية .

إن إمكان الوجود لا قوام له بنفسه ، بل هو محتاج إلى موضوع يقوم فيه ، وهذا الموضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه ، ونحن نسمى إمكان الوجود قوة الوجود ، ونسمى حامل قوة الوجود موضوعا أو مادة [ ابن سينا هو الذي يقول ] ولا يمكن أن تكون هذه المادة حادثة لأنها لو كانت كذلك لكان إمكان وجودها متقدما على وجودها ، ولكان الإمكان قائما بنفسه [ وما المانع في ذلك ] فإذا ذكر حادث تقدمة المادة <sup>(٢)</sup> .

(١) ابن سينا الإشارات والتنبيهات - ص ٥١٣ - تحقيق د. سليمان دنيا ؟ دار المعارف بمصر ج ٣ - ١٩٥٧

(٢) عن : جميل صليبا - تاريخ الفلسفة العربية - ط ٢ دار الكتاب اللبناني بيروت . ١٩٧٣ ص ٢١٣

وإذا كان ابن سينا ، يربط وجود المادة . بوجود الإمكان ، فكما أن الإمكان أزلي فالمادة أزليه ؛ إلا أنه من الواضح تماماً عدم الصلة بين الإمكان كشيء معنوي عقلي ، والمادة . فيمكن وجود العالم كان في علم الله تعالى ، وحين أرادت مشيئته إيجاده ، أوجده بكل شيء فيه ، بداية من المادة ، إلى الصور ، والأحداث ... الخ . فلا ضرورة لربط الإمكان بوجود المادة .

ولعل القول بقدم المادة ، متزامنة مع قدم الإمكان - كما قال ابن سينا ؛ سيؤدي بنا إلى شيء مشابه ؛ قالت به المعتزلة ، ورفضه الأشاعرة أيضا ؛ وهو قولهم بأن المعدوم شيء ، أو أن الحوادث قبل وجودها أشياء وأعيانا . وزعموا أن السواد كان في حال عدمه سوادا<sup>(١)</sup> . ويحلل البغدادي رأى المعتزلة السابق ، حتى يصل إلى إثبات أنه يؤدى إلى قدم المادة وبالتالي قدم العالم . يقول البغدادي : أما قول المعتزلة بأن المعدوم شيء ، وقول من قال أن السواد في حال عدمه سواد ، والجوهر في حال عدمه جوهر ، فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض ، ولأنهم قد أثبتوا لهما في الأزل كل صفة نفسية ؛ والوجود ليس بمعنى زائد على النفس ، لأن الحديث لا يكون محدثاً لمعنى غير نفسه ، فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراض ، وجب أن تكون في الأزل موجودة ، لأن وجودها ليس بأكثر من ذواتها<sup>(٢)</sup> .

ويؤدي ذلك بالمعزلة في النهاية ، إلى أن يكون الخلق عندهم ، عبارة عن : خلق الشيء من شيء ، فيكونوا قد أضمرموا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه (كأنهم) أضمرموا قدم العالم ولم يجسروا على إظهاره ، فقالوا بما يؤدى إليه<sup>(٣)</sup> .

هذا المفهوم لمعنى المعدوم عند المعتزلة ، يتعارض تماماً مع القول بالحدوث والخلق من لا شيء ، الذي اتفق عليه المسلمين وأصحاب الملل جميعا . فإذا كان الخلق عند الأشاعرة ، وعند المسلمين جميعهم ، خلقاً من العدم ؛ فإن الخلق عند

(١) البغدادي - أصول الدين - ط ١ ص ٧٠ أستانبول - مطبعة الدولة - ١٣٤٦ هـ .

(٢) المصدر السابق - ص ٧١

(٣) المصدر السابق - ص ٧١

أكثر المعتزلة كان خلقاً من المعدوم ؛ وفرق بين العدم والمعدوم ، فالعدم هو الممتنع ، والمعدوم هو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجد . وفرق كذلك بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم ، لأن الخلق من العدم معناه أنّ ما لم يكن أصبح كائناً أو موجوداً ( وهذا هو المعنى الحقيقي للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث ) ، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما كان على نحو ما ( أما ما كان له صفة الثبوت منذ القدم ) أصبح كائناً على نحو آخر ( أي انتقل إلى الوجود العيني ) وهذا الانتقال قد أحاله عند أكثر المعتزلة من كونه شيئاً إلى كونه « جسماً » فاكتسب الجسمية بعد أن كان مكتسباً للشبيهة <sup>(١)</sup> . وهذا المفهوم يتشابه مع مفهوم الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرسطي .

ويحلل فخر الدين الرازى ، هذه الفكرة كذلك ، ويخلص إلى أن المعدوم ليس بشئ ، لأنّه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود . والمعتزلة حينما يقولون ، أنه مادام المعدوم مميز ، فهو ثابت ، فهو متصل بالوجود . ولكن هذا منقوض بتصور الممتنعات وبتصور المركبات ، كجبل من ياقوت وبحر من زيف ، وبتصور الإضافات ، ككون الشئ حاصلاً في الحيز وحالاً ومحلاً ، فإنّ هذه الأمور متمايزة في العلم ، مع أنها نفس محضر بالإتفاق <sup>(٢)</sup> . وهذا يدل على أن ماهيات الأشياء أو تميزها في العقل لا يستدعي كونها موجودة ، أو منتصفة بالوجود أو بشئ من الوجود ، سواء كان وجوداً بالقوة أو بالفعل .

وكذلك الإمكان ، فهو أمر عقلى ، لا يستدعي وجود شئ من المادة يقابلها ، أو يكون موضوعاً لها .

وإذا كان ابن سينا ، قد اتفق مع باقي الفلاسفة ، في القول بأزليّة المادة ، واستخدم في إثبات ذلك أساليب مختلفة - كما سبق ؛ إلا أنه قد اختلف عنهم في قوله بحدوث الصورة التي هي عندهم أزليّة كالمادة . فعند ابن سينا ، الفاعل هو

(١) د. يحيى هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة دار النهضة العربية ١٩٧٢ - ص ١٥٦

(٢) عن : فخر الدين الرازى - أصول الدين - مكتبة الكليات الأزهرية - ص ٢٧

الذى يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها فى الهيولى - والفاعل الذى بهذه الصفة ليس فى هيولى . أصلا ، وهو الذى يسمونه واهب الصور<sup>(١)</sup> . وهذا يختلف عما قاله أرسطو ووافقه عليه ابن رشد ، من قِدَم الصورة ومن أن النفس تُولد نفسها ، أو أن المواطن يخرج من المواطن . فكل هذا كان وجودا بالقوة ، فأصبح بالفعل . فلا يوجد هنا اختراع لأى شئ ؛ لذا فإن الذى يعتمد أرسطو فى أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكن شئ من لا شئ<sup>(٢)</sup> . وهذا أمر لا يقبله أرسطو وكثير من الفلاسفة الذين تبعوه . ويستبعد ابن رشد عملية الإختراع تماما فيقول : إن جاز الإختراع على الصورة جاز الإختراع على الكل<sup>(٣)</sup> . وبما أنه لا يوفق على اختراع المادة ، فكذلك الأمر فيما يتعلق بالصورة ؛ لأن قول ابن سينا ، باختراع الصورة ، يتسبب فى وجود بعض الخلل فى آراء الفلاسفة الذين يصررون على عدم اختراع أى شئ . وعلى هذا فإن الحرك الأول (الخرج) لا يخترع الصور فى المادة على نحو إبداعى كما قال ابن سينا ، لكن يحوّلها من الممكنات إلى حقائق ، عن طريق انتزاعها [أى الصورة] من المادة الأصلية ... عند قيام الفعل بتشكيل المكن من المادة . لا شئ جديد يضاف ، وبناء على ذلك ، فلا توجد زيادة فى الكائنات . الوجود بالقوة يجب ضرورة يوما أن يصبح وجودا بالفعل<sup>(٤)</sup> ، دون حدوث أى شئ ، ومعنى هذا أن المادة تتضمن البذور لكل الصور . فالخلق هو مجرد انتقال من الإمكانية أو من الكمون أو القوة إلى الفعل<sup>(٥)</sup> .

ويبرز هنا سؤال : فإذا كان ابن سينا يقول باختراع الصورة ، فلماذا لم يقل باختراع المادة ؟ إن صور الأجسام إذا كانت حادثة فلابد أن يكون معروضها حادثا أيضا ؛ لأن القديم لا يكون محلـا للحوادث<sup>(٦)</sup> .

(١) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ٢٠١

(٢) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة ص ١٥٠٣

(٣) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة ص ١٥٠٣

M.M. Sharif. Muslam thought. p.98

(٤)

Ebid. p.98

(٥)

(٦) محمد جواد مغنية . فلسفة المبدأ والمعاد - المكتبة الأهلية - بيروت ١٩٦٣ - ص ٣٠

وإذا كان ابن سينا قد قال بقدم المادة لقدم الإمكان ، فهل النفس ليست من الممكنات ، وهي حادثة كما يقول !؟

وهنا يجب الإشارة ، إلى فكرة الكمون والظهور اليونانية الأصل ، والتي استغلها أرسطو في فلسفته القائلة بقدم المادة والصورة ، وتبعد في ذلك بعض المسلمين ؛ وأهمهم إبراهيم النظام - من المعتزلة . فمن المعنى الذي قصده أرسطو بجد بعض أصحاب مذهب الكمون والظهور ، يغالون في هذا المعنى ، حتى أن إبراهيم النظام كان يزعم أنَّ الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والتبات في وقت واحد ؛ وأنه لم يتقدم خلق آدم ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، غير أنَّ الله أكمل بعض الأشياء في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واحتراعها <sup>(١)</sup> .

ويتهم البغدادي ، النظام بالإلحاد والكفر ، لقوله هذا ، لأن فيه طريقاً أهل الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض بدعواهم وجود جميعها في كل حال ، على شرط كمون بعضها وظهور بعضها من غير حدوث شيء منها في حال الظهور <sup>(٢)</sup> .

وفكرة الكمون والظهور ؟ تعتبر من أهم الأفكار التي أقام عليها فلاسفة رأيهم بأزلية العالم . وقد شرح ابن رشد ذلك بالتفصيل ، في كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وهو في معرض تقسيمه للآراء التي تحدثت عن أصل نشأة العالم . فقسم هذه الآراء إلى مذهبين رئيسين متضادين ؛ هما مذهب أهل الكمون ، ومذهب أهل الإبداع والإختراع .

أما مذهب أهل الكمون ؟ فهم القائلون أن كل شيء في كل شيء ، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض . أما مذهب أهل الإختراع والإبداع ، فهم الذين يقولون بأن الفاعل ، هو الذي يبدع الموجود بجملته ويختروعه اختراعاً ، وأنه

(١) الخياط - الانتصار ص ٥٢ - ٥٢ دار الكتب المصرية - ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م .

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٨٤

ليس من شروط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل ؛ وهذا هو رأى المتكلمين وأصحاب الملل .

ثم قسم ابن رشد الأوساط التي بين هذين الرأيين المتضادين إلى ثلاثة ، يتفقون جميعاً في أن الكون أو الحدوث ، ما هو إلا تغير في الجوهر ، وليس حدوث شيء من لا شيء . فلابد من وجود موضوع تنشأ منه الأشياء ؛ كما أن المتكون أو المحدث ، يحدث ، عندهم عن ما هو من جنسه بالصورة ، عن طريق عملية الطواطئ السابق ذكرها . فأحد هذه الآراء الثلاثة ، يقول باختراع الصورة ، وتشبيتها في الهيولى القديمة وهو رأى ابن سينا . والقسم الثاني ، يقول بأن الفاعل يوجد بحالتين ، وليس بحالة واحدة كالرأى السابق الذي يقول باختراع الصورة ؛ فالفاعل في هذا الرأى الثاني ، إما غير مفارق كالنار تفعل ناراً والإنسان يولد إنساناً ؛ أو مفارق وهو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بذر مثله ، وهذا هو مذهب ثامسطيوس . أما القسم الثالث ، أو المذهب الثالث ، فهو مذهب أرسطو ، وأنحده عنه أيضاً ابن رشد . ويتلخص في أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة . فهو لا يخترعهما ولا يخترع أحدهما ؛ وإنما يحرك المادة الأزلية ، ويُغيّرها حتى يُخرج مافيها من القوة على الصورة إلى الفعل ؛ فالصورة أيضاً أزلية . ويقول ابن رشد أن هذا المذهب ، فيه شبه من كل المذاهب التي تحدثت عن هذا الأمر . فهو يشبه مذهب أبندقليس ، الذي فيه الفاعل مجرد منظم وجامع للأشياء المترفة ، فت تكون الأشياء والعالم . ويشبه مذهب الإختراع في أنه يجعل ما بالقوة ، بالفعل ؛ ويشبه مذهب الكلمة ، في أن الصور كلها كامنة في المادة منذ الأزل <sup>(١)</sup> . وهكذا نرى أن فكرة الكلمة والظهور ، متصلة في الآراء التي قالت بأزلية المادة ؛ ومن ثم ، أزلية العالم .

\* \* \*

---

(١) عن ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة - ص ١٤٩٩

## ٦ - نقد الأشاعرة للقائلين بأزالية المادة :

يتبيّن مما سبق ، أن الفلاسفة الذين قالوا بأزالية المادة ، وحاولوا إثبات ذلك بوسائل متعددة ؛ قالوا كذلك بأزالية الصورة ، وقالوا أيضاً بأزالية الحركة ، التي أخرجت الصورة الكامنة في الهيولى ، فتشكلت أشياء العالم منذ الأزل ، وقالوا كذلك بأزالية الزمان الناتج عن الحركة .

كل هذه العناصر ، تزامت وترامت في الوجود ، مع المركب الأول ، منذ الأزل ، الذي هو الله تعالى ؛ وهذا يعني وبالتالي ، وجود التشكيل أو الفعل أزلياً ؛ كما أنه يعني وجود الأجسام في الأزل .

هنا يجب الإشارة ، إلى أن كل تلك النوعيات من الوجود ، لا يمكن للعقل أن يوافق على أنها توجد متساويةً في الأزل ؛ إلا إذا كان الفاعل ليس فاعلاً ، بل موجباً بالذات ؛ وهو في هذه الحالة ، يُعامل معاملة العلة الطبيعية - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - التي يظهر معلولها متساوياً معها في الوجود ، مثل ظهور ضوء الشمس مع طلوعها . ولكن هذا يتنافي مع قواعد العقل ، الذي يعلم تمام العلم ، أن العلة ليست طبيعية ، ولكتها مختارة مريدة ، حرة ، وهذا ما أوضّحه الأشاعرة كثيراً .

وإذا كان رأى الفلاسفة صحيحاً ، فيما يتعلق بقدم هذه العناصر ، فإن الهيولي التي تحولت من حالة القوة إلى حالة الفعل ، وأصبحت أجساماً وأشياءً ؛ أول ما وجدت - كما يقولون - هل كانت ساكنة أم متحركة؟ ومن الأصول المتفق عليها ، أن الأزلي غير قابل للتغيير ولا للعدم . فإذا كانت هذه الأجسام ساكنة في الأزل ؛ فإنه لا يجوز عليها الحركة ، بل يجب أن تظل ساكنة أبداً ، وإذا كانت متحركة في الأزل ، وجب الإستمرار في الحركة أبداً دون سكون . وهذا مالم نشاهد أو نلمسه في العالم .

فال أجسام تسكن وتتحرك ، وهذا يعتبر تغييراً في ذاتها ، كما أن الجسم الساكن عندما يتحرك يوصف بالعدم ، وعندما يسكن كذلك ؛ وهذا ينفي الأزلي عن الأجسام أو عن المادة .

وإذا نظرنا إلى الحركة والسكنون - من جانب آخر ؛ فإننا نجد أن الحركة لا تحدث من ذاتها ، أو بطريقة آلية ، كما قال الفلاسفة ؛ ولكنها تحدث من قبل فاعل مختار مرید محرّك لها . فإذا ما كانت للحركة والسكنون ، أسباب قريبة ؛ فإن السبب بعيد والحقيقة - في نظر الأشاعرة والمسلمين عامة وأصحاب الملل - هو الله تعالى . وهذا ما يثبت أيضا حدوثها . لأن كل ما عده ، محدث بقدرته وإرادته .

ويعتبر هذا ، هو دليل الحركة والسكنون ، الذي استخدمه الأشاعرة ، بعد أن استنبطه إمامهم الشيخ أبو الحسن الأشعري ، من قصة إبراهيم عليه السلام ، بالقرآن الكريم ؛ في إثبات عدم أزلية الأجسام ، بسبب حركتها وتغيرها . فقد راقب سيدنا إبراهيم عليه السلام الكون ، بفكرة ؛ للبحث عن خالقه وإلهه . فتأكد له من خلال ذلك ، أن الشمس والقمر والنجوم والكواكب - وهي أعظم الأشياء في الكون - في حركة مستمرة ، وتغير دائم ، فأدرك بفطنته ؛ أن الإله لا يجوز عليه الحركة والتنقل ، أو أن يكون محلًا للحوادث والتغيرات ، وهذه هي صفات القديم أو الأزلى فقط . وبما أن هذه الأشياء ، تتحرك وتنقل وتتغير ؛ فلا يمكن شيئا منها هو الله ، الذي يبحث عنه إبراهيم بعقله ، وذلك لعدم انتظام صفات الألوهية عليها ، التي أهمها الثبات ، والدوار في الماضي وفي المستقبل . ومن هذا يستنتج ، عدم أزلية الأجسام والأشياء ، أو المادة ، لحركتها وتغيرها وعدم ثباتها <sup>(١)</sup> .

ويحلل فخر الدين الرازي دليل الحركة والسكنون منطقيا ، فينفي عن الأجسام الثبات والأزلية ، من جهة الحركة أو السكون ؛ فمين جهة الحركة ؟ فلوجهين : الأول ، أن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره ، فماهيتها تقتضي المسبوقة بالغير ، والأزلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقة بالغير ، والجمع بينهما متناقض . الثاني ، هو أن كل واحد من الحركات محدث فهو مفتقر إلى موجد ، وكل ما كان كل واحد منه مفتقاً لموجد ، فكل الحركات موجد مختار ، فكل ما كان فعل

---

(١) عن : ريتشارد مكارثي - ديانة الأشعري - بيروت - سنة ١٩٥٣ ، ص ٨٩

لفاعل ... مختار فلابد له من أول ، فلكل الحركات أول ، وهو المطلوب . وإنما قلنا أنها [ أى الأجسام ] لا يجوز أن تكون ساكنة لوجهين : الأول ، أنها لو كانت ساكنة لكان إنما أن يصح عليها الحركة أو لا يصح ، والأول محال ، لأن صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها ، وقد دلّلنا أن وجود الحركة الأزلية محال ، فثبتت أن لا تصح الحركة عليها ، فذلك الإمتناع إن كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البة ، فوجب أن لا تصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال ، هذا خلف ، وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله ، وتكون الحركة عليه جائزة ، وقد أبطلناه . والثاني [ أى الوجه الثاني في مسألة السكون ] أن السكون أمر ثبوتي على ما دلّلنا عليه ، فنقول ، ولو كان ذلك السكون قدّيما لا متنع زواله لكنه يزول فليس بقديم . بيان الملازمة ، أن القديم إن كان واجبا لذاته امتنع عدمه وإن لم يكن واجبا لذاته افتقر إلى مؤثر ، فلا بد من الإنتهاء إلى الواجب لذاته قطعا للتسلسل ... فذلك الواجب إما أن يكون مختارا أو موجبا ، لا جائز [ هكذا ] أن يكون مختارا لأن فعل المختار محدث لاستحالة إيجاد الموجد . والقديم ليس بمحدث ، فتعين أن يكون موجبا . فإن لم يتوقف تأثيره على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الأثر ، وإن توقف على شرط كذلك الشرط إن كان يمكن عاد التقسيم في الحاجة ، وإن كان واجبا لزم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم [ أى السكون ] وأما أنه يمكن عدم السكون ، فهو مشاهد في الفلكيات والعنصرات ، ولا جسم إلا هذين عند الخصم ، ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا في الأزل ، صار الجسم مستحيلا أن يكون أزليا <sup>(١)</sup> .

وإذا كان الفلاسفة يقولون أن لكل حادث مادة تسبقه ، لأن الحادث ممكن الوجود ؛ وممكن الوجود ، لابد أن يكون هناك موضوعا سابقا يتحقق فيه الإمكان ، لكي يوجد بالفعل ، وهذا الموضوع هو القابل للتشكيل وهو المادة ، وذلك لأن إمكان الوجود ، وهو وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف

(١) فخر الدين الزازى - المحصل - ط ١ ص ٨٧ المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة - سنة

١٩٣٧ ، وفي الأربعين في أصول الدين - ص ٢٩

إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها<sup>(١)</sup> ؛ فإننا نجد الغزالى يرد على هذا القول ، ويفنى هذا الرأى ، ويبين عدم منطقيته ، وبالتالي عدم صحته .

يقول الغزالى : الإمكان الذى ذكرتوه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يتمتع عليه تقديره ، سُمِّيَناه ممكنا ، وإن امتنع سُمِّيَناه مستحيلا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سُمِّيَناه واجبا ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له ، بدليل ثلاث أمور : أحدها : أن الإمكان لو استدعي شيئا موجودا يضاف إليه ، ويقال : أنه إمكانه ، لا يستدعي الامتناع شيئا موجودا يقال أنه إمتناعه وليس للامتناع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها الحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة . والثانى : أن السواد والبياض ، يقضى العقل فيما قبل وجودهما بكونهما ممكنتين . فإن هذا الجسم يمكن أن يشود وأن يبيض ؟ فإذاً ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكنا الجسم ، والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ؟ فهو ممكنا ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكنا لله فدل أن العقل في القضية بالإمكان لا يفقر إلى وضع ذات موجودة ، يضيف إليها الإمكان . والثالث : أن نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها . ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبقة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة . فإمكاناتها وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل ، فإلى ماذا ترجع ؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال<sup>(٢)</sup> . أى على الفلسفة .

وهكذا يتبيّن من تفنيد الغزالى لربط الفلسفة بين قدم المادة وقدم الممكنا أو الإمكان ؟ أن فكرة الإمكان توجد في العقل فقط ، ولا يستدعي ذلك وجود مادة قديمة تكون مساوية لتصوّر قدم الإمكان . فالمادة هي الجسم - كما سبق بيانه

(١) عن : الغزالى - تهافت الفلسفه - ص ١١٩

(٢) المصدر السابق ص ١٢٠ ، ١٢١

- وكل جسم ممكّن ، لأنّه مركب وكثير ... ، وكل ممكّن هو موجود ، فله موجود ولا يتصوّر إلا عن عدم <sup>(١)</sup> .

ويتناول الشهريستاني أيضًا هذا الجانب من أقوال الفلاسفة - وهو قدم المادة بقدم الممكّن - ليفصل بين قدم الإمكان ذهنياً وقدم المادة واقعياً . فيقول : إننا قد بيّنا أنّ معنى الحدوث عن عدم ، أنه هو الموجود الذي لا أول لإ[مكانه] و [٢] ؛ لإمكان سابق عليه ليس يرجع إلى ذات ، وهو شئ يحتاج إلى مادة [هكذا] ، ولعل الجملة تكون : وهو ليس شئ يحتاج إلى مادة [ بل هو أمر راجع إلى التقدير الذهني ] ؛ لأنّ مالا يجوز وجوده لا يتحقق له ثبوت وحدوث ؛ والقابلية والمعيّنة راجعة أيضًا إلى التقدير الذهني ... إنّ الوجود المستفاد لن يتحقق إلا بأن يكون ممكناً في ذاته مقدّراً فيه تردّد بين طرف الوجود والعدم ، واحتاج إلى مرّجح لولاه لما حصل له الوجود .... فيكون مُبتدعاً لا من شئ ، ويكون ممكناً في ذاته ولا يستدعي إمكانه مادةً وزماناً ؛ فهكذا يجب أن يتصوّر معنى سبق الإمكان وسبق العدم وسبق الموجّد ، فإن الموجّد يسبق بوجوده من حيث وجوده ويلزم ذلك أن يسبق العدم والإمكان في الموجّد سبقاً تقديريًا <sup>(٣)</sup> .

من هذين النصيّن السابقيّن ، يتبيّن أنّ الممكّن لا تقابله المادة ، عندما كان في حالة الإمكان ، بل يقارنه العدم ، قبل الحدوث . وذلك تقديريًا ذهنياً فقط .

وفكرة القابل الموجّد ، الذي تُصنّع منه الأشياء عند الحدوث ، كما يقول الفلاسفة ، والذى هو المادة الأزلية ؛ هي فكرة مرفوضة لأنّ معنى ذلك أن يكون الله تعالى - في نظر هؤلاء - كالصانع البشري ، الذي يحتاج الأدوات أولاً . لذلك فإنّ هؤلاء قد أقاموا مع الله تعالى في الأزل الهيولي ، وهو المادة ؛ ورتّبوا معه الصورة ليكون جميع ذلك كالنّجار والخشب والنّجارة .

(١) الإيجي - المواقف - ص ٢٤٨

(٢) مابين القوسين ياض في المرجع ، وأكمنته من عندي . (المؤلف) .

(٣) الشهريستاني - نهاية الإقدام ص ٣٤ - ٣٥

كما يمكن أن يقال ، للذين قالوا بأزلية المادة ، أو أزلية الأحداث عن طريق خروج المواطن من المواطن له ، إلى مالا نهاية له في الماضي ، وفي المستقبل ؛ من أين خرج أول فرد في النوع ، الذي تسلسلت عنه بعد ذلك باقي المواطنات التالية ؟ يقول الأشعري : قد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله ﷺ حين قال « لاعدو ولا طيرة » فقال أعرابي « فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجزئي فتجرب » فقال النبي ﷺ « فمن أعدى الأول » فسكت الأعرابي لما أفهمه بالحججة المعقوله . وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا قبلها حركة ، لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة ، لأن ما لا نهاية له لا حدث له <sup>(١)</sup> .

فكذلك القول أيضاً ينافي قولون ، المواطن عن المواطن إلى مالا نهاية ، فلا بد أن يكون هناك إنسان أول - وهو آدم - ، وأن تكون هناك بقرة أولى ، أو شجرة تفاح أولى ... وهكذا في كل الأنواع الموجودة في العالم .

وبالإضافة إلى هذه الردود والانتقادات التي وجّهها الأشاعرة إلى القائلين بأزلية المادة ؛ فإن نظرية الأشاعرة في الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ ، لأفضل دليل ، يثبت عدم أزلية المادة ، ويثبت حدوثها وحدوث العالم .

وي يكن النظر بالتفصيل إلى ذلك ، بالفصل الثاني من هذا الكتاب ، عند عرض هذه النظرية .

\* \* \*

---

(١) ريتشارد مكارثي - ديانة الأشعري - من كتاب رسالة إستحسان للأشعري - ص ٩٢

## ٧ - فكرة الواجب والممکن وصلتها بقدم العالم أو حدوثه :

فكرة الواجب والممکن ، هي فكرة إسلامية أصلاً ؛ إلا أنها صورة أخرى ، من صور التقدم الذاتي عند الفلاسفة . فقد استُخدِمت بمعنىين أو مفهومين مختلفين ؛ مفهوم يستخدمها في إثبات قدم العالم وهو مفهوم الفلاسفة ؛ وأهم مثال لهذا الإتجاه هو ابن سينا ؛ ومفهوم آخر ، يستخدمها في إثبات حدوث العالم ، وهم المتكلمون عموماً .

اصطلاح الفلسفه على معنى آخر للحدث غير المتادر من اللفظ ، وهو كون الشئ في وجوده مسبقاً بعدم ذاته في مرتبة علته لتقديم ما هو المؤثر فيه ، عليه ، برتبة الوجود . وبينوا ذلك [أى الفلسفه] بما نقله الشارح في الحواشى عن الشيخ في «الشفاء» ، وحاصله : أن للممکن من ذاته أن يكون «ليسا». أى معدوماً ؛ أى إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجوداً بل معدوماً ، لأنه لو كان له من ذاته الوجود ، لكان موجوداً لذاته ، فلا يحتاج إلى علة ، فيكون واجباً . هذا خلف . فتعين أن يكون له من ذاته العدم ، أى سلب الوجود ، لا الاتصاف بالعدم ، ومن غيره أن يكون «ليسا» أى موجوداً ، أى إذا نظر له مع علته ، كان له منها الوجود . فله الوجود من غيره ضرورة أنه لا وجود له بدون علته . وما له لذاته ، مُقدّم على ماله من غيره . ضرورة : أن ما للذات مع الذات . وما بالغير يعرض للذات مع لازمها . فسلب وجوده متقدم على وجوده . وذلك يستلزم عدم التقدم بالزمان ، لعدم جواز الفصل بين تمام العلة ، وبين المعلول ، فيجوز أن يتآخيا في الزمان<sup>(١)</sup> . هذا هو رأى ابن سينا ، معبراً عن رأى الفلسفه فيما يتعلق بمفهومهم عن الممکن .

من هذا نجد ، أن ابن سينا والفلسفه ، يساوون بين الواجب والممکن في الظهور في الوجود ، رغم الاعتراف بأن الممکن ليس له الوجود من ذاته ، بل من

---

(١) الشيخ محمد عبده - شرح العقائد العضدية - ص ٣٠ - ٣١ ، طبعة عيسى البانى الحاجى

غيره ، وهو الواجب . فإذا كان الواجب هو علة وجود الممكن ، فهل تكون العلة وهي الله تعالى « موجبة للممكן بإيجابا ذاتيا في الأزل » ، أم يكون لها حرية الإختيار في الإيجاد ؟

أن العقل والدين ، يرفضان ذلك . لذلك رفضها الأشاعرة ، على أساس قانون : سبق الله للعالم ، أو سبق الخالق للمخلوق ، أو سبق الفاعل للمفعول ، سبقا ؛ كان الله فيه وحده ولا شيء ، ثم بعد ذلك أوجد ، أو خلق الشيء ، وهو الممكн أو العالم .

« إن الإمكان أيضا ، ليس هو في نفسه حقيقة وجودية ، ولا ذاتاً حقيقة »<sup>(١)</sup> . كما أن لفظ الممكنا نفسه ، يدل على أنه جائز الوجود وجائز العدم ، وهذه أول وأهم صفة تفصله عن الواجب . فمعنى الممكنا ؛ أنه من الممكنا أو الجائز إيجاده ؛ أي أنه يكون غير موجود ، ثم يوجد إن أراد الله أو الواجب له الوجود . يقول الشهريستاني : قد ينشأ استحالة وجود أمر جائز في ذاته مع وجود موجود واجب في ذاته في الأزل من جهتين : أحدهما ، استحالة افتراق وجود ما لا أول له مع وجود ما له أول ، فإن الجمع بينهما من الحالات ؛ والوجود الواجب لذاته ، يجب أن يتقدم الوجود الجائز لذاته تقدما في وجوده ، بحيث يكون الواجب موجودا ولا وجود معه ، لا من حيث الوجود ولا من حيث الذات ولا من حيث الزمان ولا من حيث الرتبة والمكان ولا من حيث الفضيلة ، وبالجملة فحيث ما تحقق الجواز والإمكان في شيء ، تتحقق نفي الأزلية عنه وإثبات الأولية له ، وقولكم العالم جائز الوجود ، وكل جائز وجوده يجب وجوده أولا وأبدا ( هذا مقاله الفلسفه ) ، جمع بين قضيتين متناقضتين <sup>(٢)</sup> .

هذه هي التفرقة الضرورية بين الواجب والممكنا . فالعقل لا يوافق على التساوى بينهما في الوجود ، ولا في أي صفة من الصفات . ذلك لأن صفات الممكنا وأحكامه ، تختلف اختلافا تماما عن صفات الواجب وأحكامه . وهذه

(١) الامدی - غایة المرام في علم الكلام - ص ٢٧٢

(٢) الشهريستاني - نهاية الإقدام - ص ٣٧

بديهة عقلية لا تحتاج إلى تفسير كثير ، ولكن المغالطات التي توجد في طريق العقل ، تحتاج إلى هذا التحليل والتفسير ، لكي تبين الحقائق . فَيَمْنَ أحكام الممكن ، أنه : إن وجد يكون حادثا ، لأنه لا يوجد إلا بسبب ، فإذاً ما يتقى وجوده على وجود سببه أو يقارنه أو يكون بعده ، والأول باطل ، وإلا لزم تقديم الحاجة على ما إليه الحاجة . والثاني كذلك ، وإنما لزم تساويهما في رتبة الوجود ، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر والثانية مؤثر ترجحا بلا مرجع ، وهو محال بالبداهة ، فتعين الثالث ، وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه ، فيكون مسبباً بالعدم في مرتبة وجود السبب ، فيكون حادثا ، إذ الحادث ما ثُبِق وجوده بالعدم ، فكل ممكِن حادث <sup>(١)</sup> .

بناء على أحكام الممكن وأحكام الواجب السابقة يمكن أن يستنتج أن تختلف المعلول عن العلة هنا ، ضروري ؟ لأنه من المستحيل أن يكون للمعلول مرتبة من الوجود لا يوجد فيها ، ويوجد في غيرها ، ولا يجوز أن يكون للمعلول وجود بغير هذا النحو ، لأن استفادة الوجود ، التي هي من أهم أحكام الممكن أو المعلول ، لا تتصور بغير هذا المعنى ، أي ، لا يكون المعلول في مرتبة العلة المريدة ، التي هي الواجب تعالى <sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

---

(١) الإمام محمد عبد - رسالة التوحيد - دار المعارف بمصر - ط ٢ - ص ٣٥ - سنة ١٩٦٦

(٢) عن : إثبات حدوث العالم - طهران - ص ١٠٩ - بدون اسم مؤلف ، أو تاريخ .

## ٨ - نقد الأشاعرة لفكرة الفيض المؤدية إلى أزلية العالم :

من المشكلات التي وُجَدَتْ أمام المتكلمين ، وأعطتها الأشاعرة كثيراً من الاهتمام ، وتعلق بفكرة الزمان ؛ مشكلة صدور الكثرة عن الله الواحد .

وهذه المشكلة ، تلخص أساساً ، في قول الفلسفه بأن الواحد تعالى ، لا يصدر عنه إلا واحد ؛ لأن صدور الكثرة عنه تعالى ، تؤدي إلى تكثير في ذاته . وهذا الواحد الذي يصدر عن الأول تعالى ؛ هو عقل ، ويسمونه العقل الأول ، وعنده أيضاً العقل الثاني ، والثالث ، وهكذا حتى العقل العاشر والأخير ، وهو الذي تصدر عنه الكثرة في العالم . ولكن لا يُعرف سبب تحديدها بعشرة عقول فقط .

العقل العاشر والأخير ، والكثرة الناتجة عنه في العالم ، وكذلك العقول التسعة قبله ؛ كل ذلك قد فاض عن الله تعالى منذ الأزل ؛ وذلك لأن صفة الجود والخير والفيض ، أزلية فيه تعالى ، ولابد أن تتحقق بالوجود . « فكان لذلك ، هذا الفيض الأزلي ، عن الوجود الضروري ، الله منذ الأزل ، كماء نهر مؤلف من قطرات تتدفق خارجة في ابناق » <sup>(١)</sup> .

لكن ، كيف تصدر الماديات عن تلك العقول الأولى ، التي فاضت عن الله تعالى ؟ وكيف يتصل الله تعالى بالعقل العاشر ، رغم وجود جانب مادي فيه ، لاتصاله بالعالم ؟ يعلل أصحاب هذه النظرية ذلك ، فيقول ابن سينا : تحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان هذه الثلاثة عن العقل الأول في الإبداع لأجل التثبت المذكور ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون إذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى ، وكمالها وهو النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة

ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول ، يلزم عنه عقل أول ، وبما يختص بذاته على جهة تلزم عنه الكثرة الأولى بجزئيها ، أعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركةها كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذي يحاذى صورة الفلك [أى يخرج الفلك إلى الوجود بالفعل عن طريق العقل الذي يقابله ... الأول ... الثاني ...] ، وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا <sup>(١)</sup> .

وقد وجّه الشهريستاني عدّة انتقادات لهذه النظرية ؛ منها السؤال التالي : مانسبة المعلول الآخر [ وهو النفس الإنسانية ] إلى المعلول الأول [ وهو العقل الأول ] من حيث الزمان ، وهما وإن كانوا في ذواتهما غير زمانيين ، إلا أن النفس الإنسانية حدثت حدوثا [ كما قال ابن سينا نفسه ] لم تكن قبل ذلك موجودة ، فتحقق لها أول ، فما نسبة أولية النفس إلى العقل الأول . فإن كان بينهما نفوس غير متناهية حدثت في أزمنة غير متناهية ، كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين ، وذلك محال [ وأيضا لا يتحقق قولهم في الظهور اللحظي للمعلول مع العلة ] وإن كانت متناهية ، فبطل قولهم أن الحوادث لا تنتهي ، إذ لو كانت الحركات السماوية غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير متناهية أيضا ، وحصل من نفس بيان المذهب بطلانه <sup>(٢)</sup> . لذلك فإن الأشاعرة ، يجوزون استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا ونحن نقول : بأن جميع المكتنات مستندة إلى الله تعالى <sup>(٣)</sup> .

وإذا مارجعنا إلى أصل هذه الفكرة ، فإننا سنجد أن ملامحها الأولى قد ظهرت عند أفلاطون - كما سبق القول - فقد قال : أن الله تعالى أبدع « العقل الأول » ، وبتوسطه : « النفس الكلية » ( و ) قد انبعثت عن « العقل » انبعاث الصورة في المرأة ، وبتوسطهما : « العنصر » <sup>(٤)</sup> وهو المادة .

(١) ابن سينا - الشفاء - الإلهيات - الهيئة العامة لشئون المطبع الأئممية - القاهرة - سنة

١٩٦٠ - ص ٤٠٢ ج ٢

(٢) الشهريستاني - نهاية الإفدام ص ٤٣ - ٤٥ (٣) الإيجي - المواقف - ص ٨٦

(٤) الشهريستاني - الملل والنحل - ط ١ مطبعة الأزهر سنة ١٩٤٧ - ص ٨٧٩

ولعل هذه الأفكار الرئيسية عند أفلاطون ، قد انحدرت ، وكونت مأسماً بالأفلاطونية المحدثة ، التي كان رائدها أفلوطين المصري ؛ والتي قالت : أن الواحد خلق العقل ، وأن العقل خلق الروح وأن الروح خلقت مادونها من الموجودات على الترتيب الذي ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولي أو عالم المادة والفساد . [وهنا] ليست مسألة الخلق مسألة متشيئة في مذهب أفلوطين ، بل هي مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذي هو الله . فالخير يعطي ضرورة وينشأ عن عطائه ضرورة ، شيء من الأشياء ، ولن يكون هذا الشيء إلا أقرب الأشياء إليه ، وإن لم يبلغ مبلغه من الكمال . وهذا ما يسمى بضرورة الفيض أو الصدور <sup>(١)</sup> .

وفكرة الخير أو الجود الإلهي ، يأبى جاد الكون ؛ الذي اعتبره الفلسفه تحقيقاً لصفة الكمال الإلهي .. لذلك اعتبروه ضرورة ، وبالتالي ، فإن الخير أو الجود الإلهي ، أزلٍ قديم ؛ فيكون العالم أزلياً قديماً ، بقدم الذات الإلهية .

ولكن العقل العادى لا يعتبر ذلك كمالاً إلهياً ؛ لأن الكمال الإلهي لا يرتبط بالضرورة ، ولا يحتاج إلى مخلوق لإثبات كماله . فكماله - تعالى - متحقق ، سواء خلق العالم أو لم يُخلق . كما أنها لا نجد هنا وجوداً للإرادة الإلهية . فإذاً دعاء كون الجود أو الخير ؟ « صفة كمالية ليس بأولى من ادعاء كونه ليس بكمال ؛ إذ ليس هو من الضروريات ولا من المعانى البديهيات . كيف وأنه لو كان من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفاً على النظر إلى ما هو مشروף بالنسبة إليه ومتوقف في وجوده عليه ، ومحال أن يستفيد الأشرف من مشروفه كماله ، كما في كونه موجوداً بالإرادة ... وعلى هذا فهو لا يستفيد بالفعل كمالاً ، ولا بالترك نقصاناً » <sup>(٢)</sup> ؛ أى الله تعالى .

وقد شارك في صنع هذه الفكرة ، بدرجة كبيرة ، جزء من فلسفة أرسطو ، عند تعليمه صدور الكثرة عن الواحد الأول ؛ فقد وضع نظاماً عجيباً لذلك ، يبدأ بالعقل الأول ، الذي يصدر عن المركب الأول ، ثم تدرج العقول والموجودات ، متزايدة حتى يتكون كل أفراد العالم .

(١) العقاد - الله - دار المعارف بمصر - ط ٧ - ص ١٨٤

(٢) الآمدي - غاية المرام في علم الكلام - ص ٢٧٠ - ٢٧١

« وقد ذُكِرَ عن أرسطو ، أنه قد زاد في عدد المتوسطات بدرجة كبيرة ، وصلت إلى خمس وخمسين عقلا .

وهذا يجعلنا أمام نظام معقد :

١ - المحرك الأول .

٢ - خمس وخمسون عقل تُحرِّك بواسطة حب المحرك الأول [أى عن طريق الميل أو الشوق] .

٣ - نفس «السماء الأولى» تتحرّك بواسطة حب المحرك الأول .

٤ - نفوس الـ ٥٥ كوكب تتحرّك بواسطة حب الـ ٥٥ عقل على التوالي .

٥ - السماء الأولى ، تتحرّك بواسطة نفوسها <sup>(١)</sup> . وقد عَقَّب مقدم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو على ذلك الرأى لأرسطو بقوله : « هذا الشئ ليس مقبولا في تفكير أرسطو » <sup>(٢)</sup> .

ويلخص ابن رشد ، رأى أرسطو في هذه النظرية ، فيقول : لما كان معنى الوحدة في واحد واحد في تلك المفارق ، وإنما هو أن يكون المعمول منها واحدا ، وذلك بأن ترقى المعقولات الكثيرة التي تجوهر بها واحد واحد منها معمول واحد ، لزم ضرورة أن يكون معنى الوحدة إنما يوجد حقيقة وأولا للأول ، ثم لما يليه في الرتبة حتى يكون أكثر العقول كثرة معقولات هذا العقل الذي فينا <sup>(٣)</sup> .

ومن هذه الأفكار اليونانية ، تكتمل هذه الفكرة ، عند أصحابها من الإسلاميين ، وأهمهم الفارابي وابن سينا ؛ ثم ابن رشد . وقد ذكر رأى ابن سينا - الذي يعبر عن رأى الفارابي أيضا - في بداية الحديث عن هذه الفكرة ؛ إلا أنها لم يجد ابن سينا ، يعلل قوله بها ، بما يذكره ، من عدم إمكان صدور الكثرة عن الواحد ، بقوله : لا يجوز أن يكون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصيدنا لتكوين الكل ،

Aristotle Metaphysics. introd. p. cxxxiii.

(١)

Ebid. p. cxxxiv.

(٢)

(٣) ابن رشد - تلخيص مابعد الطبيعة - ص ١٤٩

ولوجود الكل ، فيكون قاصدا لأجل شئ غيره . أن ذلك يؤدى إلى تكثُر في ذاته <sup>(١)</sup> .

ومعنى هذا ، أن ابن سينا ، حينما أراد منع التكثُر عن الذات الإلهية ؛ منع في نفس الوقت ، القصد والإرادة والمشيئة عنها . ذلك لأن ما يؤخذ من رأى ابن سينا وأصحاب هذه الفكرة ؛ أن العالم عندهم ، يفيض عن الله تعالى ، فيفض النور من منبه ، وإن هذا يحدث تلقائيا ، ودون قصد منه - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

و واضح من مفهوم هذه الفكرة ، ومن الإنقادات التي وُجّهت إليها ؛ أنها تؤدي إلى قدم العالم ، عن طريق الفيض الضروري ، منذ الأزل ، عن الله تعالى ؛ كفيض النور من منبه ، والماء من ينبعه . فهو فيض لحظي يظهر بوجود المنبع أو الأصل . وكذلك لا يكون إيجاد العالم ، عن إرادة ومشيئة إلهية . وهذا لا يتفق مع التنزيه والكمال المطلق لله تعالى .

لذا نجد الشهريستاني ، يختتم إننقاداته لهذه الفكرة ، بقوله : غُرف بطلان مذهبكم من كل وجه ، وعلم بالضرورة استناد الموجودات إلى صانع عالم قادر مختار ، ابتداع الخلق بقدرته وإرادته ابتداعا ، واختار لهم على مشيئته اختراعا ، ثم سلكهم في طرق إرادته ، وبعثهم على سبيل محبيته ، لا يملكون تأخراً عما قدم إليه ، ولا يستطيعون تقدما إلى ما أخذهم عنه ، وهذا القدر يكفي للرد على فلاسفة المتفقين على رأى أرسطوطاليس <sup>(١)</sup> ؛ في قولهم بهذه الفكرة ، المؤدية إلى قدم العالم .

\* \* \*

---

(١) ابن سينا - الشفاء الإلهيات ج ٢ - ص ٤٠٢

(٢) الشهريستاني - نهاية الإقدام - ص ٦٣ - ٦٤

## ٩ - نظرية التطور وصلتها بالأزلية :

من الأفكار التي تؤدى إلى القول بالأزلية ، والتي كثُر انتشارها حتى العصور الحديثة ، فكرا ، أو مذهب التطور . فهذا المذهب ينفي خلُق الأشياء ؛ وكذلك ينفي خلق المادة ، ويعتبرها أزلية ؛ نتجت عنها الحياة ، وتطورت ، بفعل الظروف والتأثيرات الطبيعية . فهذه الأشياء التي نراها الآن ، لم تكن كذلك في البداية ، بل كانت مادة خام أزلية .

وتفسير أصل تولُّد الحياة في الكون ، عند أصحاب هذه النظرية ، هو أنها « ناتجة عن الرطوبة التي وجدت بعد البحر . أى في طين البحر ، وهو مزاج من التراب والماء والهواء . فكانت في الأصل سِمْكًا مغطى بقشر شائك ، حتى إذا ما بلغ بعضها أشدُّه نزح إلى اليأس وعاش عليها وتَفَضَّ عنده القشر . والإنسان لم يوجد أول ما وُجِدَ على ما نراه يوجد اليوم ، طفلًا عاجزاً عن توفير أسباب معيشته ، وإنما لكان انفرض ؛ ولكنه متحدِر هو أيضًا من حيوانات مائية مختلفة عنه بال النوع (أى سمكًا أو شيئاً من الزواحف ) ، حملته في بطنه زماناً طويلاً إلى أن تَمَّ قُواه وتمَّ تكوينه ؛ فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه » <sup>(١)</sup> . ومن الواضح تماماً ، مدى ما تحمله هذه الأفكار من الخيال بعيد عن التصديق .

إذاً الأشياء التي نراها الآن ، لم تكن كذلك عند نشأتها . فكما أن الإنسان لم يكن كذلك ، فقد كانت باقي الأشياء هكذا ، فلم تكن النملة نملة ، والبقرة بقرة ، بل كانت أشكالاً أخرى ، ثم جرى عليها التغيير والتَّأثير ، والتطور ، حتى أصبحت على هيأتها الحالية .

ولعل هذا المذهب ، قد قام على فكرة الكمون ، التي تمتد في قدمها إلى المدرسة الملطية ، التي كانت منبعاً لكثير من الأفكار التي أصبحت فيما بعد ، أساساً للمذاهب الفلسفية . « فهذه المدرسة ، كانت تَعْتَبِر أصل الوجود ، جوهراً مادياً

---

(١) عن : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٠٥

متىً ، تبع منه الأشياء . مفسّرةً ذلك ، بتطور هذا الجوهر شكلاً وكما »<sup>(١)</sup> . أى تحدث فيه تغييرات في الشكل وفي الأعداد .

ولعل هذه الأفكار اليونانية القديمة ، قد امتدت إلى العصر الحديث . فقد أصبح « دارون » ، هو رائد فكرة التطور في العصر الحديث . وقد بنى مذهبة ، على الصيادة والتطور والبقاء للأقوى . كما كانت عنده المادة أزلية . وهي عبارة عن ذرات . فقد التقت عنده الذرات الأزلية مع الماء ، في دوامات منذ الأزل ، فنتجت الحرياثيم بالصيادة ، وظلت في تطور ، حتى وصلت إلى أرقى الموجودات ، وهو الإنسان . وعلى هذا فقد كان الإنسان قرداً مثلاً ، في أحد أطواره ، ثم تطور على مدى القرون الطويلة بفعل الطبيعة ، التي تجعل البقاء للأقوى . حتى ارتفعت الحيوانات إلى أرقى صورة ، وهي صورة الإنسان <sup>(٢)</sup> .

وهكذا يتضح ، أن هذه الفكرة ، بالإضافة إلى أنها تنفي فكرة الخلق ، وتعتبر المادة أزلية ؟ فإنها تعتبر ، بزوغ الحياة ، قد ظهر بالصيادة عن المادة الأزلية عند اختلاطها بالماء ؟ فلا غائية في الكون ؟ بل أنه يسير آلياً ، دون سيطرة من أي قوة خارجية .

وهذه الأفكار كلها ، تتعارض مع الإتجاه الأشعري ، الذي ينفي الأزلية ، ويقول بالحدوث والخلق من لا شيء سابق ، عن طريق القدرة الإلهية الشاملة . فالأشياء تُحَلَّقَتْ على هيئتها الحالية منذ أن أحدثها الله تعالى .

ولعل الردود والتحليلات السابقة ، التي قام بها زعماء الأشاعرة وإثباتهم عدم أزلية المادة ، وعدم أزلية الصورة ، وفشل فكرة الكمون ؛ لخَيَر دليل على فساد فكرة التطور ، وبزوغ الحياة بالصيادة ، التي لم يستطع علماء العالم حتى الآن الوصول إلى صنع خلية واحدة ، بأرقى أجهزة العلم ، وليس بالصيادة .

\* \* \*

(١) عن : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٧

(٢) عن : جمال الدين الأفغاني - الرد على الدهرين - ط ٤ - سنة ١٩٣٣ - مطبعة الجمالية

- مصر - ص ٢٢

### خاتمة الفصل الأول :

لقد اتضح ، بما لا يدع مجالا للشك ، وبعد هذه المناقشات العميقة ، وتلك التحليلات الدقيقة ، التي قام بها الأشاعرة ، في مجال انتقاداتهم لآراء الفلسفه ، المتنوعة ، القائلة بالأزلية ؛ أن القول بالأزلية ، لا يقوم إلا على أدلة واهية متهافة ، أمكن للأشاعرة تقويضها جميا ، بما أظهروه فيها من تنافضات فكرية واضحة ، وبعده عن الحقائق والبيهات ؛ ناهيك عمما فيها من أخطاء دينية بارزة . فقد أمكن للأشاعرة ، نفي الأزلية عن كل شيء ، ماعدا الله تعالى وحده .

وقد استخدم الأشاعرة ، في ذلك ؛ الوسائل والأساليب العقلية . وهي نفس الأسلحة التي استخدموها الفلسفه ، عندما أرادوا إثبات أزلية العالم . بل أنهم قد استخدموها بعض الأفكار والأدلة ، التي استخدموها القائلون بالأزلية بعد أن حولوها إلى أدلة ثبت حدوث العالم ؛ مثل دليل الحركة والسكن ، ودليل الواجب والممکن ؛ فاستخرجوا منها مفاهيم جديدة ، ثبت خطأ مفاهيمها عند الفلسفه القائلين بالأزلية . هذا بالإضافة إلى أن الأشاعرة ، قد استخدموها الحقائق الدينية ، التي لا تتعارض مع العقل ، ولا يستطيع أحد أن ينكرها ؛ مثل القول بأن الله ، هو خالق كل شيء ، وأنه الأول والآخر .

وقد كان من الممکن للأشاعرة ، الإكتفاء بتناول جانب واحد من الجوانب التي أثیرت في مجال القول بالأزلية ، لإثبات عدم صحته ؛ فثبت بذلك نفي الأزلية ، وإثبات الحدوث . مثل القول بأزلية الحركة أو أزلية الزمان . إلا أن الأشاعرة آثروا تناول جميع الجوانب التي أثیرت في هذا المجال - الأزلية أو الحدوث ؛ فوضعوها تحت الفحص والدراسة والبحث والتحليل ؛ فتوصلوا إلى إظهار عدم صحتها جميا ، مُؤكّدين بذلك الأفكار القائلة بقدم الحركة ، أو الزمان ، أو بقدم المادة أو الصورة . كما نقشوا من خلال ذلك فكرة العلة والمعلول ، وفكرة التقدم الذاتي والتقدم الزمانى ، وفكرة التغير في الذات ؛ وأبرزوا المفاهيم الصحيحة لكل هذه الأفكار ، فأغلقت بذلك كل الشفرات ، التي يمكن من خلالها النفاد إلى القول بالأزلية ، أو ما يؤدي إليها .

## الفصل الثاني

مذهب الأشاعرة  
في  
الإبداع والإختراع والحدث

### المقدمة :

من الأهداف الرئيسية لعلم الكلام ، عند المتكلمين عامة ، والأشاعرة خاصة ، إقامة الأدلة ، وبناء النظريات ، التي تؤدى إلى إثبات آرائهم في المسائل الرئيسية ، التي تقوم عليها الشريعة . ومن أهم هذه المسائل ، فكرة الزمان ، التي يعرضها هذا البحث .

واستخدام الأدلة والنظريات المنطقية ، في حل المشكلات الدينية العقلية ؛ له وجهان من الأهمية : الأول : هو إظهار خطأ وتهافت الأقوال التي تمس بعض الأصول الدينية . والوجه الثاني : من الأهمية : هو إثبات صحة تلك الأصول الدينية عن طريق البرهان . فلا يكفى باستخدام النصوص الدينية وحدها في ذلك . وهكذا تعلم المتكلم ، أن يقاوم خصومه بأسلحتهم ، بدلاً من التكرار المعاند فقط بالأيات والأحاديث الشريفة ، للإجابة عن كل الأسئلة والخلافات . وقد كان الأشعري نموذجاً في هذا المجال <sup>(١)</sup> . ذلك أنه إذا كانت هناك قضيتان متناقضتان ، فلابد أن تكون أحدهما صحيحة والأخرى خاطئة . فإذا ما أمكن إثبات خطأ أحدهما ، كانت الأخرى صحيحة بالضرورة ؛ وكذلك إذا ما أمكن إثبات صحة أحدهما ، كانت الأخرى خاطئة .

وقد حقق الأشاعرة هدفهم ، من كلام الجانين .

فإحدى القضيتين المتناقضتين ، في هذا الموضوع ؛ هي القول بأن العالم أزلٍ ، والأخرى ، هي القول بأن العالم محدث . فإذا أمكن إثبات خطأ القضية القائلة بأزلية العالم ، كان ذلك إثباتاً لصحة القضية الأخرى المناقضة أو المقابلة لها ، والقائلة بحدث العالم .

وقد أثبتت الأشاعرة - فيما سبق من الفصل الأول - خطأ القضية الأولى القائلة بالأزلية ؛ وهذا يعني بالضرورة ، صواب القضية المقابلة ، وهي القول بحدث العالم .

Encyclopediad of Religion and Ethics, Edited by Tames Hasting M.A., D.D. (١)

Volusmc III New York. p. 112. Al. Ashari.

إلا أنَّ الأشاعرة ، قد رأوا ، بالإضافة إلى ذلك ، استحداث بعض الأدلة والنظريات والبراهين ، التي تؤكِّد صحة قضيَّتهم ، وآرائهم ، وتزيد الأسس والأصول الدينية وضوحاً وبياناً . ومن هنا جاء إثباتهم لصحة القضية الثانية ، القائلة بحدوث العالم . وهو ما سوف يتناوله هذا الفصل من هذا الكتاب . فإذا مات تحقيق ذلك ، كان تأكيداً لإثبات خطأ القضية الأولى ، القائلة بأزلية العالم . ويكون قد تم لهم إثبات حدوث العالم ، من جهتين ، الأولى إثبات خطأ القول بالأزلية ؛ والثانية إثبات صحة القول بالحدوث .

يستخدم الأشاعرة لتأكيد صحة القول بحدوث العالم ، نظرية طبيعية عقلية دينية ؛ هي « نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد » .

انفرد المتكلمون الإسلاميون ، باستخدام هذه النظرية ، لإثبات حدوث العالم . فقد وضع المعتزلة ، البدایات الأولى لها ، ثم قام الأشاعرة بوضعها في صيغتها النهائية .

كان للقول بالجزء الذي لا يتجزأ ، شأن كبير في علم الكلام ؛ بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى ... (التي منها) حدوث العالم ، المفضى إلى إثبات وجود الصانع ؛ كما كان أساساً لنظرية في الكون تُبنَى على القول بالخلق المستمر <sup>(١)</sup> ؛ الذي يؤكِّد إثبات القدرة الإلهية على كل شيء .

وبالإضافة إلى هذه النظرية الهمة ، فإنَّ الأشاعرة ، قد استخدموها عدداً من الأدلة والبراهين الأخرى ، لتحقيق الهدف ؛ أهمها دليل الحركة والسكن ، ودليل الإرادة ، وبرهان الواجب والممکن . كما ربطوا كل هذه الوسائل المؤدية إلى إثبات حدوث العالم بفاعلية الصفات الإلهية ؛ وخاصة الصفات المتعلقة بالخلق والإيجاد والإبداع ؛ وهي القدرة والإرادة والعلم ؛ وذلك لبيان الصلة بين الصفات ، وبين عملية الخلق أو الإحداث . ويمكن عرض ذلك تفصيلاً ، في الجزء التالي من هذا الكتاب .

\* \* \*

(١) س . بتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص و - من مقدمة المترجم .

## أولاً : نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وأهميتها لإثبات حدوث العالم :

### أ - بعد التاريخي :

اشتهر الأشاعرة ، باستخدام نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد ؛ كدليل من الأدلة العقلية الهامة ، على إثبات حدوث العالم ؛ عن طريق القدرة الإلهية على كل شيء . وتجدر الإشارة - أولاً - في هذا المجال ، إلى بعد التاريخي لهذه النظرية .

فإن فكرة الذرة ، أو الجزء الذي لا يتجزأ ، قد استُخدمت أكثر من مرة ، على مدى التاريخ ، في مجال البحث عن أصل العالم ؛ إلا أن المعتزلة والأشاعرة قد استخدموها بطريقة ، ومفهوم ؛ يختلف عن استعمالات الآخرين لها ، حتى جعلوا منها مذهبًا إسلامياً كاملاً .

وقد استُخدم هذه الفكرة ، في العصر اليوناني القديم ، كل من : ديمقريطس ، وأبيقورس . كما استُخدمتها المذاهب الهندية كذلك ؛ واستُخدمها في العصر الحديث ، الفيلسوف الألماني ليينتر .

فهل من الممكن أن يكون المتكلمون المسلمين ، قد أخذوها عن تلك المذاهب السابقة لهم ؟ إلا أنه توجد فروق كبيرة ، بين صياغة واستخدام كل فئة من هؤلاء ، لهذه النظرية .

فنجد أن الذرات ، عند ديمقريطس أزلية أبدية ، لا متناهية العدد ، تتحرك ذاتياً ، فتتلاقى بالإصطدام مكونة الأشياء بالصدفة <sup>(١)</sup> . وإذا كان الأشاعرة ، يقولون بعدم انقسام هذه الذرات أو الأجزاء ، فعلاً ووهما ؛ إلا أن ديمقريطس أنكر القسمة الإنفكاكية (أى الفعلية) لا الوهمية ، وأن الأجزاء التي لا تتجزأ عنده ، لا تقبل القسمة لصيانتها ؛ أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التي لا تتجزأ انقساماً وهمياً <sup>(٢)</sup> ؛ وفعلياً .

(١) عن : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣٨

(٢) المشار د. على سامي ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص ٥٦٨

أما أبيقورس ، فإنه يرى أن الجوادر الفردية قديمة أيضاً ، كما أنه يتحدث عنها بعبارات غامضة ؛ ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصدر أبي الهذيل <sup>(١)</sup> ؛ أول من صاغ هذه النظرية الإسلامية .

وبالرغم من وجود تشابه كبير ، بين مذهب الجزء الذي لا يتجزأ عند المسلمين وعند الهندوين ، والمتمثل في أن كليهما يصف الأجزاء التي لا تتجزأ بأنها لا مساحة لها إذا قورنت بالأجسام ؛ ولكن لها بعدها خاصاً بها لا يمكن قياسه ، تكون منه أبعاد الأجسام ، على مراتب مختلفة في العالم ، كما أن الجزء الذي لا يتجزأ عند الفريقين ، لا يمكن أن يوجد منفرداً ، بل لا بد أن يكون في مجموعة من ستة من أمثاله <sup>(٢)</sup> ؛ إلا أنه مع ذلك ، فإن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب الهندوين ، لأن .. له قوامه الخاص ، وصيّلته بالنظرية الإسلامية في القدرة الإلهية <sup>(٣)</sup> .

ومع أنه - كما عُرض - لا يُعرف بدقة ، ما إذا كان المتكلمون المسلمين ، قد أخذوا هذه النظرية عن تلك المذاهب السابقة ، أم أنهم قالوا بها في اتفاقاً عن تلك المذاهب ؟ إلا أنه يمكن القول ، إن المتكلمين المسلمين ، لم يستخدموا هذا البعد الفيزيقي من فراغ ، أو بعزل عن النظريات اليونانية والهندية في الجوهر الفرد ؛ بل لقد وجد أبو الهذيل العلاف الفكرة أمامه ، فاستخدموها ببراعة نادرة <sup>(٤)</sup> . ومن ثم إلتقاطها الأشاعرة ، حتى جعلوا منها مذهبًا إسلاميًا هاماً ، لإثبات حدوث العالم ، وإثبات القدرة اللائنية لله تعالى . وهذه النزارات عندهم ؛ ليست أزلية ، ولكنها مخلوقة مُحدثة ؛ كما أنها ليست حيّة أو واعية أو تتحرّك ذاتياً - كما يقول ديكريطس أو غيره ؛ لكن النزارات عندهم جامدة ، والله هو الذي يخلق هذه النزارات ويُفنيها ، و يجعلها تتلاقي في علاقات <sup>(٥)</sup> .

\* \* \*

(١) المصدر السابق ، ص ٥٦٢

(٢) عن : س . بتقس ، مذهب النزرة عند المسلمين ، ص ١١١

(٣) النشار . د. علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٢٥٠

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٦٠

(٥)

## ب - أهمية نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة :

على الرغم من أن الأشاعرة ، لم يكونوا أول من ابتكر نظرية الجزء الذي لا يتجزأ الإسلامية ، إلا أنهم هم الذين جعلوا هذه النظرية تأخذ مكانها من الأهمية ، وتوّتى نتائجها الإيجابية ؛ وذلك لأهميتها في إثبات حدوث العالم واحتراجه ، وما يتبع ذلك من إثبات القدرة الشاملة لله تعالى ، على كل شيء ، والعلم المحيط والإرادة الحرة ..

فقد تابع الأشاعرة الإهتمام بهذه النظرية ، حتى وُضعت في صيغتها الكاملة ، على أيدي زعمائها ؛ ولا سيما أبو الحسن الأشعري وتلميذه الباقلاني ؛ حتى أصبحت المذهب الرسمي للأشاعرة ومن ثم للمذهب الإسلامي كله <sup>(١)</sup> .

ومن المعروف أن المعتزلة ، هم أول من صاغ من المتكلمين الإسلاميين ، هذا المذهب . لذا يمكن أن نرد وجود هذا المذهب الذري إلى بواكير القرن التاسع . أول شكل أو صيغة يمكن تمييزه لهذه النظرية ، هو ذلك الذي افترض على يدي أبو هاشم البصري (٩٣٣ م) . التي كانت نظريته ، إلى حد بعيد ؛ عملاً للبصريين المعتزلة في القرن العاشر . وقد وجدت في كتاب المسائل لأبي راشد بن سيد بن محمد بن سيد . النيسابوري ، الذي يقع زمن حياته بين ٩٣٢ م ، ١٠٦٨ م <sup>(٢)</sup> .

إلا أن الأشاعرة ، تبنوا هذه النظرية بعد ذلك ووظفوها في تحقيق الأهداف الدينية ، التي تقوم على إعطاء القدرة اللانهائية لله وحده على كل شيء ، وإفراده بالأزلية والأبدية .

إذا كان المعتزلة قد بدأوا صياغة هذه النظرية ، إلا أنهم لم يصلوا بها إلى تحقيق هذا الأصل الأكبر الحاكم في جميع المباحث ، وهو القدرة الإلهية على كل شيء (عدا الحال) . لذلك فإن مذهب الجوهر الفرد لم يكن قد صار عند المتكلمين الأولين مذهبًا متطرفاً ، لتقرير ذلك الأصل ووضعه في الصورة الفكرية الكاملة التي

(١) عن النشار - د. على سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٥٦٤

Encyclopaedia of Religion and Ethics. p. 203 Atomic theory (Mohamedan). (٢)

نجدناها عند الأشاعرة الذين حذفوا كل الآراء التي لا تلائم مع هذا الأصل الأكبر <sup>(١)</sup>.

وذلك أن المعتزلة قد أنكروا مبدأ هاماً في هذه النظرية ، أعلنه الأشاعرة ، متقدمين ومتاخرين ؛ وهو أن العرض لا يبقى زمانين ؛ حتى ينفذوا فكرة الإستطاعة المعتزلية <sup>(٢)</sup> ؛ لأن القول ببقاء الأعراض وخلقها في كل آن ، بحيث لا يبقى العرض أكثر من زمان أو آن واحد ، وهو ما يعرف عند الأشاعرة ، بالخلق المستمر لكل شيء في كل آن - لأن هذا - يقضى على فكرة خلق الإنسان للأفعال ، المؤدية إلى حرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة .

وكان من الصعب أن ينكر أحد هذا المبدأ الهام عند الأشاعرة ؛ لأن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله ، وأنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء ، ثم يؤدي إلى القول بطبيعة فاعلها باق دائماً ، ثم ما يستتبع ذلك من تعدد فعل الأشياء بعضها إلى البعض <sup>(٣)</sup> ؛ وهو ما يُعرف بالعلية أو السببية ؛ وهذا ما يخالف قول الأشاعرة ، بأن الله تعالى هو علة كل شيء ، وحال كل شيء ، وهو على كل شيء قادر . أما الإنسان فإنه يستطيع أن ينسب إلى نفسه (فقط) الأفعال التي يخلقها الله فيه وهو ما يسمى بالكسب <sup>(٤)</sup> ، عند الأشاعرة .

وترجع أهمية هذه النظرية ، ومكانتها وشهرتها ، عند الأشاعرة وفي مجال الفكر الإسلامي ، بل والفكر الإنساني عموماً ؛ إلى حرص الأشاعرة الكبير ، على شيئين هامين ؛ هما الشريعة والعقل . فمن جانب الشريعة ، فإنها تؤدي في النهاية إلى نتائج تعطى لله تعالى التنزيه والكمال المطلق . كما تعطيه القدرة الشاملة على كل شيء ، وذلك عن طريق إثبات حدوث العالم .

(١) عن : س . بنتس - مذهب الكرة عند المسلمين - ص ٣٤

(٢) النشار - د. على سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص ٥٦٧

(٣) المرجع السابق - ص ٥٦٧

(٤) س . بنتس - مذهب الكرة عند المسلمين - ص ٢٨

وأما من جانب العقل ، فإن هذه النتائج - التي تتوصل إليها هذه النظرية - قد بُنيَت على مقدمات منطقية ؛ وأنها بذلك تكون قد استخدمت العقل في الوصول إلى هذه النتائج ، بعد وضع مقدماتها .

لذلك نجد أن الأشاعرة ، قد التزموا جميعا ، باعتبار الوحي أو الحدس أو الإلهام هو المصدر الوحيد للمعرفة ، والعقل يخضع لقراراته <sup>(١)</sup> . لذا كانت هذه النظرية ملتزمة في سياقها وفي نتائجها بهذين الجانبيين - الشريعة والعقل - لذلك وافق عليها جمهور الأمة ، وأصحاب الملل والأديان . كما لم يرفضها العقل البشري السليم منطقيا .

لذا تعتبر هذه النظرية ، سلاحا عقليا فعالا استخدمه الأشاعرة باقتدار ، في مقابل الأسلحة الفكرية التي استخدمها الفلاسفة ، وخاصة أرسطو عندما قالوا بأزلية العالم وأبديته . فلكي يعارض الأشاعرة محرك أرسطو الأول غير المتحرك ، والمادة القدية المتحركة ، وضعوا مذهبا يكون فيه الله أزليا قدّيما ، ويكون العالم فيه مكونا من جواهر وأعراض تلحق بها ، حادثة . وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ولا بدّ لهذه الأعراض وهذه الجواهر من محدث ، وهو الله ؛ والله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفني ، فيعيد خلقها ؛ ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمات على التدخل الإلهي . وهذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر ، القدرة الخلاقية المطلقة ؛ فعاليّة الله المستمرة المتداولة دائما ، المعدمة دائما ؛ تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض ثم تكف عن خلق الأعراض ، فتعدم المخلوقات <sup>(٢)</sup> .

هذه هي الأبعاد الواسعة ، التي رأى الأشاعرة أن نظرية الجوهر الفرد ، يمكن أن تصيل إلى تحقيقها ، في مجال إثبات حدوث العالم ، وما يتربّ عليه من أمور دينية وعلقية .

\* \* \*

### جـ - إثبات الأشاعرة لوجود الجزء الذى لا ينقسم :

اتفق الفلاسفة على أن المادة تتصف بالإمتداد والإتصال وقد أسموها ، بالهيولى . لذلك نجدهم يحاربون فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، التي قال بها المتكلمون . والسبب فى هذا الاختلاف ، يرجع إلى مذهب كل من الفريقين فى أصل العالم . فالفلاسفة يقولون بأزلية العالم ، وخاصة أزلية المادة ، التي هي الهيولى ، والتي كانت منذ الأزل موجودة كموضوع أو قابل ، تَحْدُثُ منه الأشياء ؛ والمتكلمون يقولون بحدوث العالم ، وتحقيقه بعد أن لم يكن ، واحتراعه اختراعاً من لا شيء سابق ؛ وأن المادة بالتالي مُخْدَثَةٌ يَخْلُقُها الله تعالى عند خلقه للأشياء ؛ وهي عبارة عن ذرات دقيقة لا تنقسم ، تكون بالتقائهما الأشياء ، وتفسد بتفرقها . لذلك نجد موقف المتكلمين يختلف تمام الاختلاف عن موقف الفلسفه فى هذا الموضوع ؛ فقد رأى المتكلمون فى هذا المذهب الذرى حجة يحتاجون بها للدفاع عن قولهم بحدوث العالم <sup>(١)</sup> .

ي بينما نجد الفلسفه ينفون وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وأن تكون الأجسام والأشياء مكونة منه . لذا فقد وجّه عدد منهم ، ومن تبعهم ، النقد إلى هذه الفكرة ؛ مثل ابن سينا وابن رشد والنظام وابن حزم . يقول ابن رشد : أن في وجود الجوهر الفرد شك ليس باليسير ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة ، شديدة التعاند ، وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها <sup>(٢)</sup> . كما ذُكر عن النظام أنه قال : لا جزء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من التجزؤ <sup>(٣)</sup> .

(١) الأسفرايني - التبصير في الدين - مكتبة الخاتمي بمصر ١٣٧٤ هـ ، ١٩٥٥ ص ٨٩

(٢) ابن رشد - مناهج الأدلة ، ط ٢ تحقيق د. محمود فاسى ، مكتبة الأجلاء المصرية ، سنة

١٩٦٤ - ص ١٣٨

(٣) عن : د. النشار - على سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ط ٤ - ج ١ سنة

١٩٦٦ ، ص ٥٩٦ - ٥٩٧

ولكن ! حين يقول المعارضون ، أن الجزء يمكن أن يتجزأ أو ينقسم إلى انقسامات لا نهاية لها ؛ فإن هذا يعني اللانهائية في كل شيء ؛ في الرمان وفي المكان ، وفي الأشياء أو الأجسام ؛ وهي كلها مكونة من أجزاء لا تتجزأ . وهذا ما يتعارض مع ما أجمع عليه الأمة وجمهور المسلمين . لذلك فإنهم أكفروا بالنظام والفلسفه الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية ، لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى وفي هذا رد قوله ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾<sup>(١)</sup> .

وإذا كان هذا الرد يتعلق بالجانب الديني ؛ فإنه من الجانب العقلي ، يمكن القول أنه .. مُحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين <sup>(٢)</sup> ، كما يكون إعدام لهوية ، وإحداث لهويتين . وفي هذا إعدام للشىء <sup>(٣)</sup> .

ومع ذلك ، فإن الأشاعرة ، قد أثبتوا وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، عن طريق عدة أساليب بالوسائل العقلية . وقد أثيَّرُهم في هذا علماء الطبيعة في العصر الحديث ؛ حيث كان العلم يؤيد متكلمي الإسلام القائلين بالذرة وهي الجوهر الفرد في اصطلاحهم ، على فلاسفة الإسلام الذين أنكروها <sup>(٤)</sup> . فأثبتت الأشاعرة ، أن الأجسام ، بل وكل شيء في العالم ، يتركب من أجزاء لا تتجزأ .

ونجد دليلا مشهورا عند الأشاعرة ، على إثبات وجود الجوهر الفرد ؛ وهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له لكان لا نهاية لما في الفيل وما في الذرة (النملة) من أجزاء ؛ فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر ؛ وهو خلاف ما نشاهد . هذا الدليل

(١) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٩٧

(٢) ريتشارد مكارثي - ديانة الأشاعر - كتاب رسالة استحسان للأشعري - ص ٩٢ ، ٩٣

(٣) الإيجي - المواقف - ص ١٨٧

(٤) عند : س . بتنس - مذهب الذرة عن المسلمين - ص د من مقدمة المترجم .

الذى يذكره الباقلانى فى التمهيد ، كان معروفا من قبل ، ولكن صار الدليل المشهور عند الأشاعرة<sup>(١)</sup> .

وقد علق الجوينى على هذا الدليل فقارن بين الجسم الكبير والجسم الصغير ؟ وقال : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ، فيعلم اضطراراً أن أحدهما أكبر من الآخر . ومن أبدى في ذلك رأياً قطع الكلام عنه . فإذا استيقناً بذلك ، فلا يخلو التفاضل في الكبير والصغير إما أن يرجع إلى كثرة الأجزاء وإما أن لا يرجع إليه ، فإن رجع إلى كثرة الأجزاء فقد بان تناهى الجسم ، إذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهى الأجزاء لما تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر إذ نفي النهاية ينافي التقصان ، فلو كان أحدهما أكثر أجزاء لكان الثاني أقصى أجزاء . ووضوح ذلك يعني عن تقريره<sup>(٢)</sup> .

ومن الأدلة الهامة على إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجوينى أيضاً دليل تماشٌ الكرة . فالكرة الحقيقية إذا وضعَت على سطح بسيط حقيقي فإنها إما أن تماشَ بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد ؛ وإما أن تماشَ بجزء ينقسم فلا تكون كرة ، بل سطحًا بسيطاً وهو خلاف الغرض<sup>(٣)</sup> .

وقد نفى الأشاعرة انقسام الجسم إلى أجزاء لا نهاية لها ، عن طريق إثبات تناهى الأجسام . فإذا نظر إلى جسم بسيط ، وعالم أحد طرفيه ثم صور نملة تفتح الدبب من أحد طرفي الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فقد استيقناً أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط ، فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ الإنقضاء ينبع عن الإنتهاء ؛ وما استحال عليه وصف الإنتهاء ، لم يعقل في الإنقضاء<sup>(٤)</sup> .

ويُطيل كل من الجوينى والشهرستاني ؛ قول النّظام بالطّفرة ، التي اضطر إلى القول بها ، للتخلص من القول بوجود حدود ونهائيات للأجسام والأشياء ، مما يدل

(١) المصدر السابق - ص هـ من مقدمة المترجم .

(٢) الجوينى - الشامل في أصول الدين - ص ٥١ - ٥٢

(٣) عن : س . بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص هـ من مقدمة المترجم .

(٤) الجوينى - الشامل في أصول الدين - ص ٥٠

على تكوّنها من الجوهر الفرد ؛ وذلك حين قال النظام : لا سبيل إلى قطع البسيط على الحقيقة ، ولكن القاطع يقابل جزءاً منه ويُطْفِر ، وهو في طَفْرِه غير مقابل للبسيط ، فيقطع الجسم قطعاً وطُفراً . فيحلل الجويني هذه الفكرة بقوله : هذا الذي ذكره واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة . وبسبيل الكلام عليه من أوجه ، أحدها أن نقول : ما قطعته مما سلمته متناه أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه فقد أثبت قدراً متناهياً وسلّم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصوّر القطع فيه ، فما يعنيه بعد ذلك تصوّر الطفرة ، وقد سلم قطع مالاً يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا<sup>(١)</sup> .

ويناقش الشهريستاني النّظام ، أيضاً ، في قوله بالطفرة ، فيقول عنه : لم يعلم أن « الطفرة » قطع مسافة أيضاً موازية لمسافة ، فالإلزام لا يندفع عنه . وإنما الفرق بين المشي و « الطفرة » يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه<sup>(٢)</sup> .

ويثبت الأشاعرة المتأخرین ، وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وأن الحركة والزمان والأجسام والأحداث ، وكل شيء في العالم يتركب منه . يقول فخر الدين الرازى : القول بالجوهر الفرد حق ، والدليل عليه أن الحركة والزمان ، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان ، فوجب أن يكون الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ .

بيان المقام الأول في الحركة وهو أنه لابد أن يحصل من الحركة في الحال بشيء وإلا لامتنع أن يصير ماضياً ومستقبلاً ؛ لأنّ الحاضر هو الذي يتوقع حضوره ولم يحصل ، فلو لم يكن شيء منه حاصلاً في الحال لامتنع كونه ماضياً ومستقبلاً ، فيلزم نفي الحركة أصلاً وهو محال . ثم نقول الذي وُجد منها في الحال غير منقسم انقساماً يكون أحد نصفيه قبل الآخر ، وإنما لم يكن كل الحاضر حاضراً ، وهذا خلف . وإذا ثبتت هذا ، فعند انقضاء ذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة ، وكذا الثالث والرابع ، فثبتت أنّ الحركة مركبة من أمور ، كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزئها سابقاً على الآخر . وأما بيان الأمر كذلك في الزمان فلأنّ الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة وإنما لم يكن حاضراً ، وإذا عدم يكون عدمه دفعة أيضاً فإن العدم متصل بآن الوجود ، كما القول في الثاني والثالث . فالزمان مركب من آنات

(٢) الشهريستاني - الملل والنحل - ص ٨١

(١) الجويني - الشامل - ص ٥٠

متتالية ، كل واحد منها لا يقبل القسمة ، وإذا ثبت هذا فالقدر الذى يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة فى الآن الذى ينقسم إن كان منقسمًا ، كانت الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة من نصفها إلى آخرها ، فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسمًا ، وذلك الآن من الزمان منقسمًا ، وهو محال ، وإن لم يكن منقسمًا فهو الجوهر الفرد<sup>(١)</sup> .

ونجد الإيجي ، يستخدم أدلة أخرى ، لإثبات وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، منها دليل النقطة . فالنقطة موجودة ، إذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطح بها تماس الأجسام ، وتماس الموجودين بالمعلوم ضروري البطلان . وأيضا فإنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم أنها لا تنقسم (أى النقطة) قلنا : في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم (وهو الذرة) فإنْ كان جوهرا فهو المطلوب وإنْ كان له محل لا ينقسم وإنْ انقسم الحال فيه ولا يتسلسل ، بل ينتهي إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ<sup>(٢)</sup> .

ولكينا مع هذا نجد نفأة الجزء الذى لا يتجزأ يحتسبون بعض الحجج العقلية ، ليتفق وجوده . وأحد هذه الحجج هي قولهم : إذا وضعنا جوهرا بين جواهرين ، فالوجه الذى من الوسط يلاقى اليمين غير الوجه الذى منه يلاقى اليسار فيكون منقسمًا ، أى أنه بسبب إتصال الجوهر الواحد من كلا جانبيه بالجواهرين المجاورين له يكون منقسمًا ؛ لكن فخر الدين الرازى يرد على ذلك بقوله : لم لا يجوز أن يقال : الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها . ويقول الرازى بأن هذا الرد منه ، مأخوذ من قول نفأة الجوهر الفرد أنفسهم ، فإنهم قالوا : الجسم إنما يلاقى جسما آخر بسطحه ثم يقابل سطحه عرض قائم به فكذا هاهنا<sup>(٣)</sup> .

(١) فخر الدين الرازى - معالم أصول الدين فى نسخة مع كتاب المحصل - المطبعة الحسينية المصرية طبع بمعرفة السادات أحمد ناجي ومحمد أمين الحاجي ص ١٩ - ٢٠ ، وفي شرح الإشارات للطوسى والرازى . من شرح الرازى - دار الطباعة العامره سنة ١٢٩٠ هـ ص ٧ - ٨

(٢) عضد الدين الإيجي - المواقف - ص ١٨٨

(٣) عن فخر الدين الرازى - معالم أصول الدين - مكتبة الكليات الأزهرية - الأزهر - ص ٣٣

ويخلص الطوسي رأى ابن سينا في أحد حججه ، لنفي الجزء الذي لا يتجزأ ، فيقول : إن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء ، إما امتناع ملاقاتها [ إذا كان يوجد انفصال بينهما ] أو ملاقاتها بالكل ( وهذا يعني التداخل وهو غير جائز ) أو بالبعض [ أى بجزء من محياطها ] وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء إما امتناع تاليف الأجسام منها [ لوجود انفصال - كما سبق ] أو عدم امتيازها ( لتدخلها ) في الوضع أو تجزيיתה [ لتماسها من المحيط ] وهذه محال [ أى كل هذه الإحتمالات محال ] فالقول بهامح هكذا [ ولعلها محال ] <sup>(١)</sup> . أى القول بالجزء الذي لا يتجزأ محال .

ويقول فخر الدين الرازي عن هذه الحجة أنها .. تنفي وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة . لأن الكثرة مجموع الوحدات ، فإذا هذه الحجة تنفي وجود الكثرة [ أيضاً ] مع أنها توجب وجود الكثرة هذا خلف . فعلمـنا أن هذه الحجة لا تنتـج نتـيـجة صـادـقة فـهـي حـجـة مـغـالـطـية <sup>(٢)</sup> . ويفسر الرازي ، قوله السابق في كثير من التوضيح فيقول : إن الممـائـة من بـاب الإـضـافـة ولو كـانـتـ كـثـرة الإـضـافـة تـوجـبـ كـثـرةـ الذـاـتـ لـكـانـتـ الـوـحـدـةـ التـىـ هـىـ أـبـعـدـ الأـشـيـاءـ عـنـ طـبـاعـ الـكـثـرةـ منـ كـلـ كـثـيرـ لـأـنـ لـهـ بـحـسـبـ كـلـ مـرـتـبـ مـرـاتـبـ الـأـعـدـادـ الغـيرـ مـتـنـاهـيـةـ نـسـبةـ خـاصـةـ وـلـكـانـ الـبـارـىـ تـعـالـىـ مـتـكـثـرـ الـأـجـزـاءـ بـسـبـبـ كـثـرةـ إـضـافـاتـهـ . [ كذلك ] إن النـقـطةـ فـيـ الـمـرـكـزـ تـحـاذـىـ جـمـلـةـ أـجـزـاءـ الدـائـرـةـ وـلـاـ يـلـزـمـ انـقـسـامـهـاـ بـحـسـبـ انـقـسـامـ الدـائـرـةـ <sup>(٣)</sup> .

وهـنـاكـ حـجـجاـ كـثـيرـ لـنـفـاـ الـجـزـءـ ، كـمـاـ أـنـ هـنـاكـ رـدـوـدـاـ كـثـيرـةـ عـلـيـهـاـ مـنـ الـمـتـكـلـمـينـ الـمـثـبـتـينـ لـهـ . وـلـكـنـ يـمـكـنـ الـاـكـتـفـاءـ بـذـلـكـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ .

\* \* \*

(١) الطوسي - شرح الإشارات - دار الطباعة العامرة - ص ٨

(٢) فخر الدين الرازي - المباحث المشرقية - ج ٢ - ط ١ - حيدر آباد الدكن - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - ستة ١٣٤٣ هـ - ص ١٣

(٣) المصدر السابق - ص ١٣

#### د - إثبات وجود العرض :

العرض ، هو ما يمكن أن يُطلق عليه ، صفة الشيء ، أو هو المعنى القائم بالجوهر [أو الجسم] كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدرة القائمة بالجوهر وما يطلقونه الأكوان ، وهي الحركة والسكنون والإجتماع والإفراق <sup>(١)</sup> .

ومن المشاهد أن الأجسام التي هي مجموع جواهر ، لا توجد في العالم إلا وهي مُتصفّة بهذه الأعراض .

وهذا يدل بديهيًا ، على وجود الأعراض ، مُتلازمة مع الجواهر أو الأجسام ، فلا يمكن أن يوجد جسم أو جوهر ، دون أن يكون مُتصفًا بنوع من الأعراض .

ومع هذا الواضح والمشاهدة ؛ فإن هناك بعض طوائف ، من الملحدة وغيرهم أنكروا الأعراض ، فقالوا أن لا موجود إلا الجوهر ، وأن الأجسام تتكون منها وهي أحناش . لذلك أثبت الجويني ، وجود الأعراض منطقيا ، لأهمية ذلك في نظرية الجزء الذي لا يتجرأ ، المثبتة لحدوث العالم فقال :

الدليل على إثبات الأعراض أَنَّا إِذَا رأَيْنَا جُوَهْرًا سَاكِنًا ثُمَّ رأَيْنَاهُ مُتَحْرِكًا مُخْتَصًّا بِالجِهَةِ الَّتِي انتَقَلَ إِلَيْهَا ، مُفَارِقاً لِلْتِي انتَقَلَ عَنْهَا ، فَعَلَى اضْطُرَارِ نَعْلَمُ أَنَّ اخْتِصَاصَه بِجِهَتِهِ مِنَ الْمُكَنَّاتِ وَلَيْسَ مِنَ الْوَاجِبَاتِ إِذَا لَا يَسْتَحِيلُ تَغَيِّيرُ بَقَاءِ الْجُوَهْرِ فِي الجِهَةِ الْأُولَى . وَالْحَكْمُ الْجَائزُ ثَبَوْتُهُ وَالْجَائزُ انتَفَاؤُهُ ، إِذَا تَخَصَّصَ بِالثَّبَوتِ بَدْلًا مِنَ الْإِنْتَفَاءِ الْمُجُوزُ افْتَقَرَ إِلَى مُقْتَضِيِّهِ لِهِ الْاخْتِصَاصُ بِالثَّبَوتِ . وَذَلِكُ مُعْلَمٌ أَيْضًا عَلَى الْبَدِيهَةِ . إِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكُ لَمْ يَحُلُّ الْمُقْتَضِيُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْجُوَهْرِ أَوْ زَائِدًا عَلَيْهِ ، وَبَاطِلٌ أَنْ يَكُونَ الْمُقْتَضِيُّ نَفْسُ الْجُوَهْرِ ، إِذَا لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَا خَتَصَّ بِالجِهَةِ الَّتِي فَرَضَنَا الْكَلَامُ فِيهَا مَادَامَتْ نَفْسَهُ ، وَلَا سَتْحَالَ عَلَيْهِ الزَّوَالُ عَنْهَا وَالْإِنْتَقَالُ إِلَى غَيْرِهَا . فَقَبَتْ أَنَّ الْمُقْتَضِيَّ زَائِدٌ عَلَى الْجُوَهْرِ . ثُمَّ الزَّائِدُ عَلَيْهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ عَدَمًا ، إِذَا لَا فَرْقٌ بَيْنَ تَعْيِنِ الْمُقْتَضِيِّ وَبَيْنِ تَقْدِيرِ مُتَعِينٍ . إِذَا صَحَّ كَونُ الْمُقْتَضِيِّ ثَابَتَا

---

(١) الجويني - الإرشاد - ص ١٠

زائدا على الجوهر لم يخل من أن يكون مثلا له أو خلافا ، ويظل أن يكون مثلا له ، فإن مثل الجوهر ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة مع تقدير الجوهر الذي قدر مقتضيا ، وليس الأمر كذلك . ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً أولى من الثاني . فإذا ثبت إذن المقتضى الزائد على الجوهر وتقرر أنه خلافه ، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً أو معنى موجبا ، فإن كان معنى موجبا تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ، إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره . والذى وصفناه هو الغرض الذى ابتعيناها . وإن قدر مقدار المختص فاعلاً والكلام فى جوهر مستمر الوجود كان ذلك محالا . إذ الباقي لا يفعل ولا بد للفاعل من فعل ، نخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض فى إثبات حدوث العالم <sup>(١)</sup> .

وبعد إثبات وجود الجزء الذى لا ينقسم أو الجوهر الفرد ثم إثبات وجود الأعراض ؛ يمكن تحديد النقاط الضرورية الالازمة ، لقيام نظرية الجوهر الفرد ، التى بناءاً الأشاعرة ، واعتمدوا عليها ، اعتماداً كبيرا ، فى إثبات حدوث العالم ، والتى يمكن عرضها فى النقاط التالية :

فإذا كان إثبات حدوث العالم ، يستدلى إثبات حدوث الموارد والأعراض ؛ لأن هذين هما القسمان اللذان يتكون منهما العالم ؛ فإن إثبات حدوث الجوهر يبني على أصول أو أسس هي :

- ١ - إثبات الأعراض
- ٢ - إثبات حدوث الأعراض
- ٣ - إثبات استحالة تعرى الجوادر عن الأعراض
- ٤ - إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

كما أن إثبات حدوث الأعراض يبني على أصول أو أركان هي :

- ١) إيضاح استحالة عدم القديم .
- ٢) استحالة قيام الأعراض بأنفسها .
- ٣) استحالة انتقال الأعراض .
- ٤) الرد على القائلين بالكمون والظهور <sup>(١)</sup> .
- ٥) إيضاح عدم بقاء العرض أكثر من زمان <sup>(٢)</sup> .

ويجب البدء بإثبات حدوث الأعراض ، بعد التعرّف على صفات كل من الجوهر والأعراض في الأجزاء التالية :

\* \* \*

---

(١) المصدر السابق - ص ١٠ - ١١

(٢) الإيجي - المواقف ص ١٠١

## هـ - صفات الجوهر والأعراض :

بعد إثبات الأشاعرة ، لوجود الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ ، وأنه لا ينقسم ، وأن الأشياء جمیعها تترکب منه ؛ أصبح من الضروري التعرف على ماهية هذا الجوهر وصفاته . وكذلك ، التعرف على صفات الأعراض التي تتکامل مع الجوهر ليكونا معا ، كل أشياء العالم ، والإمكان صياغة هذه النظرية الطبيعية المنطقية بعد ذلك . فمعرفة صفات الجوهر والأعراض توصلنا بالضرورة إلى كيفية تكون الأشياء منها ؛ وبالتالي إلى النتيجة النهائية لهذه النظرية ، وهي إثبات حدوث العالم ، عن طريق القدرة الالانهائية لله تعالى ، التي تخلق الجوهر والأعراض ، كلما شاءت إرادته تعالى .

## ١ - صفات الجوهر الفرد وما هي:

تحدّث الكثيرون عن صفات الجوهر الفرد ، إلا أنه من الممكن الاكتفاء بما يلقي الضوء على أهم الخواص ، التي يتميز بها . فمن الأمور التي لا خلاف عليها ، فيما يتعلق بالمفهوم العام للجوهر الفرد ؛ هو أنه أصغر جزء يمكن أن تنقسم إليه المادة أو الجسم أو الأشياء في العالم . وهذه هي الصفات التي تميز الجوهر الفرد :

**الجنس** : يتحدث أبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» ، عن الآراء المختلفة فيما يتعلق بالجوهر الفرد .

ومن طبيعة الجوهر الفرد ، أو البحث عما إذا كان هناك نويعات مخصوصة من الجوهر الفردة ، لكل جنس من أجناس الأشياء ؛ أم أنها كلها ذات طبيعة واحدة في خواصها وصفاتها .. عرض الأشعري بعض الآراء . فقال : أن بعض القائلين قالوا : الجوهر أربعة أجناس متضادّة من حرارة وبرودة ورطوبة وبيوسه وهم أصحاب الطبائع<sup>(١)</sup> .

---

(١) الأشعري - أبو الحسن - مقالات الإسلاميين - إسطنبول - مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ -

وقال آخرون : الجوادر أجناس متضادة ، منها بياض ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ، ومنها برودة ، ومنها حلاوة ومنها حموضة ، ومنها روائح ومنها طعوم ، ومنها رطوبة ومنها بيوسة ، ومنها صور ومنها أرواح ؛ وكان يقول : الحيوان كله جنس واحد ، وهذا قول النظام <sup>(١)</sup> . ولقد زعم ضرار وحفص والحسين النجاشي <sup>(٢)</sup> ، بهذا أيضا ؛ وهم من المعتزلة كذلك .

ولعل هذه الآراء كلها غير صحيحة ؛ لأن هذه الأجناس التي ذُكرت ، ماهي إلا أجناس الأعراض ، وليس أجناس الجوادر . لأن هذه أحوال تخل بالجوادر بعد أن تتجمع وتكون أجساما . لذلك كان من مذهب النظام ، أن الأجسام مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ <sup>(٣)</sup> .

لذا فإن الرأى الغالب في ذلك ، هو أن هذه الأجزاء كلها متماثلة بالطبيعة تمام التماثل <sup>(٤)</sup> ، وهذا هو المذهب الحق الذي تؤمن به الفرقة الناجية من جمهرة الأمة ؛ حيث قالوا بتجانس الجوادر والأجسام . وقالوا : أن اختلافها في الصور ، والألوان ، والطعم ، والروائح إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها <sup>(٥)</sup> .

**الحجم والشكل** :- الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجوادر الفردة ، كلها متماثلة بالطبيعة - كما ذكر البغدادي في النص السابق .

واختلاف الأجسام في الأحجام ، إنما يرجع إلى عدد الذرات الموجودة في كل جسم ، لا في حجم الذرات ذاتها . ذلك أنه قد ذُكر عن النظام أنه قال باختلاف الطبيعة الحجمية للجوادر ، عندما ووجه بدليل أصحاب الجزء الذي يقول ؛ أنه « لو كان لا نهاية للجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل مافي الجبل » فقال : إن أجزاء الجبل تكون في أثناء التجزئة أبداً أكبر حجماً من أجزاء الخردلة <sup>(٦)</sup> .

(١) المصدر السابق - ص ٩

(٢) س . بنتس - مذهب الظرة عند المسلمين - ص ٧

(٣) ت . ج - دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص ٦١

(٤ ، ٥) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٩٧ . عن موسى بن ميمون .

(٦) عن : س . بنتس - مذهب الظرة عند المسلمين - ص ١٣ - ١٤

ويتحدث الأشعري عما قيل في هذا المجال ، فيذكر أن أبي الهذيل العلاف قال : إن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق له <sup>(١)</sup> . ولعل الأشاعرة يتفقون مع رأى أبي الهذيل العلاف ، فيما يتعلق بشكل الجوهر الفرد ، فتجدهم ينفون عن الجوهر الفرد ، الشكل المحدد . فالجوهر الفرد عندهم ، لا شكل له ، لأن هيئة إحاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء ، فإن الحد هو النهاية ، ولا تعقل إلا بالنسبة إلى ذى النهاية ، ثم قال القاضي : ولا يشبه شيئاً من الأشكال ، لأن المشاكلة الإتحاد في الشكل ، فما لا شكل له ، كيف يُشاكل غيره ؟

قال الآمدي ... لا نسلم أن له نهاية [أى الجوهر الفرد] : وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية ، وإن انفرض محيط ومحاط فانقسم : وأما قولهم ، له خط من المساحة ، فلعلهم أرادوا أن له حجماً ما <sup>(٢)</sup> .

ورغم أنه للجوهر الفرد ، حجم ما كما ذكر في النص السابق ؛ فلعل ذلك لا يمكن إثباته للجوهر الفرد بمفرده ، إلا إذا كان مجتمعاً مع جواهر أخرى ؛ لأن الجواهer الفردة ، هي مجرد نقاط ، ليس لها حجم أو امتداد ، وبالتالي غير مدركة بالحس <sup>(٣)</sup> .

وبذلك ، يمكن أن يكون هناك شبه اتفاق على أن هذه الأجزاء الصغيرة بفرداتها ليست بذات كم ، فإذا اجتمعت كان المجتمع منها كمما (كم) وذلك هو الجسم <sup>(٤)</sup> .

أما فيما يتعلق بوجود مساحة للجزء الذي لا يتجزأ ؛ فقد ذهب أبو هاشم بن الجبياني شيخ البصريين من المعتزلة إلى أن لكل جزء قسطاً من المساحة ؛ وأنكر ذلك أبو القاسم وهو من البغداديين ... ويستدل أبو هاشم على ما ذهب إليه بأنه يستحمل في تصور العقل أن يتآلف جسم ذو أبعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها ، فلابد أن

(١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ص ١٤

(٢) الإيجي - المواقف - ط بيروت - ص ١٨٣

Encyclopedias of Reli. and ethi.. p. 203. Atomic theory. (٣)

(٤) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٩٧ - عن موسى بن ميمون .

يكون للجزء الذي لا ينقسم قسط من المساحة صفة له <sup>(١)</sup> . وهذا يتفق مع الرأى الذي ذكره البغدادى من قبل .

ومع أن الجوهر الفردة لا حجم ولا كم ولا شكل لها ، وهى منفردة ، إلا أن لها حيزا ، أو وضع طبيعى ، لكن فى تمايز عن المكان <sup>(٢)</sup> . ويقول فخر الدين الرازى ؛ أن الجوهر الفرد ذات تحيز وغير قابل للقسمة ، أما الجسم فهو المتحيز القابل للقسمة <sup>(٣)</sup> .

وقد اتفق الأشاعرة ، مع أئمـةـ الـهـذـيلـ العـلـافـ ، فىـ أـنـ لـلـجـزـءـ الـذـىـ لـاـ يـتـجـزـأـ حـيـزـ ؛ وـيـجـوـزـ أـبـوـ الـهـذـيلـ أـنـ يـفـرـدـ اللـهـ الـجـزـءـ الـذـىـ لـاـ يـتـجـزـأـ فـرـاهـ الـعـيـونـ وـيـخـلـقـ فـيـنـاـ رـؤـيـةـ لـهـ إـدـرـاكـاـ لـهـ <sup>(٤)</sup> . ولو أـنـ الإـجـمـاعـ فـيـ ذـلـكـ هـوـ أـنـ هـوـ لـاـ يـظـهـرـ إـلـاـ مـجـتمـعاـ .

وبما أن هذه الجوادر ذات حيز ، بالرغم من أن هذا الحيز ليس في مكان ؟ فهى لذلك ، ليست مقدارا مختفيـا <sup>(٥)</sup> . وهـىـ بـذـلـكـ لـهـ وـجـودـ مـادـىـ مـنـ نـوـعـ ماـ ؛ لأنـ جـوـهـرـيـتـهاـ المـحـرـدـةـ تـشـمـلـ الـقـابـلـيـةـ لـشـغـلـ الـمـكـانـ (ـ التـحـيزـ ) <sup>(٦)</sup> . لـذـاـ فـإـنـهـ بـالـتـجـمـعـ تـصـبـحـ الـجـوـهـرـ الـمـتـنـاهـيـ الـصـغـرـ ؟ـ أـجـسـامـ مـكـانـيـةـ مـتـحـيـزـةـ مـهـتـمـةـ بـعـدـاـ مـكـانـيـاـ ذـوـ ثـلـاثـةـ أـطـوـالـ <sup>(٧)</sup> .

وقد ذكر أبو هاشم البصري - الذى قيل أنه أول من صاغ نظرية الجزء الإسلامية : أن هذه «ـ الجوادرـ » ذو شكل تكعيبى ، وهـىـ كـلـهـاـ مـنـ نـفـسـ النـوـعـ ... كـلـّـ لـهـ فـوـقـ ذـلـكـ خـطـ مـعـينـ (ـ جـهـةـ )ـ أـوـ اـسـتـمـارـ حـيـزـىـ <sup>(٨)</sup> . لـذـاـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ مـعـلـومـاـ أـنـ حـصـولـ الـجـوـهـرـ الـفـرـدـةـ فـيـ حـيـزـ صـفـةـ قـائـمـةـ بـهـ <sup>(٩)</sup> .

(١) س . بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٨

(٢) Encyclopedia of Re., and Eth., Atomictheory.

(٣) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ص ١٤

(٤) المرجع السابق - ص ١٤

Encyclopedia of Re., and Eth., Atomic theory.

(٥)

Ebid. Atomic theory.

(٦)

(٧) الرازى - فخر الدين - معالم أصول الدين ص ٢١

### تجمع الجوادر - التأليف :

أما فيما يتعلق ، بتجميع الجوادر الفردة ، وعدد الجوادر الفردة التي يمكن أن يتكون منها أصغر جسم ممكن ؛ فقد اختلفت الآراء في ذلك . يقول أبو الهذيل العلاف : أقل ما يكون الجسم ست أجزاء : أحدها يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن ، وأحدها أعلى والآخر أسفل ، وأن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ ( يماس ) ستة أمثاله <sup>(١)</sup> .

وقال رأى آخر ، يُحتمل أن يكون للإسکافى ؛ أن .. أقل الأجسام جزان <sup>(٢)</sup> . وهناك آناس زعموا أن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ جسم ، يُحتمل الأعراض وكذلك معنى الجوهر أنه يُحتمل الأعراض ، وهذا قول « أبي الحسن الصالحي » . وزعم صاحب هذا القول ، أن الجزء محتمل لجميع أجنس الأعراض <sup>(٣)</sup> .

أما الأشاعرة فإننا نجد أحد زعماهم وهو الجوبنی يقول : أنه إذا تالف جوهان كانا جسما <sup>(٤)</sup> ، وكذلك نجد فخر الدين الرازى يُجيز تكوين الجسم من جزئين فصاعدا ؛ فعنده أن ... المتيح الذى يكون قابلا للقسمة ، هو المسمى بالجسم ، فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا . والرازى يذكر أيضا أن ... المعتزلة يقولون : الجسم هو الذى يكون طويلا عريضا عميقا . وأقل الجسم إنما يحصل من ثمانية أجزاء [ ويقول ] وهذا النزاع لغوى لا عقلى <sup>(٥)</sup> .

أما الإيجي ، فهو يتفق مع العلاف ، في أن أقل تجمع للجوادر ، هو ستة أجزاء . يقول : يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهير من جهاته الست ، إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه ، وهو مكابرة للمحسوس ، ومانع من تأليف الأجسام من الجوادر <sup>(٦)</sup> .

(١) الأشعري - مقالات الإسلاميين ص ٥

(٢) المصدر السابق ص ٥

(٣) المصدر السابق ص ٤

(٤) الجوبنی - الإرشاد - ص ١٠

(٥) فخر الدين الرازى الأربعون - ص ٤

(٦) الإيجي . المواقف - ص ١٦٤

ولعل هذه الآراء كلها تخمينية ، وليس لها قاعدة علمية تستند إليها . ولكن مع ذلك ؛ فإنه يمكن ترجيح رأى العلاف والإيجي اللذان يتفقان على ألا يقل أصغر جسم ممكن تكوينه ، عن ستة أجزاء . إلا أن هناك رأى يقول بأن .. الجميع متافقون على أن ثمانية أجزاء تؤلف جسماً ذا ثلاثة أبعاد <sup>(١)</sup> .

ومع هذا الخلاف ، المتعلق بأقل عدد ممكن من الجواهر يمكن أن يُكون جسماً عند التأليف ؛ إلا أنَّ صعوبات أكثر قد ثارت فيما يتعلق بكيفية التأليف بين الجواهر ، وهو ما يعرف « بمشكلة المائة » .

وقد كان هذا من الإعتراضات الهامة التي وُجّهت لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ؛ وهو اعتراض له شأن أساسى عند فلاسفة الإسلام ، في إبطالهم لذهب المتكلمين في الجوهر الفرد . وذلك أن الجوهر يوجد بين جواهر مماثلة له ، فإذا جوَّزنا تماشها لم يكن لنا محيص من التسليم بانقسام الجوهر إلى أجزاء ؛ لأنَّ جزءه الذي يماس جوهراً ، غير جزئه الذي يماس جوهراً آخر <sup>(٢)</sup> .

وقد سبق مناقشة فكرة التماش هذه ، عند إثبات وجود الجزء الذي لا يتجزأ <sup>(٣)</sup> . وبالإضافة إلى ذلك فإنه يمكن حل هذا الإشكال بما يحمله سياق الترتيب في هذه النظرية ، من وجود فراغ بين الجواهر عند تكوُّن الأجسام أو الأشياء . فالأجزاء لا تتماس بالالتقاء المباشر ، ولكن بالتجاذب عن بعد ، فهي أشبه بنظام الكون الذي تدور كواكبه في تباعد وفراغ ، وكل منها يتماسك مع الآخرين عن طريق الحاذية التي خلقها الله فيه . فكذلك الأجزاء ، لا يماس الجزء جزءاً آخر ، وعلى هذا فهي مُتمايزة غير متصلة <sup>(٤)</sup> . ويمكن القول ، أن هذا الفراغ ضروري . فوجود الخلاء ، يسمح بالحركة الضرورية لاجتماع الجواهر الفردية وافتراقها <sup>(٥)</sup> ؛ عن طريق قدرة الله تعالى وتبعاً لمشيئته .

(١) س . بنس - مذهب النرة - ص ٧

(٢) س . بنس - مذهب النرة - ص ٩

(٣) هذا الكتاب ص ٩٨ وما بعدها .

(٤) النشار - د. على سامي - نشأة الفكر الفلسفى - ص ٥٦٥

(٥) عن : البغدادى - الفرق بين الفرق - ص ١٩٧

وبناء على هذا ، فالجواهر الفردة لا يتدخل بعضها مع بعض ، لوجود هذا الخلاء ، وإنما استحالت الحركة بكل أنواعها ، لأن كل تغير فسيه الاتصال والإنفصال ، والحركة والسكن في الجواهر <sup>(١)</sup> . وحتى الزمان فإنه مكون من مجموع آنات كثيرة منفصلة يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل آنٍ منها فراغ ، وكذلك الأمر في الحركة ، فبین كل حركتين سكون <sup>(٢)</sup> .

ومن هنا يتضح أن فكرة التماس ، لا يمكن أن تكون سبباً في تجزئة الجوهر الفرد ، أو أنها تعوق عملية الاتصال بين الذرات عند التقائهما عند تكوين الأشياء في الكون . وقد قيل في هذا ؛ أنه لو ضيغط الفراغ الموجود بين جميع ذرات الأشياء في العالم ؛ لكانت العالمة في حجم بيضة الدجاجة .

ومع هذه الصفات والخصائص التي ذكرت عن الجوهر الفرد فإنه توجد له كذلك ، بعض الصفات العامة . فنجد أبو الهذيل العلّاف ، يقول عن الجوهر الفرد ؛ أنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره ، وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصل إلى كل جزء منها لا يتجزأ . وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ ، الحركة والسكن والإنفراد ، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه ، وأن يجتمع غيره وأن يفارق غيره <sup>(٣)</sup> .

ويتحدث الباقلانى عن بعض الصفات العامة للجوهر الفرد فيقول : الجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً لأنه متى كان كذلك كان جوهراً ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً <sup>(٤)</sup> .  
ومن كل هذا يمكن القول أن للجوهر صفات واجبة وأخرى جائزه : فاما

(١) عن : ات ج - دى بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٦٩

(٢) المرجع السابق - ص ٧٠

(٣) الأشعري - مقالات الإسلامية - ص ١٤

(٤) الباقلانى - التمهيد - تعليق وتحقيق محمود الحضيري - دار الفكر العربي سنة ١٩٤٧

ما يجب له ، فهو التحيز وصحة قبول العرض ؛ وما يجوز عليه هو وجود أغیار الأعراض فيه . ويستحيل على الجوهر خروجه عن صفة نفسه فإن في ذلك انقلاب جنسه <sup>(١)</sup> .

هذه هي أهم صفات الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ . أما بعد ذلك ، فيجب التعرّف على صفات العَرْض .

فهذين العنصرين ، الجوهر والعرض ، هما اللذان يتكون منهما العالم .

## ٢ - صفات العَرْض :

بعد التعرّف على خصائص أو صفات الجوهر الفرد ، يجب التعرّف أيضاً على القسم الثاني من أقسام الوجود ، وهو الأعراض .

فجميع العالم العلوي والسفلي ، لا يخرج عن هذين الجنسين . أعني الجوهر والأعراض <sup>(٢)</sup> . فبالتقائهما تتكون الأشياء .

ومن المعروف بداعه أن العَرْض لا حجم له ولا مساحة ولا حيز ولا كم . ولا اجتماع له مع غيره من الأعراض ؛ فإنه لا يجوز أن يقوم العرض بالعرض ، فلا يقوم إلا بالجوهر .

وإذا ما بحث في المعنى اللغوي للفظ عَرْض ، فإننا نصل إلى المفهوم البديهي له ؛ وهو أن حالاً معينة تُعرض بشيء ، بعد أن لم تكن موجودة به ، ثم أن هذه الحالة لا تظل مستمرة بل تزول وتتغنى . ولعل هذه الحال تعود مرة أخرى إلى نفس الشيء فتظل تتكرر في الوجود على نفس الجسم فيتهيأ لنا أنها مستمرة به ، مثل الحرارة التي يمكن أن تستمر فترة ، وبعد ذلك تقلب إلى برودة ، ما تثبت أن تزول أيضاً لتتأتي حال جديدة من الحرارة . وهكذا . لذلك فإن معنى قوله تعالى :

(١) بدوى - د. عبد الرحمن - مذهب الإسلاميين ص ٧١٠ - ٧١١ - دار العلم للملاتين -  
بيروت - سنة ١٩٧١

(٢) الباقيانى - التمهيد - ص ٤٤

﴿تَرِيدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ ، هو أن هذه «الأموال أعراضًا ، إذْ كان آخرها إلى الروال ... فكذلك قول أهل اللغة عرض بفلان عارض من حمى أو جنون ، إذا لم يدم به ذلك » <sup>(١)</sup> .

لذلك فإنه من أهم الأسس [في نظرية الجزء الذي لا يتجزأ] عند الأشاعرة امتناع بقاء العرض <sup>(٢)</sup> . وسوف يتبيّن ذلك بشيء من التفصيل ، في أحد النقاط التالية .

كذلك فإن للأعراض أنواعاً متنوعة وكثيرة يعكس الجوهر التي تكون كلها متماثلة في النوع والجنس . ولذلك فإن الأعراض ، هي التي تُكسب الجوهر أشكال العالم المختلفة . وذلك لوجود أنواع وأنواع مختلفة وكثيرة لها .

وسوف يتعرّض البحث في هذا الصدد ، لكثير من صفات الأعراض ، عند عرض الجزء التالي ، والخاص بإثبات حدوث العرض ؛ إلا أنه يمكن عرض أهم هذه الصفات أولاً ؛ وهي : عدم قيام العرض بالعرض ، والجنس في الأعراض ، والرؤى .

### عدم قيام العرض بالعرض :

من الصفات الهامة للأعراض عند الأشاعرة ، أن العرض لا يقوم بالعرض . فإذا كان العرض من جنس العرض . فما الداعي لأن يقوم أحدهما بالآخر ؟ فذلك لن يغيّر من الصفة الناتجة في الجسم أى شيء يذكر . أما إذا كان العرض ، من جنس مختلف عن العرض الموجود ؛ فإنه لا يمكنه أن يقوم به ، لأن كل جنس قائم بذاته ، ولا يمكن أن يختلط بعرض آخر ، لأن ذلك يُخرجه عن طبيعة جنسه . فلا يمكن لهذا العرض الجديد ، أن يحل محل العرض الموجود ، إلا إذا زال العرض الموجود تماماً . فلا يمكن أن يحل عرض البياض بالجسم إلا إذا زال عرض السواد ، مثلاً .

(١) المصدر السابق - ص ٤٢

(٢) فخر الدين الرازي - المحصل - ص ٧٩

وهذا الحكم ، هو من الأحكام التي تطبق على جميع الأعراض ؟ وهو من الأحكام التي عرفت منذ عصر مبكر جدا ، عند جميع أصحاب الجوهر الفرد من أهل الكلام ... وفي المقالات [ ص ٣٥٨ س ٥ ] نجد أن أحمد بن علي الشطوي وأبا القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن ملك الأصبhani [ من الطبقة الثامنة من المعترلة ] قد انتفعوا بهذا الحكم واتخذوه من جملة أدلة لهم ... وقد أخذ الأشاعرة هذا الحكم ؛ وهو أحد الأصول التي بنيت عليها تصوّر المتكلمين لهذا العالم ، كما أثبته ابن ميمون . وكان الفلاسفة يعتبرونه أكبر تمييز بين معنى العرض عند المتكلمين وبين معناه عند الفلسفه <sup>(١)</sup> .

**أجناس الأعراض :** بينما يتفق رأى الغالبية ، على أن الجواهر ذات نوع وجنس واحد ؛ إلا أنهم يرون أن الأعراض ليست كذلك . بل أنها أجناس وأنواع مختلفة ؛ ولذلك فإنها هي سبب ظهور الاختلاف والتنوع الموجود في أشياء العالم ، من جميع الجوانب .

يقول البغدادي عن آراء الفرق الناجية من المؤمنين ؛ أنهم هم الذين قالوا : بتجانس الجواهر والأجسام . وقالوا أن اختلافها في الصور ، والألوان ، والطعوم ، والروائح إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها <sup>(٢)</sup> .

ويتحدث الإمام الجويني عن الأعراض ، فيقول أنها تنقسم : فمنها ما يجمع ضرورة منها اسم واحد ، ثم هي مختلفة متضادة ، ومنها ما لا يوصف بالإختلاف <sup>(٣)</sup> . ويعطي الجويني لرأيه السابق ، شئ من التفصيل ، في مكان آخر ، فيقول : العرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدرة القائمة بالجوهر وما يطلقونه الأشكال وهي الحركة والسكنون والإجتماع والإفتراق وجميعها ما يخصص الجوهر بمكان <sup>(٤)</sup> .

(١) س - بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٢٤

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٩٧

(٣) الجويني - الشامل - ص ٢٠٤

(٤) الجويني - الإرشاد - ص ١٢

ويفصل فخر الدين الرازي الحديث عن الأعراض الخاصة بالأكونان فيقول :  
 الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز . ويندرج تحت الكون أربعة أشياء .  
 الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيز بعد أن كان في حيز آخر . والسكن  
 وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيز واحد أكثر من زمان واحد .  
 والإجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين بحيث لا يمكن أن يتواصلا  
 بينهما ثالث . والإفراق وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين يمكن  
 أن يتواصلا بينهما ثالث <sup>(١)</sup> .

الرؤية : تختلف الآراء حول إمكان رؤية الأعراض . ويجوز أبو الهذيل  
 العلاف رؤية الأعراض المتنوعة ، كما جوز من قبل رؤية الجوهر الفرد منفردا . قال  
 الأشعري في كتابه « مقالات الإسلاميين » : اختلفت الناس في رؤية الأعراض  
 والأجسام فقال أبو الهذيل « الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكن والألوان  
 والإجتماع والافراق والقيام والقعود والإضطجاع ؛ وأن الإنسان يرى الحركة إذا  
 رأى الشيء متحركاً ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً ... وكذلك القول في  
 الأكون والإجتماع والإفراق والقيام والقعود <sup>(٢)</sup> .

ولكن يمكن القول هنا ، أن الذي ترى هو الأجسام وهي محملة بأعراضها أما  
 الأعراض وحدها فلا يقبل العقل ؛ القول بأنها ترى منفردة .

\* \* \*

---

(١) فخر الدين الرازي - الأربعون - ص ٥

(٢) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ص ٤٧

### و - إثبات حدوث الأعراض :

بعد عرض صفات الجوهر الفرد ، ثم صفات الأعراض ، وأصبح جزءاً كبيراً من أسس نظرية الجوهر الفرد معلوماً لنا ؛ يبقى بعد ذلك استكمال بحث النقاط ، التي تؤدي إلى صياغة هذه النظرية في صورتها الكاملة ، لإثبات حدوث العالم . ويمكن اعتبار هذين القسمين ، اللذين تم التعرف على خصائصهما ، وهما الأجزاء التي لا تتجزأ ، والأعراض ؛ الأساسين اللذين تعتمد عليهما نظرية الجوهر الفرد . فإذا ما أمكن إثبات حدوث هذين العنصرين ، فإنه بذلك يكون قد أمكن إثبات حدوث العالم .

وإذا ما أردنا إثبات حدوث هذين العنصرين ؛ فإنه من البديهي أن نبدأ بإثبات حدوث الأعراض ، لأنها هي التي تخل بالجوهر أو بالأجسام ، ويعنى هذا أنها لم تكن موجودة ، ثم وُجدت . ففى حالة عدم وجودها لا يكون الجزء موجوداً ، أما إذا وُجدت ، وُجد .

فإذا أثبتت حدوث الأعراض ، كانت الجواهer حادثة . لأن كل مالا يسبق الحوادث حادث . وبما أن العالم يتكون من الجواهer والأعراض ؛ فإذا ما أثبتت أنهما حادثان ، فيكون العالم حادثاً .

وهذا ما قام به الأشاعرة ، فأثبتوا حدوث الأعراض أولاً ، ثم حدوث الجواهر ، ومن ذلك إلى إثبات حدوث العالم .

فالجواهer الفردة - كما سبق - لا يمكن أن توجد منفردة ، وإنما لو أمكنها ذلك ، لظلت متفرقة منفردة ، ولماً ممكّن تكوين أشياء العالم ؛ ولماً ظهرت فيه الحوادث والتغيرات المستمرة ، من حياة أو موت ، فرح أو حزن ، حركة أو سكون ... الخ .

لذا كان من الضروري ، وجود الأعراض ، التي من أهم صفاتها أيضاً أنها لا يمكن أن تُوجَد منفردة أو قائمة بذاتها . فيجتمع العنصران ، وتكون أشياء العالم . كل ذلك يتم عن طريق قدرة الله وحده ، وحسب إرادته .

وإذا كان إثبات حدوث العالم ، يستدعي إثبات حدوث الجوادر الفردة ؛ فإن إثبات حدوث الجوادر الفردة ، يستدعي إثبات حدوث الأعراض . ذلك لأن الجوادر لا توجد قبل وجود الأعراض . وهذا ماقام به الأشاعرة ، وهو ما يمكن عرضه في الأجزاء التالية .

### الأسس التي يتوقف عليها إثبات حدوث العرض :

هناك عدة نقاط هامة أثارها المعارضون ؛ أرادوا بها نفي حدوث الأعراض ، وبالتالي تقويض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ . فمن هؤلاء المعارضين ؛ من قال ؛ أن الأعراض حوادث إلا أنه (لا) حادث منها إلا وقبله حادث ، ولا حرارة إلا وقبلها حرارة أو سكون ، ولا سكون إلا وقبله حرارة . وزعم آخرون منهم أن الأعراض قدية في الأجسام ، غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر ، فإذا ظهرت الحرارة في الجسم كمن السكون وإذا ظهر السكون كمئن الحرارة ؛ وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده في محله <sup>(١)</sup> .

وبالإضافة إلى هاتين المشكلتين ، وهما : الحوادث التي لا أول لها والتي تعني أنه لا أول للأعراض ، أي قدمها ؛ ففكرة كمون الأعراض وظهورها في المادة التي يقولون أنها أزلية ؛ فتكون الأعراض قدية بقدمها ؛ فقد أثار بعض المعارضين ، مشاكل أخرى ؛ مثل إمكان انتقال الأعراض من جسم إلى جسم ، أو إمكان بقائها أكثر من زمان في محلها . وهاتين الفكرتين تؤديان كذلك إلى قدم الأعراض ، وبالتالي ، قدم العالم . وقد ناقش الأشاعرة هذه المشكلات كلها ، وأثبتوا خطأها وعدم صحتها . كما قاموا بالإضافة إلى ذلك ، بعرض عدد آخر من الأسس والأصول التي تسهم في إثبات حدوث الأعراض ، بصفة قاطعة . وذلك مثل دليل استحالة عدم القديم ، وبرهان عدم قيام الأعراض بأنفسها .

ويعتبر إثبات حدوث الأعراض من جانب الأشاعرة ، عن طريق عرض هذه الأسس أو الأصول ؛ من أهم المقدمات ، التي بنوا عليها نتائج نظرية الجوهر الفرد . ويمكن عرض هذه الأسس أو الأصول تفصيلاً وتحليلاً ، في النقاط التالية :-

---

(١) البغدادي - أصول الدين - ص ٥٥

## ١ - إبطال كمون الأعراض وظهورها :

إن معنى القول بكمون الأعراض في الأجسام ، هو أنها قدية بقدمها ؛ لأن الذين أدعوا ذلك هم القائلون بقدم الأجسام أو قدم الهيولي . فقد قال أرسطو بأن الصور كامنة في الهيولي ، وأن الحرك الأول ، يحرك الصور الكامنة ، فتخرج من حالة القوة أو حالة الكمون إلى حالة الفعل أو حالة الظهور . ومن المعلوم كذلك ، أن المادة والصورة ، أزيئن عند أرسطو ، بأزلية الحرك الأول . والصور بثابة الأعراض ، فهي تحول المادة الخام إلى أشياء محددة .

قام الأشاعرة بمناقشة هذه الفكرة ، بهدف إبطال القول بكمون الأعراض ، الذي يؤدى إلى القول بأزليتها ؛ ثم إثبات حدوثها ، لأن في حدوثها ، حدوث للجواهر ، ومن ثم للعالم . وقد اعتمد الأشاعرة في تحليلهم لهذه الفكرة ، على فكرة منطقية ؛ تقول بعدم احتمال الجسم الواحد ، لعرضين من جنس واحد في آن واحد ، لأن هذا يؤدى إلى قيام عرض يعرض وهذا محال <sup>(١)</sup> . كما أنه لا يتحمل الضلائين في آن واحد ؛ فلابد أن يكون متضيقاً بأحدهما دون الآخر ؛ مثل الحركة والسكنى ؛ أما القول بأن يكون أحدهما كامن ، والآخر ظاهر فلا يتفق مع المنطق ولا مع حقيقة الأشياء ؛ لأنه في هذه الحالة سيعجّل الضلائان في مكان واحد أو في المكان الواحد ؛ وهذا محال . « ثم لو ظهرت الحركة والسكنى مرتين ، واستكنت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكمين عليه ، وذلك يتضمن ثبوت معينين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى الآخر كونها مستكنته خافية ، فإن الدال على ثبوت الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر » <sup>(٢)</sup> .

ومن جانب آخر ، فإنه إذا لم تكن الحركة والسكنى محدثتين عند ظهور كل منهما ، وكانا أزيئين بالكمون في الأجسام ؛ فمن إذا الذي يجعل أحدهما يزيف الآخر ليظهر بعد كمون ؟ والأجسام لا يلزمها من حيث ذاتها أحد هذين قط ،

(١) البغدادي - أصول الدين - ص ٥٦

(٢) عن : الجويني - الإرشاد - ص ٢٠ - ٢١

لأنه لو لزمها من حيث ذاتها لما تغير [أى ظل السكون سكونا دائمًا والحركة حركة دائمة] وهذا خلاف المشاهد<sup>(١)</sup>. أم أن هناك حركة أخرى تقوم بهذه المهمة؟ أو بمعنى آخر؛ هل هناك أعراض أخرى من الحركة، تسبب الحركة أو السكون، فيظهوران بعد كمونهما، ثم حركات أخرى قبلها، وهكذا..؟ وإذا كان الأمر كذلك، فسوف تتسلسل هذه الحركات، وتلك السكونات، إلى مالا نهاية، وهذا محال؛ كما أن هذا أيضًا يؤدي إلى قيام عرض بعرض وهو محال كذلك، وهكذا يتضح خطأ فكرة كمون الأعراض وظهورها.

## ٢ - استحالة حوادث لا أول لها :

إهتم إمام الحرمين، الجويني بإثبات ذلك الحكم، وقد استخدم لتحقيق ذلك طريقتين عرضهما، في أشهر كتبه؛ أحدهما في كتاب الشامل، والأخر في كتاب الإرشاد. الطريقة الأولى، هي طريقة الجمع بين نفي النهاية والمصير إلى التناهى. والثانية، هي طريقة دورات الفلك أو الدرهم والدينار.

فالقول بنفي الأولية عن الحوادث والزعم بأنها متعاقبة لم تزل، يعتبر جحدا للضرورة؛ لأن المشاهد، في كل شئ: هو المصير إلى التناهى. فكل شئ يفنى، والذي يفني فقد كانت له بداية.

وأقرب ما يقال في ذلك، أن الجمع بين نفي النهاية والمصير إلى التناهى، تناقض لا ينكره لبيب، وربما عبر شيخنا عن ذلك فقال: شرط كل حادث على أصول الدهرية أن ينقضى قبله أحد مالا نهاية له. وماذ ذلك في التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث إلا بعد أن ينقضى مالا ينقضى، ومن ذلك. قال أهل الحق: أن في تقدير حوادث لا نهاية لها نفي جملة الحوادث فإنها لو ثبتت، لكان كل واحد مشروطاً بمحال وهو انقضاء مالا ينقضى قبله، وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالا<sup>(٢)</sup>.

(١) س بنتس، مذهب الدرة عند المسلمين، ص ز، من مقدمة المترجم.

(٢) الجويني - الشامل - ص ٢١٥ - ٢١٦ . ويقصد بشيخنا: أبو الحسن الأشعري.

ويذكر الجويني ، دليل دورة الفلك أو الدرهم والدينار ، فيقول : إذا انفرض القول في الدورة التي نحن فيها [ من دورات الفلك ] ونقول من أصل الملحدة أنه إذا انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها وما انتهت عنده النهاية يستحيل أن يتصور بالواحد على أثر الواحد . فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه الدورات ، إذن انقضاؤها وانتهاؤها ... بتناهيتها ، فإن قيل مقام أهل الجنان فيها مؤيد مسمرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ؟ قلنا المستحيل أن يدخل في الوجود مالا ينتهي آحادا على التوالى ... ويستحيل من كل وجه أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى مالا ينتهي عدد ولا يحصى أبدا . والذي يتحقق ذلك أن حقيقة الحادث ماله آخر <sup>(١)</sup> . وضرب المحسّلون مثالين في الوجهين ، فقالوا مثال إثبات حوادث لا أول لها قول القائل لمن يخاطبه لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما . ومثال ما ألمزونا أن يقول القائل لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط <sup>(٢)</sup> .

وقد ذكر الإيجي عدة وجوه في إبطال التسلسل في الحوادث أو العلل ، يمكن اختيار أحدها ، وهو العمدة بالنسبة لها . يقول الإيجي : إننا نفرض من معلول ، إلى غير النهاية جملة ( أي جملة من المعلومات ) وما قبله بمنتهاه ( أي قبل المعلول الأخير بعمول واحد ) إلى غير النهاية جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ ( حيث ستكون أحد الجملتين أزيد من الأخرى بمنتهاه أو معلول ) ، فالأول بالأول والثانى وهلم جرا ، فإن كان يازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة . كان الناقصة كالزائدة . هذا خلف . وإنما يوجد في الزائدة جزء لا يوجد يازائه في الناقصة شيء ، وعنه تنقطع الناقصة ف تكون متناهية ، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمنتهاه ، والزائد على المتناهى بمنتهاه ... متناه ، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما <sup>(٣)</sup> .

(١) يوجد هنا تحفظ - فكان من الممكن الإشارة إلى أن تُقْيَّى النهاية عن الحادث تكون في العالم الآخر ، وليس في هذا العالم . وذلك في قوله : وليس من حقيقة الحادث ماله آخر .

(٢) الجويني - الإرشاد - ص ١٤ - ١٦

(٣) الإيجي - المواقف - ص ٩٠ - ط بيروت .

وبذلك يتبيّن أن للحوادث ضرورةً ، بداية ونهاية ؛ وإذا لم توجد البداية ، فإنه لا يحدث شيء من الحوادث ، لأن مالا نهاية له في الماضي لا يوجد ؛ لأنه ... من أين سيوجد ؟ والحوادث أعراض فتكون الأعراض حادثة ضرورة ، لضرورة وجود أول لها بدأت منه .

### ٣ - عدم انتقال الأعراض :

الأعراض لا يمكنها من ذاتها الحركة أو السكون . وما دامت كذلك فهي أيضا لا يمكنها الانتقال من جسم إلى جسم ، أو من جوهر إلى جوهر ، من ذاتها . ومن هنا ، كانت حركة الأعراض من خارجها ، ولا يمكن أن يكون المسبب لهذه الحركة ، هو الجوهر لأن الجوهر لا يمكنه الوجود بدون الأعراض ، أي قبلها . لذلك ، كانت حركة الأعراض من الله وحده ، ضرورة ؛ لأنه خالقها ومنظّمها . فما دامت القدرة التي تخلق الأعراض ، هي قدرة الله تعالى ، فليس من المستحيل عليها أن تخلق أعراضًا جديدة في الأجسام ، بدلاً من نقل أعراض موجودة من مكان إلى مكان ﴿إِنَّمَا أَنْتُمْ إِذَا أَرَادْتُ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ اللَّهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس - ٨٢] . ذلك أن الأعراض تفني وتتجدد في كل آن . وتعتبر عملية خلق أو تجدد الأعراض ، أحد الأركان الهامة فيما يتعلق بإثبات حدوث الأعراض - وسوف يأتي الحديث عنه في النقطة التالية بالتفصيل .

وقد برهن الأشاعرة على عدم إمكان انتقال الأعراض بأساليب عقلية ؛ فمنعوا ، انتقال العَرَض من جسم إلى جسم ، لاستحالة قيام الانتقال والحركة بالعرض <sup>(١)</sup> . ويحلل الجويني قول الأشاعرة بمنع الانتقال والحركة على الأعراض ، فيقول : «إذ للسائل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر . فالجواب أن الحركة حقيقة الانتقال ، فينبغي أن تقتضي ما وجدت انتقال جوهر ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا ، وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال ؛ لو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ثم كذلك القول في الانتقال المنتقل إلى الانتقال ، وذلك يفضي إلى مالا يتناهى» <sup>(٢)</sup> .

(٢) الجويني

(١) البغدادي - أصول الدين - ص ٥٦

ويحلل فخر الدين الرازي - من جانب آخر ، ما اتفق عليه المتكلمون من امتناع انتقال الأعراض . ذلك لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر . وذلك إنما يعقل في التحيز [أى الجسم أو الجوهر] والعمدة المشهورة ، إنا لو قدرنا العَرْض خاليا عن جميع الأوصاف الازمة ، فإما أن لا يحتاج حينئذ إلى المُخْلِّ أو يحتاج ، الأول باطل لأنه حينئذ يكون غنياً بذاته عن المُخْلِّ [الذى هو الجسم أو الجوهر] والغنى بذاته عن المُخْلِّ يستحيل أن يعرض له ما يُحوِّجه إليه ، لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض وإن احتاج ، فإما أن يحتاج إلى محل مُنْهَم ، وهو محال ؛ لأن مقتضى الوجود موجود في الخارج ، والمهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج ، أو إلى محل معين فيلزم استحالة مفارقة عنه ، وهو المطلوب <sup>(١)</sup> .

#### ٤ - عدم بقاء الأعراض أكثر من زمان :-

لقد أرجى الحديث عن هذا الأصل ، كصفة من صفات الأعراض على أساس أنها من أهم الأصول التي ارتكز عليها الأشاعرة في إثباتهم لحدوث الأعراض ، وبالتالي حدوث الجواهر ثم حدوث العالم ؛ للتتحدث عنه بشيء من التفصيل ، في هذا المكان . فقد كان له أهمية عند الأشاعرة بالذات ، لتحقيق مذهبهم في الخلق المستمر ، أو بمعنى آخر ، في أن الله تعالى هو خالق كل شيء ، حتى الأفعال الإنسانية ؛ وهو الذي يجدد خلقها ، إذا ما أراد لها الإستمرار في الوجود في العالم . لذا فقد ذهب الشيخ الأشعري ومتبوعه ، إلى أن العَرْض لا يبقى زمانين . فالأعراض ، جملتها على التقاضي والتجلد ، وتخصيص كل بوقته لل قادر المختار <sup>(٢)</sup> .

فالأعراض متغيرة متبدلة دائما ، كما هو مشاهد ؛ فالجسم الحار لا يستمر حارا ، والجسم المتحرك لا يظل متحركا ؛ والجسم ذو اللون الأسود مثلاً يمكن أن

(١) فخر الدين الرازي - المحصل - مراجعة وتقديم طه عبد الرءوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية . الأزهر - القاهرة - ص ١١٢

(٢) الإيجي - المواقف - عالم الكتب - بيروت - مكتبة المتنبي - القاهرة - ص ١٠١

يكون بعد ذلك ذو لون أبيض أو أصفر . وبالجملة فإن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض<sup>(١)</sup> .

ومن الممكن أن يحدث هذا التغير بعد آن واحد من الزمان . فالأعراض تزول وتختفي بعد كل آن واحد من الزمان ، وتحل محلها أعراض أخرى من نفس النوع إذا أراد الله استمرار هذا النوع من الأعراض - اللون الأبيض مثلاً - أو من أنواع أخرى من نفس الجنس ، إذا أراد الله استمرار هذا الشئ - اللون الأسود مثلاً - أو يعن حدوث الأعراض فيه إذا أراد الله فناءه . وهذا يدل على أن تجدد الأعراض ، يحدث في كل لحظة ، وقدرة الله بما جرت عليه العادة في الفعل هي التي تُظهر لنا أن الكون واحد في امتداد وجوده ؛ ونحن إن كنا لا نستطيع أن نرى الفعل الحالى الذى يفعله الله في الكون باستمرار فذلك لأنه يَدْعُ عن إدراك الإحساس الإنسانى الخادع<sup>(٢)</sup> .

وإذا أردنا تفسير ذلك ؟ فإنَّه يمكن القول أنَّ الجوهر الفردة أو الأجسام التي تتتألف منها ، لا تخلو من الأعراض ، وهي لا بد أن تشتمل على عَرَض واحد من كل جنس من أجناس الأعراض ، مما لا بد أن يكون في الجوهر الفرد من الأعراض المتعددة ؛ كاللون أو الطعم أو الرائحة ونحوها ، أو من أحد الضديرين كالحركة أو السكون ؛ أو مما يلزم من اتصاف الجوهر بعرض مخصوص ، كالحياة التي لا بد لها من أعراض أخرى ، كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو القدرة أو العجز مثلاً . هذه الأعراض لا تبقى سوى جزء واحد لا يتجرأ من الزمان وهو «الآن» وهذا هو ما قصوا به [أى الأشاعرة] من أن العرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، يعنون وحدتين من أصغر ما يتتألف منه الزمان . فالأعراض إذن تُخلق في كل وقت<sup>(٣)</sup> .

وإذا بحثنا عن تعليل منطقي لهذا الأصل الذي تمسك به الأشاعرة ، نجد أن البدايات الأولى للقول به ؛ قد ظهرت لدى الشطوي ، وأبو القاسم البلاخي ومحمد ابن عبد ربه بن مملوك الأصبهانى ..... وقد استدلوا بما يلى :

الأعراض إما أن تبقى بأنفسها أو يبقاء (يعنى عرض) يحدث فيها ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ، لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها ، [ وهذا

(١) النشار - د. على سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص ٥٦٠

(٢) س . بنتس - مذهب الظرة عند المسلمين - ص ٤٧ من مقدمة المترجم .

(٣) المصدر السابق - ص ٢٩ ، ح - من مقدمة المترجم .

تناقض ] ولا يجوز أن تبقى بقاء يحدث فيها ، لأنها لا تحتمل الأعراض [ لأن العرض لا يتحمل العرض ] . وإذا فلا بقاء لها في أكثر من زمان واحد <sup>(١)</sup> . ولكننا بعد المعتزلة بعد ذلك ، وكذلك الفلاسفة ، لا يوافقون على قانون عدم بقاء العرض الذي أجمع عليه الأشاعرة .

أما المعتزلة ، فإن من أصولهم القول ببقاء الأعراض <sup>(٢)</sup> ؛ حتى يتفق ذلك مع رأيهم في خلق الإنسان لأفعاله ، وأيضاً ، مذهبهم في بقاء صفات الأشياء ثابتة ؛ يعكس الأشاعرة ، الذين يقولون - كما سبق - بالخلق المتجدد ، لكل شيء في الوجود . فالله تعالى ، خالق كل شيء ، بما في ذلك أفعال الإنسان .

كما يقال أيضاً أن هناك ارتباط بين قول المعتزلة ببقاء الأعراض ، وقول أبو الهذيل العلاف بسكنون أهل الجنة على حال واحدة ، ليمتنع امتداد حوادث لا آخر لها في الدار الآخرة <sup>(٣)</sup> .

وكم قال المعتزلة ؟ قالت الفلسفه ببقاء الأعراض <sup>(٤)</sup> . فهم لا يوافقون على عملية الخلق المباشر ، عن طريق الله تعالى ؛ كما أنهم يقولون بالخلق الأزلى ، أو الحدوث الذاتي ، كما أنهم يقولون بفعل الطبائع في الأشياء .

لذا ، فإن خصوم هذه النظرية يقولون - بسبب هذا الأصل بالذات الذي يقول به الأشاعرة ؛ أن هذه النظرية وسيلة لتكون ، ليس تفسير ، لكن تدمير ، للطبيعة . كل الأسباب الطبيعية أيّاً كانت .. ضحية للقبضة التحكيمية لله [ تعالى ] . فيما يتعلق بكل شيء يحدث ؛ العكس تماماً جاز أن يحدث في الواقع ، إذا أراد الله فقط ذلك ، هكذا <sup>(٥)</sup> . ولكن هذا ما أراد الأشاعرة إثباته والوصول إليه ؛ لأنه حينئذ - يكون الغرض الديني لهذا المذهب الذري قد تم <sup>(٦)</sup> . وهو إثبات

(١) المصدر السابق - ص ٢٥

(٢) د . عبد الرحمن بدوى - مذهب الإسلاميين - دار العلم للملايين - بيروت - سنة ١٩٧١

- ص ٧١١

(٣) عن : س - ب بنفس مذهب النزرة عند المسلمين - ص ٢٦

(٤) الإيجي - المواقف ص ١٠١

Encyclopaedia of re.. and Eth.. Atomic theory. p. 203 v.ii. (٥)

Ebid. p. 203 (٦)

القدرة اللانهائية لله تعالى وأنه هو الخالق وحده لكل شيء ، فله الخلق وله الإففاء عندما تشاء إرادته وحده . مع ملاحظة أنه : عندما يكُف هو عن أن يخلق أي زيادة ؟ يعني ذلك في الواقع آنذاك أنه يخلق لا شيء<sup>(١)</sup> . وهذا يعني أن كل شيء بيده وبقدرته ويإرادته ؛ حين يخلق ، وحين لا يخلق .

#### ٥ - استحالة عدم القديم :

لو كانت الأعراض قديمة كما قالت الفلسفه والطبيعيون ، لما حدث أى تغير في العالم ، ولظللت الأشياء كما هي بأعراضها الأولى ، ولكن لم تزل موجودة ولا تزال كذلك ، ولو وجِب متى كانت الحركة في الجسم ، أن يكون السكون فيه ، وذلك يوجِب كونَه متَحرِكاً في حال سكونه ، وميئاً في حال حياته . وفي بطalan ذلك دليل على طرور السكون بعد أن لم يكن ، وبطلان الحركة عند مجئ السكون ، والطارئ بعد عدمه ، والمدعوم بعد وجوده مُحدَّث باتفاق ، لأن القديم لا يحدث ولا يعدم<sup>(٢)</sup> .

ويقدم الجويني دليلاً تفسيرياً لإثبات استحالة عدم القديم ، وأن الشيء إذا كان قابلاً للعدم ، فإنه يكون مُحدثاً ، وبما أن الأعراض متغيرة ، فإنها قابلة للعدم ، فهي إذاً حادثة . الدليل عليه ، أن عدمه [أى العرض] في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطalanه ببساطة العقل . فلو قدر في وقت مفروض عدم جائز ، مع تجويز استمرار الوجود بدلاً عنه من غير مقتضى ، كان ذلك محالاً ، إذ الجائز يفتقر إلى مقتضى ، والعدم نَفْي ممحض ، يستحيل تعليقه بفاعل مخصوص . ويستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قدر ضد له من الطروء . ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ، إذ لو قدر لوجود القديم شرط لكان قدِّماً مفتقرًا عدمه لو قدر إلى مقتضى ، ثم يتسلسل القول<sup>(٣)</sup> .

Ebid p 203

(١)

(٢) الباقلاني - الإنصاف - ص ١٦

ويوجد هذا المعنى في التمهيد للباقلاني أيضاً ص ٤٤ وفي الإرشاد للجويني ص ١٢

(٣) الجويني - الإرشاد - ص ١٢٢

وهذا يدل على أن العرض لو كان قدّيماً، لا ستحال زواله، ولظلت الأشياء كلها على حال واحدة على الدوام. ولكننا نرى الأشياء في تغيير وتبدل؛ فهى إذا غير قديمة، وما ليس بقدمٍ فهو محدث؛ إذاً الأعراض حادثة.

## ٦ - استحالة قيام الأعراض بأنفسها :

لقد أشير من قبل ، إلى أن العرض ، لا يمكن قيامه بنفسه ، أي أنه لا يمكنه الوجود منفردا . ذلك لأنه يحدث في نفس الزمن الذي يكون مخصصا فيه ، للحمل على جوهر ، يحدث في نفس الآن . فلا الجوهر يستطيع أن يقوم بنفسه عاريا من الأعراض ، ولا الأعراض تستطيع القيام بنفسها بعيدة عن الجواهر .

فإن : ( العرض المقوم به ) لا يجوز أن يقوم بنفسه ( وإن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل ) الأعراض المقوم بها إلى غير النهاية ( وإن فججميع تلك الأعراض ) المتسلسلة حاصلة ( لا في محل وقد عرفت بطلانه ) لامتناع قيام العرض ، واحداً كان أو متعدداً ، بنفسه بل لابد له من محل يقوم به <sup>(١)</sup> .

وما يدل على اهتمام الأشاعرة بهذا الأصل ، أن البغدادي قد اعتبر كل من يعارضه من الهاشكين . وذلك أن من يوافق عليه يعتبر موافقا على القول بحدوث العالم ومن يرفضه ، يعتبر من القائلين بأزليته . ومن المعروف أن الأشاعرة وخاصة الغزالى ، قد حكم على من قال بأزلية العالم ، بالدخول في زمرة الكافرين .

فالفعة الناجية إذاً في نظر الأشاعرة والمؤمنين . هم الذين اتفقوا على أن كل عرض حادث في محل ، وأن العرض لا يقوم بنفسه <sup>(٢)</sup> ؛ لأن هذا يؤدي إلى حدوث الجواهر ثم إلى حدوث الأشياء ، فالعالم .

ولعله قد خطر على بال أحد ، أن الأعراض يمكنها أن تجتمع وتقوم بأنفسها ، وهذا ما قاله النظّام من أنَّ الأجسام تتكون من أعراض مجتمعه . ولكن الإيجي يتناول هذا الأمر ، في عدد من مواقفه في علم الكلام . وقد عرض المبرجاني ذلك ، في شرحه للمواقف ، فقال : ! ( ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعه ،

(١) الجرجاني - شرح المواقف - ج ٢ - دار الطباعة العامة - ص ١٢

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٩٨

خلافاً للنظام والنじار من المعتزلة ) فإنهما ذهبا إلى أن الجوادر مطلقاً أعراض مجتمعة ، وهذا باطل ( لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته ) سواء كان واحد أو متعدداً ( بالغاً ما بلغ فلابد من انتهائه إلى جوهر يقوم به ) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع أعراض وحدها ( وبالجملة فبطلاه ضروري ) إذ كل عاقل أن الأمر المجتمع من أمور يتنبع قيامها بنفسها ، لا يكون قائماً بذاته بل محتاجاً إلى أمر آخر يقوم به ... وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض ، بأن الجوهر الفرد متحيز بالإتفاق ؛ فلو كان مركباً من الأعراض ، فكل واحد من تلك الأعراض إما أن يكون متحيزاً بالذات فهو جوهر ، ويلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركباً من جواهير فلا يكون جواهراً فرداً ولا يكون متحيزاً بالذات . ومن المعلوم أن ضم مالاً يتحيز إلى مالاً يتخيّز ، لا يوجب التخيّز <sup>(١)</sup> .

وهكذا يتبيّن ، أنه ليس من الممكن ، قيام الأعراض بأنفسها ، سواء كانت منفردة ، أو مجتمعة ؛ إذ كيف يمكن للون أو الطعم أو الحرارة ، مثلاً ، أن تقوم بدون أجسام أو حوامل تُظهرها ؟ وقد تبيّن أيضاً ، أنها إذا اجتمعت فلا يمكن لها أن تكون جسماً ، لأنها ليست متحيزة . فمهما اجتمع عدم التخيّز ، فلن يتّبع إلا عدم تخيّز . وإذا ثبت عدم إمكان قيام الأعراض بأنفسها وأنها في حاجة إلى غيرها لكي تحملها ، وهي الجوادر ؛ فلا يمكن أن تكون قدية . لأن القديم لا يحتاج ، ومن هنا يثبت حدوثها ، عن طريق القدرة الإلهية ، عندما تشاء إرادته تعالى .

وبعد عرض الأدلة السابقة ، التي يثبت كل منها حدوث الأعراض ، وهي :

- ١ - إبطال كمون الأعراض .
- ٢ - إستحالة حوادث لا نهاية لها .
- ٣ - عدم إنتقال الأعراض .
- ٤ - بقاء الأعراض أكثر من زمان .
- ٥ - إستحالة عدم القديم .
- ٦ - إستحالة قيام الأعراض بأنفسها .

يتأكّد لنا ، بما لا يدع مجالاً للشك ، ثبوت حدوث الأعراض ، من جميع الجوانب التي قد يتأثّر منها الشك . والأمر يتطلّب بعد ذلك ، إثبات حدوث الجوادر .

\* \* \*

### هـ - إثبات حدوث الجواهر :

سبق عرض ما يثبت وجود الجوهر الفرد ، عند المتكلمين الإسلاميين ؛ كما سبق عرض بعض الصفات الهامة للجوهر الفرد ؛ ولكن المطلوب الآن ، وهو الأهم ؛ هو إثبات حدوث الجواهر . ذلك لأن الجوهر هي التي يتالف منها الأشياء ، بل وكل الأشياء في العالم .

فإذا أمكن إثبات حدوث الجواهر ، كان ذلك دليلاً على حدوث العالم .  
والآن يمكن إعادة عرض الترتيب المنطقي ، الذي يمكن من خلاله إثبات حدوث الجوهر الفردة .

وقد اهتم الجويني ، اهتماماً خاصاً ، بهذا الجانب ، فذكر أولاً ، الأصول التي يقوم عليها إثبات الجوهر ، فقال :

حدث الجوهر يبني على أصول منها : إثبات الأعراض ومنها إثبات حدوثها ، ومنها إثبات استحالة تعرى الجوهر عن الأعراض ، ومنها إثبات استحالة حدوث لا أول لها ... فإذا ثبتت هذه الأصول ترتب عليها أن الجوهر لا تسقى الحوادث ، ومما يسبق الحوادث حادث <sup>(١)</sup> .

وقد تم إثبات صحة هذه الأصول ، في الأجزاء السابقة ، وهي : إثبات الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وإثبات استحالة حدوث لا أول لها . ولا يبقى إلا إثبات الأصل الأخير ، لاستكمال الأصول المتعلقة ، باستحالة تعرى الجوهر عن الأعراض ؛ وإثبات ذلك منطقياً ، وبذلك تكتمل المقدمات ، التي تؤدي إلى نتيجة ضرورية ، هي حدوث الجوهر ، ومن ثم حدوث العالم .

#### ١ - استحالة تعرى الجوهر عن الأعراض :

يعتبر هذا الأصل ، من الأصول الهامة في نظرية الجوهر الفرد ، بل أنه العمود البئري ، وسط الأعمدة التي تقوم عليها نظرية الجوهر الفرد . ومن هذا الأصل ، يمكن ؛ أولاً ؛ إثبات حدوث الجوهر الفردة ، التي هي الأساس في تكوين الأشياء في العالم ؛ فإذا ماتم ذلك ، يمكن ثانياً ، إثبات حدوث العالم كله .

---

(١) الجويني - الإرشاد - ص ١٠

أثبت فيما سبق من أدلة على حدوث الأعراض ؛ أن الأعراض لا يمكنها القيام بأنفسها ، بل لابد من محل تقوم به ، وهذا محل هو الجوهر . وهذا يدل - مبدئياً على أن الجوهر أيضاً ، لا يمكنه القيام بنفسه ، مُعرِّي عن الأعراض . إلا أن هناك بعض المعارضين ، قالوا : أن الجواهر أزلية ، وأنها كانت عارية عن أي أعراض في الأزل <sup>(١)</sup> ؛ ثم بعد ذلك حدثت الأعراض وتحمَّلت على الجواهر .

وهولاء يمثلون القائلون بالهيولى القدية الأزلية ، التي تشكَّلت عند حدوث الصور فيها ، نازلة من العقل الفعال ، كما قال ابن سينا .

ولكن كلا الفريقين مخطئ ، فلا يمكن للمادة التي اتفق المتكلمون على أنها هي الذرات التي لا تتجزأ ؛ أن توجد في هذا الكون ، على هيئة مادة خام كما تخيلها أرسطو وأتباعه ، أو ديمقريطس أو غيره . دون أن تكون مصورة ، أو مشكلة ؛ أو بمعنى آخر ، دون أن تكون مغطاة بالأعراض ؛ لأنها لو لا ذلك ، لكان مادة مطلقة ، والمطلق لا وجود له في الواقع أو في الطبيعة .

وفي محاولة للتأكد من ذلك منطقياً ، فإنه يمكن التساؤل : هل يستطيع الجوهر الفرد حقاً - وهو المادة ، أن يوجد منفرداً في الوجود عارياً من أي عرض ؟ إن أقل ما يمكن أن يصدقه العقل ، هو ضرورة أن يكون هذا الجوهر الفرد في مكان ، كما أنه لا يظل في مكانه هذا على الدوام ، بل لابد من انتقاله إلى مكان آخر ؛ فلا شيء ثابت في الكون ، كما هو مُشاهد .

إذاً ، الجوهر الفرد ، لا يوجد إلا وهو في حالة من الأكون ، إما تكون ساكن أو متحرك ؛ والأكون ، من الأعراض .

وكذلك إذا تجمعت الجواهر الفردة ، لتكون الأ الأجسام ؛ فإن الاجتماع عَرَض ، ومن المعلوم ، أن .. الجسم لا ينفك من الأكون ومعنى الأكون من الاجتماع والإفراق <sup>(٢)</sup> . فالأكلون - أو التكوير .. أو الترابط ، ماهي إلا جنس من أجنس الأعراض ، وهي كما اتضح ؛ ضرورية للجواهر ، فلا يمكن لها أن توجد بدونها ،

(١) عن : الجويني - الشامل - ص ٢٠٥

(٢) - الباقلانى - الإنصال - ص ١٦

هي وغيرها من أجناس وأنواع الأعراض الأخرى . ومن هنا ، كان لا يمكن ، أن تظل الجوادر بدون أعراض . إن الجوادر الفردة لا تنفك عن حمل نوع واحد من كل جنس من أجناس الأعراض المتصادمة <sup>(١)</sup> .

ويتحدث الجوبني ، عن ذلك ، في كتابة « الشامل » قائلا : مما تشتبث به القاضى رضى الله عنه فى « الشرح » أن قال : تعاقب الأعراض على الجوادر لازم ، ويستحيل المصير إلى ابطاله لتجويز التعرى عن الأعراض ، كما يستحيل المصير إلى تجويز اجتماع المتضادات لما فيه من إبطال تعاقب الأعراض . وسبيل التحرير أن يقال : كما استحال بطلان التعاقب باجتماع المتضادات فى الحال . استحال ذلك فى كل حال . فكذلك إذا استحال بطلان تعاقب الأعراض بالتعرى عنها بعد قيام الأعراض بالجوادر وجب أن يستحيل ذلك ابتداء ، ووجه القول فيه كما سبق <sup>(٢)</sup> .

ويثبت الجوبني استحاللة عرق الجوادر عن الأعراض بطريقة أخرى ، أكثر تفصيلاً وتحليلًا ، فيقرر أولاً ، حكمًا بديهياً ، فيقول : كل مخالف لنا يواافقنا على امتناع العرق عن الأعراض ، بعد قبول الجوادر لها . أى أن الجوادر ، التي لانزهاها إلا على هيئة أجسام ؛ لا يمكن للعقل أن يصدق أنها يمكن أن ترفض الأعراض ، بعد أن حلّت بها ، لأنها في هذه الحالة ، لا يمكن أن يكون لها وجود . أى أنه لا يمكن أن تكون أجساماً أو أشياء في هذا العالم .

ويحلل الجوبني ذلك بقوله : أنا بديهية العقل نعلم أن الجوادر القابلة للإجتماع والإفراق ، لا تُعقل غير متجانسة ولا متباعدة ؛ وما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها ، إلا عن افتراق سابق إذا قدر لها الوجود قبل الإجتماع ؛ وكذلك إذا طرأ الإفراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الإفراق مسبوق باجتماع . وغرضنا من روم إثبات حدث العالم ؛ يتضح بثبوت الأكوان - فإن حاولنا ردا على المعترضة فيما خالفونا تمسكنا بنكتتين <sup>(٣)</sup> ، أحدهما الإشهاد بالإجماع على امتناع العرق عن الأعراض بعد الاتصال بها ، فنقول :

(١) عرفان عبد الحميد - دراسات في الفرق الإسلامية - مطبعة الإرشاد - بغداد ط - سنة ١٩٦٧ - ص ١٤٥

(٢) الجوبني - الشامل - ص ٢١

(٣) نكتفى بنكتة واحدة ، لتحقيق الفرض المطلوب .

كل عَرَض باقٌ فإنه يتلفى عن محله بطریان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطأ في حال عدم المتفى به على زعمهم ، فإذا انتفى البياض فعلاً ، جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء<sup>(١)</sup> .

أى أنه إذا جاز انتفاء لون كالبياض عن الجسم ، وظل الجسم بدون أى لون ، جاز ذلك في بداية وجود الأجزاء ، أى جاز تعرّيها عن الألوان والأعراض في الأزل كما يقولون ، وبالطبع فإن ذلك لا يحدث . ويحيب الجويني نفسه عن ذلك في موضع آخر قائلاً : كما استحال ذلك بعد قيام الأعراض ، وجبت استحالته في مفتاح الفطرة<sup>(٢)</sup> .

ونعود مع الجويني ، إلى كتابه الأول فنجد أنه يقول : ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض . ونقول أيضاً ، الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها . وذلك يقضى بحدوثه ؛ فإذا جوز ذلك عرّق الجوهر عن الحوادث مع قبوله لها صحةً وجوازاً ؛ فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارى تعالى للحوادث<sup>(٣)</sup> . فيما دام الجوهر ، يمكن أن يوجد بدون حوادث ثم بعد ذلك ، تتحقق من قبوله للحوادث ، فكذلك جاز أن يحدث ذلك للرب . تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وهذا محال . لذا فإن ذلك يدل على استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض ، منذ وجودها في الكون .

ومن هنا يتبيّن ، أن من مذهب أهل الحق ، أن الجواهر لا تخلي من الأعراض<sup>(٤)</sup> . ذلك ، لأن الأجسام المؤلفة من الجواهر الفردية ، تتميز [ عن بعضها ] بالأعراض . فلو خلّت عنها لم يكن شيئاً من الأجسام المخصوصة بل جسماً مطلقاً ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة<sup>(٥)</sup> .

من كل هذه التحليلات والتقريرات ، يتضح أن الأشاعرة ، قد أمكنهم إثبات عدم تعرّي الجواهر عن الأعراض .

(٢) الجويني - الشامل - ص ٢٠٩

(١) الجويني - الإرشاد - ص ١٤

(٤) الجويني - الشامل - ص ٢٠٤

(٣) الجويني - الإرشاد - ص ١٤

(٥) الإيجي - المواقف - ص ٢٥٢

وهذا يؤدي بنا إلى الاقتراب من الوصول إلى نتائج نظرية الجزء الذي لا يتجزأ الإسلامية . ويمكن عرض ذلك في النقطة التالية ، بعد أن أصبح أمامنا ، المقدمات الثلاث الضرورية ، لإنتاج حدوث الجوهر الفرد ، ومن ثم حدوث العالم ؛ احدهما ، أن الجواهر لاتنفك عن الأعراض ، أي لا تخلو منها ؛ والثانية ، أن الأعراض حادثة ، والثالثة ؛ أن مالا ينفك عن الحوادث حادث ؛ أعني مالا يخلو من الحوادث هو حادث <sup>(١)</sup> .

## ٢ - إثبات حدوث الجوهر الفرد . نتائج النظرية :

غرضُ في النقاط السابقة ، الأدلة ، أو المقدمات أو الأصول التي تؤدي في النهاية ، إلى إثبات حدوث الجواهر الفردة . وذلك بعد أن تم تحليل هذه الأصول تحليلاً دقيقاً ، يتسم بالوضوح ، حتى يؤدي بنا ذلك ، إلى إثبات حدوث الجواهر الفردة .

يعتبر إثبات حدوث هذه الجواهر ، هو النتيجة المطلوبة ، لهذه النظرية المنطقية الطبيعية . ذلك لأن إثبات حدوثها ، يؤدي بالضرورة ، إلى إثبات حدوث العالم ؛ لأن كل أشياء العالم ، تتكون أو تتألف من هذه الجواهر .

وقد تبين ، عند إثبات الأصل الأخير - وهو إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ؛ أن الجواهر لا يمكنها أن توجد خالية من الأعراض . كما تبين قبل ذلك ، إثبات وجود الأعراض ، وإثبات حدوثها . كما تبيّن أيضاً ، أن هذه الأعراض ، لا يمكنها أن توجد قائمة بذاتها ، سواء منفردة أو مجتمعة . ذلك لأن المتكلمين ، قد اتفقوا ، على امتناع قيام العرض بالعرض <sup>(٢)</sup> . وفي نفس الوقت ، فإنه لابد للعرض من محل يحل به ، أو حامل يحمل عليه ؛ فلا يوجد إلا الجواهر . فإذا كانت الجواهر لا تستطيع القيام بمفردتها ، عارية عن الأعراض ؛ وفي نفس الوقت ، الأعراض لا تستطيع - كذلك - أن توجد بمفردتها في الكون ، غير مُحمَّلة على الجواهر . هنا ، إذاً كان لابد من الإلتقاء الضروري ، بين الجواهر

(١) عن : ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٣٨

(٢) فخر الدين الرازي - المحصل - مطبعة الحسينية المصرية - ص ٧٩

والأعراض ، إذ لا يستطيع أى منها ، الوجود في الكون بمفرده ، بعيداً عن الآخر . وبهذا الإلقاء الضروري ، تظهر الأجسام والأشكال والأشياء ؛ بكل ما ترکب منه من أجزاء ، وبكل ما تحمله من أجناس الأعراض المختلفة ، وأنواعها . وذلك كله ، لأن الجوهر الأفراد ، هي والجسم المؤلف منها ، تحتمل أعراضاً لا تنفك منها <sup>(١)</sup> .

ومن هذا يتضح ، أنه لا يمكن أن يظهر في الوجود أحد هذين القسمين أو العنصرين - الجوهر أو الأعراض ؛ إلا بظهور الآخر في نفس الآن . فالجوهر متلازم متحد مع أعراضه <sup>(٢)</sup> .

ومadam هذا الإرتباط ضرورياً ، بين الجوهر والعرض ؛ فإنه إذا ثبتَ حدث أحدهما ، كان الآخر - بالضرورة - حادثاً .

وبما أن - كما تبين من قبل - الأعراض ... تخلق في كل وقت ، ولما كانت الجوهر لا تخلق منفردة بل بأعراض ، والأعراض لا تخلق منفردة ، بل في جواهر . ولما كان من المستحيل عندهم [أى عند الأشاعرة] قلب الجوهر أعراضاً أو العكس ، فإن هذا كله يؤدى منطقياً إلى أن الجوهر نفسها تخلق في كل وقت ، ومعها أعراضها من حركة وسكون ، من اجتماع أو افتراق ، ومن بقاء أو فناء ... الخ <sup>(٣)</sup> .

ومن هذه المقدمات ، يمكن صياغة قانون ، لإثبات حدوث الجوهر الفردة ، على الوجه التالي :

« بما أن الأعراض موجودة ، وأنها لا تستطيع الوقوف بذاتها ، بدون الجوهر ؛ وبما أن الجوهر يمكن أن توجد كذلك ، وأنها لا يمكنها أيضاً ، القيام عارية عن الأعراض . وبما أن الأعراض حادثة - وقد ثبت ذلك بأدلة كثيرة فيما سبق . إذًا ، تكون الجوهر حادثة . وهذا هو المطلوب » .

(١) س . بتس - مذهب النرة عند المسلمين - ص ح من مقدمة المترجم .

Encyclopaedia of R. and Eth. Atomic theory V.ii - p.203 (٢)

(٣) س . بتس - مذهب النرة عند المسلمين - ص ح من مقدمة المترجم .

وذلك بأن تخل الأعراض ، عند حدوثها .. آنئا ، في الجواهر ، التي تُخلق في نفس الآن . وهذا يتحقق قول الأشاعرة : إن مالم يسبق الحوادث فهو حادث . وقد صاغ البغدادي هذا القانون ، فقال : إذا صَحَّ أن الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة ، وجب حدوثها ، لأن مالا يسبق الحوادث كان محدثا ، كما أن مالم يسبق حادثا واحدا كان محدثا <sup>(١)</sup> .

كما صاغ الجويني ، هذا القانون بصيغة أخرى ، فقال : إذا ثبتت الأعراض ، وثبت حدتها ، وثبت استحالة تعرى الجواهر عنها ، واستبان أن للحوادث أولا ؛ فيخرج من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لم تُعرَّ عَمَّا له أول ، وإذا لم تُعرَّ عنه ، لم تسبقه ، إِذْ لَو سبقته لكان عارية عنه ، وما لا يسبق ماله أول ، فله أول <sup>(٢)</sup> .

هذه هي النتيجة المنطقية الصحيحة لنظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ الأشعرية ؛ وهي ثبوت حدوث الجواهر الفردة ، بعد إثبات صحة المقدمات الضرورية والإضافية لها . وبالتالي .. حدوث العالم .

\* \* \*

---

(١) البغدادي - أصول الدين - ص ٥٩ - ٦٠

(٢) الجويني - الشامل - ص ٢٢٠

## ل - الصيغة النهائية لنظرية الجوهر الفرد الإسلامية لإثبات حدوث العالم :

وهكذا تبلور نظرية الجوهر الفرد الأشعرية ، الإسلامية التي أثبتت ، في النهاية ، حدوث العالم . فمن المعروف ، عند الأشاعرة والمتكلمين عموما - كما تبين من قبل ؛ أن الأجسام والأشياء ، لا تتحقق في الوجود ، إلا بالتقاء الجوهر الفردة والأعراض . فهذه الأجسام ، وتلك الأشياء ؛ حتى ما كان منها زمان أو مكان أو أحداث وأفعال ، ماهي إلا أعراض حادثة ، وجوهرا حادثة . ومن المعروف أن جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنسين : أعني الجوهر والأعراض ، وهو [ لذلك ] محدث بأسره <sup>(١)</sup> . لحوظهما .

وهذا الحدوث ، عند الأشاعرة ، يتصرف بالتجدد والإستمرارية ، فهو خالق مبتدئ أو متجدد . فالجوهر متلازم متعدد مع أعراضه ، ودرجة استمراره بناء على ذلك تتضاعل إلى لحظة من الزمان هي الآن . بما أن المجموع الكلى للنقاط المكانية التي تؤلف العالم [ وهي الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ ] يمكن أن تبقى على نفسها لمدة لحظة فقط [ الذى يقيها اللحظة الواحدة هو الله ] ، فإنه يجب أن يتبع ذلك ، أن العالم يُخْلُقُ من جديد ، عن طريق الله [ تعالى ] ، كل لحظة . لا يوجد هناك شئ مثل علاقة سببية أو قانون طبيعى ، لا شئ يخرج الفعل الكيفي عن الخالق ، الكلى القدرة <sup>(٢)</sup> .

إذا ، هذا العالم - فى نظر الأشاعرة - ليس محدثا بعد عدم فقط بحدوث الجوهر والأعراض ، التى يؤلف الله بينها بقدرتة وإرادته ، فت تكون كل أشياء العالم ؛ بل أنه يحدث حدوثا متكررا ، بعد عدمه ، عندما متكررا ، فى كل لحظة من لحظات zaman .

ليس هناك تلازم بين وجود العالم فى اللحظة الحاضرة ، ووجوده فى اللحظة التى سبقتها مباشرة ، أو التى تليها مباشرة ؛ وإن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى

(١) الباقلانى - التمهيد - ص ٤٢

Ince..of R. and Eth - v.ii Atomic theory. p. 203. c

(٢)

حتى يُخيّل لنا من تواليهما ، عالماً واحداً ، وإذا كان يلوح لنا أن بين الحوادث صلة أو علاقة علة بعلو ، فذلك أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا الجرى الذى نراه <sup>(١)</sup> . ليس ذلك فقط ، بل أن الله تعالى ، قادر على إنهاء هذا الإحداث المستمر لأعراض وجواهر العالم ، فى لحظة من اللحظات ، بأمر خارق اليوم أو غداً . فهو قادر على هذا فى كل لحظة <sup>(٢)</sup> .

وليس هذا بالشىء الغريب . فإن الذى يُسيك هذا الكون فى مجموعه ، وفي أجزائه ، هو قدرة الله الخالقة ، وإرادته التى يجوز منها أن تفعل كل ممكن ومتخيل فى العقل <sup>(٣)</sup> .

وهكذا ، أمكن للأشاعرة ، استنتاج كل هذه المفاهيم ، بناء على النتيجة النهائية ، التى استخلصوها من هذه النظرية ، القائلة بحدوث العالم ، سواء أكان جوهرأ أو عرضاً ، أو كل ما يتكون منها مما تقدم ذكره ، لأنه مؤلف من هذه الأجزاء التى لا تتجزأ بأعراضها . وهذا هو ما أراد الأشاعرة إثباته ، والتوصل إليه ، من خلال عرضهم لهذه النظرية . أرادوا إثبات حدوث العالم ، بطريقة منطقية بحيث تكون مرجعاً دينياً ، أمام الجميع ، سواء القائلين بقدم العالم ، أو المترددin ، أو جمهور المؤمنين . وذلك لكي ينتهى الشك ، وتنأكـد العقيدة فى العقول ، ويستقر الوجدان فى الصدور . وبذلك ، تتأكد أهمية نظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ ، عند الأشاعرة ، والمتكلمين عامة ؛ باعتبارها المركـز الأساسى ، فى مجال إثبات حدوث العالم ، عن طريق القدرة اللانهائية لله تعالى .

وقد أمكن لأحد المستشرقين صياغة هذه النظرية ، بطريقة كاملة تفصيلية ، على النحو التالى : العالم الكلى ، الذى فيه الله هو الخالق الحر المطلق ؟ يتكون من جواهر لا تتجزأ أو ذرات ، وأعراضها . هذه الجواهر ، موجودة فى انفصال ، هي مجرد نقاط ليس لها حجم أو امتداد ، وبالتالي غير مدركة بالحس أو الإحساس . هي ذو حيز ، أو وضع طبيعى ، إلا أنها مع ذلك فى تمايز عن المكان ؛ ليست

(١) ، (٢) ت ، ج ، دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص ٨٢

(٣) س . بتس - مذهب الذرة عند المسلمين ص ٤ - من مقدمة المترجم .

مقداراً مختفيأ أو مقداراً مكائناً . لكن بواسطة التجمّع تصبح الجوادر المتناهية الصغر أجساماً مكانية متحيزة ممتدّة ، مُختلةً بعدها مكائناً ذو ثلاثة أطوال .

انفصال الجوادر - التي هي كلها من نفس النوع - يتم بتطاول الأجسام حتى تتفكّك أو تتلاشى . ما يكون صحيحاً على المكان يصبح كذلك على الزمان . الأخير [أى الزمان] يحدث بواسطة ، أو عن طريق ضم نقاط أو لحظات : [آنات] . الحركة أيضاً مثل المكان والزمان ، غير متصلة . كل جوهر فرد يحمل في كل الأوقات عدداً كبيراً من الأعراض . بعض المفكرين يعتقدون دائماً أنها تحمل كل الأعراض الممكنة الموجبة أو نقيبةها .

الحالات السلبية ، أو الغير موجودة ، في الحقيقة ، صحيحة كأعراض في الحقيقة مثل الحالات الواقعية : الموت مثل الصحة مثل الحياة ، الجهل ليس أقل من المعرفة [كأعراض] .. الخ . الحياة ، الشعور ، التفكير - في الكلمة - الروح ، هي تصنيف تأليفى تماماً وسط الأعراض . بعض الكتاب يعترون الروح كتابع لكل ذرات الجسم .

لا عَرَض يمكن أن يبقى أكثر من لحظة . بينما الجوادر متلازم متحد مع أعراضه . درجة استمراره فوق ذلك تتضاءل إلى لحظة من الزمان . الآن ، بما أن المجموع الكلى للنقاط المكانية التي تؤلف (تشكل) العالم ، يمكن أن تبقى على نفسها لمدة لحظة فقط ، لذا فإنه يجب أن يتبّع ذلك ، أن العالم يخلّق من جديد عن طريق الله [تعالى] كل لحظة . لا يوجد هناك شيء مثل علاقة سببية أو قانون طبيعى ، لا شيء يُخرج الفعل الكيفي ، عن الحالك الكلى القدرة ، الذي يكون الوجود واللاوجود بالنسبة له متشابهين أو متماثلين . الله [بناء على هذا] يخلق عوالم كثيرة واحداً بعد آخر كما يريد ، وعندما يكتفى هو عن أن يخلق أي زيادة [في الأعراض والجوادر] ، يعني ذلك في الواقع آنذاك أنه يخلق لا شيء . هنا ، إذاً ، يكون الغرض الديني لهذا المذهب النرى قد تم<sup>(١)</sup> . ويكون هذا العالم ، قد وصل إلى حالة الفباء .

Encyclopediad of re..and eth..Atomic rheory. v.ii. p. 203

(١)

وكتب ألمى أن يقوم بهذه الصياغة - لنظرية الجزء الذي لا يتجرأ الإسلامية ، أو بثela ؛ أحد العلماء أو الفلاسفة الإسلاميين المحدثين ، الذين - من المفروض - أنهم يفهمون العقيدة الدينية الإسلامية ، أكثر من أي مستشرق - مهما كان مفكراً . وقد ألمى صياغة قانون متواضع لهذه النظرية - كما سبق . ص ١٣١ ، ١٣٣ من هذا الكتاب .

## ثانياً : دليل الحركة والسكنون لإثبات حدوث العالم

بعد عرض نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ الأشعرية ، التي أثبتت الأشاعرة من خلالها ، حدوث العالم بطريقة عملية عقلية ، فإنه يمكن عرض بعض الأدلة والبراهين الأخرى ، التي استخدمتها الأشاعرة كذلك . لإثبات حدوث العالم ، من جوانب متعددة .

وقد استخدم الأشاعرة - كما سبق عرضه بالفصل الأول - هذه البراهين وتلك الأدلة ، في مناقشة الفلسفه القائلين بالأزلية ، بجدارة واقتدار ، لإظهار فساد أقوالهم ، بما تتضمنه من تناقض ومحالطة ، وبعيد عن الحقائق العقلية والدينية ؛ إلا أن عرضاً هذه الأدلة ، بصورة منفصلة ، يعتبر ذات أهمية فيما يتعلق بتكميل الوسائل التي تحقق هدف الأشاعرة ، في إثباتهم لحدوث العالم ، ونفي أزليته .

### ومن أهم هذه الأدلة ، دليل الحركة والسكنون :

يعتبر هذا الدليل من أهم الأدلة التي استخدمتها الأشاعرة ، في مجال نفي الأزلية ، وإثبات حدوث العالم .

استخدم الفلسفه ، فكرة الحركة الأزلية ، الصادرة من المركب الأول الأزلي ، - كما تبين بالفصل الأول ، كسلاح لإثبات أزلية العالم ؛ إلا أن الأشاعرة قد استخدموها نفس السلاح - وهو الحركة - في إثباتهم لحدوث العالم ، ومنع أزليته . وذلك عندما أثبتوا حدوث الحركة ، فأبطلوا أهم الوسائل التي ارتكز عليها الفلسفه ، لإثبات أزلية العالم .

وهذا الدليل يقوم على قاعدة عقلية هامّة ، استخدمها الأشاعرة كثيراً ، عند إثباتهم لحدوث العالم ، وهي : أن كل مكان قابلاً للحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

ويذكر الجويني ، في كتابه الشامل ، هذا الدليل ، عن شيخه أبي الحسن الأشعري . يقول الجويني : صرخ رضي الله عنه [أى الأشعري] ، بالتعريض لاستحالة خروج ما يقبل التغيير عن تعاقب الأحوال ، فقد نبه على جملة المقصود .

والذى توضح ذلك أنَّ الربَّ تعاليَ ذكرَه في محكمِ كتابِه احتجاجاً لإبراهيم صلواتُ اللهِ عليه ، على حدِّ الأنجِم والشمسِ بأفولها بعد طلوعِ الشمسِ ، وانتقالِها عن حالها ، ثمَّ قالَ الربُّ تعاليَ بعد انقضاءِ ذكرِ حجاجِه ﴿وَتَلَكَ حُجَّتَنَا إِنَّهُمْ هُمْ إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرَفَعُ دَرَجَتَيْهِ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الأنعام: ٨٣] فسمى ما تقدم ذكره حججاً . والذى ذكره شيخنا عن مسألة إبراهيم عليه السلام [أى ما ذكره الأشعري] ، لإثبات حدوث العالم عن طريق حدوث الحوادث] والمعترض عليه معترض على إبراهيم [عليه السلام] <sup>(١)</sup> . وهذا يدلُّ على أهمية بارزة لهذا الدليل ، حيث ذكره الله تعالي في كتابه العزيز كحججاً لإبراهيم على قومه ليثبت لهم ، أنَّ كلَّ ما كان قابلاً للتغير وللحوادث وللحركة؛ فهو ليس بأزلٍ ؛ وماليس بأزلٍ ، فهو ليس إلهٍ . وما دامت هذه الأشياء ، وهى أعظم مافي الكون ، خاضعة للحركة والتغيير؛ فهى وما هو أرقى منها ، لا يمكن أن تكون آلة ، لأنَّها ليست أزلية ، بل محدثة .

ولأهمية دليل الحركة والسكنون ، فقَدْ ذكره عدد من زعماء الأشاعرة بعد ذلك ، كدليل قوى ، على حدوث العالم . فيذكره الغزالى ، ويقول : قولنا العالم حادث ، فبرهانه أنَّ أجسامَ العالم لا تخلو عن الحركة والسكنون ، وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ففي هذا البرهان ثلاثة دعاوى : الأولى : قولنا : أنَّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكنون وهذه مدركة بالبديهة والإضطرار ، فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتخار ، فإنَّ من عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً ، كان لمن الجهل راكباً ، وعن نهج العقل ناكباً . الثانية : قولنا : إنَّهما حادثان ويدلُّ على ذلك تعاقبهما وجود البعض منهما بعد البعض ، وذلك مشاهداً في جميع الأجسام؛ ما شوهد منها وما لم يشاهد ، فما من ساكن إلاًّ والعقل قاض بجواز حركته ، وما من متحرك إلاًّ والعقل قاض بجواز سكونه ، فالطارئ منهما حادث لطريانه ، والسابق حادث لعدمه ، لأنَّه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه ... الثالثة : قولنا : مالا يخلو عن الحوادث .. فهو حادث . وبرهانه أنه لو لم يكن

---

(١) الجوبنى - الشامل - ص ٢٤٦ . وفي الإنصاف - للباقلانى إشارة إلى ذلك - ص ٤٧

كذلك لكان قبل كل حادث حادث لا أول لها ، ولو لم تنتقض تلك الحوادث بجملتها ، لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال ، وانقضاء مالا نهاية له محال ، ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن تكون شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترًا جمِيعاً ، أو لا شفعا ولا وترا ، ومحال أن تكون شفعا ووترًا جمِيعاً ، أو لا شفعا ولا وترا ، فإن ذلك جمع بين النفي والإثبات ، إذ في إثبات أحدهما نفي الآخر ، وفي نفي أحدهما إثبات الآخر ، ومحال أن يكون شفعا ، لأن الشفع يصير وترا ، بزيادة واحد ، وكيف يعزز مالا نهاية له واحد ؟ ومحال أن يكون وترًا إذ الوتر يصير شفعا بواحد ، فكيف يعززها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها ؟ ومحال أن يكون لا شفعا ولا وترا ، إذ له نهاية ، فنحصل من هذا ، أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فهو إذا حادث <sup>(١)</sup> .

وقد عرض فخر الدين الرازي ، بعد ذلك ، هذا الدليل أيضاً مفسّراً ، في وضوح منطقي . فقال : أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال . فلنذكر ما يدل على صحة مقدمات هذا الدليل فنقول .. الذي يدل على أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث ، هو كون الشيء موصوفاً بالصفة ، ممكن الإتصاف بالمحضات ، مشروط بإمكان وجود المحدث . لأن كون الشيء موصوفاً بالصفة المعينة ؛ فرع عن تحقق إمكان تلك الصفة ، لكن الحادث يمتنع أن يكون أزلياً ، فإن المكان الإتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزلياً ، بل يكون حادثاً . إذا ثبت هذا ، فنقول ... كل شيء يصح عليه قبول الحوادث ، فتلك الصحية يلزم أن يكون من لوازم ذاته ، إذ لو لم تكن كذلك ل كانت من عوارض تلك الذات ، فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية فقبول تلك القابلية ، إن كانت من اللوازم فهو المقصود ، وإن كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال . فثبت أن قابلية الصفات الحادثة يجب كونها حادثة ، وثبت أنها من لوازم تلك الذات . فيحصل من هاتين المقدمتين أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، بالدلائل المشهورة . ثم

(١) الغزالى - إحياء علوم الدين - ط ١ - كتاب قواعد العقائد - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى

عند هذا نقول .. الأجسام قابلة للحوادث ، أعني الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والنور والظلمة ، فهي حادثة<sup>(١)</sup> . وكل ما يتبع الأجسام بعد ذلك ، فهو محدث بالضرورة ، من زمان ومكان وأفعال ونفوس وعقول .. الخ .

وفي الحق ، فإن هذا الدليل - دليل الحركة والسكنون ، أو حدوث الحوادث - لم يُلْقِ معارضته ، إلا ما أثير فيما يتعلق بـ لأنها حادث ، أي أنه يوجد هناك حادث لا أول لها ، وبذلك تكون الأجسام والعالم أزليا ، كما يقول المعارضون لحدوث العالم .

ولكن الأشاعرة ، أثبتوا منع حدوث حادث لا أول لها . ولعل النص السابق للغزالى يوضح ذلك . وبذلك يثبت أنه لابد للحوادث من أول ، وبالتالي لابد للأجسام وما يتبعها ، من أول . إذا لابد للعالم من أول . فيكون العالم حادثا لا محالة ... كما أن إثبات الأشاعرة لحدوث الحركة ، وحدوث السكون<sup>(٢)</sup> ؛ يدل على أن للحوادث أولا ، لأن الحوادث لا تخرج عن أن تكون حركة وسكنون واجتماع وافتراق . والأجسام لا تخلي عن الحركة والسكنون - أي عن الحوادث - وما لا يخلو عن الحوادث ، فلا بد أن يكون حادثا . وهكذا أمكن للأشاعرة ، استخدام هذا الدليل بمهارة في إثبات حدوث العالم .

\* \* \*

---

(١) فخر الدين الرازي - معلم أصول الدين - ص ٣٤ - ٣٦

(٢) ص ٥١ - ٥٢ من هذا الكتاب وما بعدهما .

### ثالثا : دليل الإرادة لإثبات حدوث العالم :

استخدم الغزالى دليل الإرادة ، فى الرد على الدليل الأول للفلاسفة - كما تبين بالفصل الأول - حين قالوا ، بعدم جواز حدوث العالم ، لأن ذلك يؤدى إلى حدوث الحوادث بالذات الإلهية . فيتربّ على ذلك حدوث الإرادة ، لأنها أرادت بعد أن لم تكن مريدة . لكن الأشاعرة ، قالوا ، على لسان الغزالى ، أنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون العالم .. حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يتبدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، محدث لذلك <sup>(١)</sup> .

ويقوم دليل الإرادة ، على تخليل أمرين أساسين : الأول ؛ هو كيفية حدوث فعل ثُمَّ حدث عن إرادة قديمة ، بدون حدوث حوادث في ذات الله تعالى . الثاني ؛ هو عملية ترجيح حدوث العالم في وقت دون وقت آخر . أما فيما يتعلق بالأمر الأول ، فإننا نجد الشهيرستاني ، يقوم بتحليله ، قائلا : عَلِيمُ الْبَارِيِّ وَجُودُ الْعَالَمِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي وُجِدَ فِيهِ ؛ أَرَادَ وَجُودَهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ، فَالْعِلْمُ عَامُ التَّعْلِقِ ، بِمَعْنَى أَنَّهُ صَالِحةٌ لَا يُعْلَمُ بِهِ جَمِيعُ مَا يَصْحُّ أَنْ يُعْلَمَ . وَالْمَعْلُومَاتُ لَا تَتَنَاهِي ، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ عِلْمٌ وَجُودُ الْعَالَمِ ، وَعِلْمٌ جَوَازُ وَجُودِهِ قَبْلَ وَبَعْدِ عَلَى كُلِّ وَجْهٍ يَنْطَرِقُ إِلَيْهِ الْجَوَازُ الْعُقْلِيِّ . وَالْإِرَادَةُ عَامَةُ التَّعْلِقِ [أيضا] بِمَعْنَى أَنَّهَا صَالِحةٌ لِتَخْصِيصِ مَا يَجُوزُ أَنْ يَخْصُصَ بِهِ ، وَالْمَرَادَاتُ لَا تَتَنَاهِي ، عَلَى مَعْنَى أَنَّ وَجُودَ الْجَوَازِ فِي التَّخْصِيصَاتِ غَيْرِ مُتَنَاهِيَّةٍ وَلَهَا خَصْصَوْصٌ تَعْلُقٌ مِنْ حِيثِ أَنَّهَا تَوْجِيدٌ وَتَوْقِيقٌ مَا عَلِيمٌ وَأَرَادَ وَجُودَهُ ؛ فَإِنَّ خَلَافَ الْمَعْلُومِ مَحَالٌ وَقَوْعَهُ . فَالصَّفَاتُ كُلُّهَا عَامَةُ التَّعْلِقِ مِنْ حِيثِ صَالِحَيْةِ وَجُودَهَا وَذُوَّاتِهَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَعْلُومَاتِهَا إِلَى مَا لَا يَتَنَاهِي ، خَاصَّةً التَّعْلِقُ مِنْ حِيثِ نَسْبَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ . وَالْإِرَادَةُ لَا تُخْصِصُ بِالْوَجُودِ إِلَّا حَقْيَةُ مَا عِلْمٌ وَجُودُهُ ، وَالْقَدْرَةُ لَا تَوْقِيقٌ إِلَّا مَا أَرَادَ وَقَوْعَهُ ، وَتَعْلُقَاتُ هَذِهِ الصَّفَاتِ ، إِذَا تَوَافَقَتْ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذُكِرَنَاهُ ؛ حَصْلَ الْوَجُودِ لَا مَحَالَةٌ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ يَحْصُلُ

---

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ٥٥

في الموجد . وإنما يتعدّر تصور هذا المعنى علينا ، لأنّا لم نُجسّس من أنفسنا إيجاداً وإبداعاً ، ولا كانت صفاتنا عامة التعلق<sup>(١)</sup> . من هذا النص ، يتبيّن ، أن جميع الصفات ، متوافقة ، منذ الأزل . وفيما يتعلّق بحدوث العالم ، فإن العلم والإرادة والقدرة ، قد توافقت ، وأحدثت العالم ، في الوقت الذي حدث فيه ، دون حدوث أي حوادث بالذات الإلهية .

وكذلك ، فإنه من المعروف .. أنه لابد أن يكون الفاعل المبدع مُريداً لمحضاته حين فعله لها ، كما قال تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل : ٤٠] . ثم أن .. هذه الإرادة ، هي إرادة أن يفعل ، ومعلوم أن الشيء الذي يريد الفاعل أن يفعله ، لا يكون شيئاً قدّيماً أزلياً ، لم يزل ولا يزال ، بل لا يكون إلا حادثاً بعد أن لم يكن ، وهذا معلوم بضرورة العقل عند عامة العقلاء ، وهو متفق عليه عند نظار الأمم المسلمين وغير المسلمين ، وجمahir الفلاسفة الأولين والآخرين . ولم ينزع في ذلك إلا شرذمة قليلة من المتكلّفة ، بجواز بعضهم أن يكون مفعولاً ممكناً ، وهو قديم أزلي ؟ كابن سينا وأمثاله<sup>(٢)</sup> .

أما فيما يتعلّق بالأمر الثاني ، من دليل الإرادة ، وهو عملية الترجيح في الوجود - يلاحظ أنه قد جرى حوار طويّل بين الغزالى وابن رشد حول هذه النقطة ؛ فإنّا نجد الغزالى ، يقوم بتحليل هذه الفكرة ، والتى يبني التحليل فيها ، على الالتزام بصفة الإرادة ، التي هي تخصيص وجود الأشياء بأوقاتها وأماكنها وكيفياتها . فكما أن لكل شئ صفاته اللاصقة به ، فكذلك للإرادة صفاتها ، التي تميّزها . فالعالم وُجدَ حيث وجد ؛ وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تميّز الشيء عن مثله ، ولو لا أن هذا شأنها ، لوقع الإكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ، ولم يكن بد من مُختصّص يخصّص الشيء عن مثله ، فقول القائل : لم اختصّ الإرادة بأحد

(١) الشهريستاني - نهاية الإقدام - ص ١٠٢

(٢) ابن تيمية - منهاج السنة - ص ٦١ - ٦٣

المثلين؟ كقول القائل : لمّا اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ماهو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفةٍ هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفةٍ هذا شأنها ، بل ذاتها تميّز الشئ عن مثله <sup>(١)</sup> .

ونجد الآمدي ، يذكر هذا المعنى الذي ذكره الغزالى ، مؤكداً على أن لكل شئ صفةٍ تخصه . فـ .. الإرادة على ماوقع عليه الاتفاق ، ليست إلا عبارة عن معنى يخصّص الحادث بزمان حدوثه . فإن قيل : إن نسبةسائر أوقات الحدوث إلى الإرادة على وتيرة واحدة ، فلِمَ خصّصته بالبعض دون البعض ؟ كان معناه ؛ لمّا كانت الإرادة إرادة ؟ ولا يخفى مافيه من الغباوة والحمق والجهالة ... وهذا ما أردنا ذكره في إبطال القول بالقيّدم ، وإثبات سبق العدم <sup>(٢)</sup> .

بناء على مasicق من إيضاحات ، حول أهمية دليل الإرادة ، في إثبات حدوث العالم ، فقد أصبح واضحاً ، أن للإرادة الإلهية حقها في الإختيار الذي يؤدى إلى إحداث العالم في الوقت الذي أرادته وخصّصته ، بحيث لا يكون المراد مساوياً للمريد في الوجود ، فهذا لا يتم إلا إذا كانت العلة صماء ، أو كان الموجب عدم الإرادة ، مثل الشمس وضوؤها أو النار وحرارتها ، أما العلة القاصدة المريدة ، فإن ماهيتها الإختيار فهى : مختار لا موجبة ، ولا ريب في أنه يمتنع صدور شئ عن المختار ، مالم تتعلق إرادته بوجوده ، فيصدر على الوجه الذي أراده من صفة وقت . فيجوز أن تكون الإرادة قد تعلقت بالوجود الأَلَّاْزِلِي ، فيمنع وجوده أَلَّاْزِلاً . ثم أنه لا يحتاج إلى حادث آخر عند الوجود سوى هذا التعلق الأَلَّاْزِلِي بالوجود الأَلَّاْزِلِي <sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٠٢

(٢) الآمدي - غاية المرام في علم الكلام ص ٢٦٥

(٣) الشيخ محمد عبده - شرح العقائد - ص ٦٠

#### رابعاً : دليل الواجب والممکن لإثبات حدوث العالم :

فكرة الواجب والممکن ، هي نفس الفكرة المحورية ، التي تدور حولها هذه الدراسة ، وهي فكرة الزمان . فالواجب هو واجب الوجود بذاته ولذاته أى أنه لم يفتقر إلى شيء آخر لإيجاده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً . لذا ، لا تعلم بداية له في الوجود ، لأن شيئاً لم يكن موجوداً قبله يستفيد منه الوجود ، وهذا هو معنى الأزل . فواجب الوجود ، هو القديم الأزل وحده ، لأنّه لا معنى للقول بأنه واجب الوجود ، إلا أنه يتصل بالوجود الدائم ، الذي لا بداية له ولا نهاية . وهذه صفات لا يتصل بها إلا الله وحده . أما الممکن ، فالمقصود به ، أنه هو المحدث ؟ وهو العالم ، بكل ما فيه من أشياء . فقد كان العالم ، ممکن الوجود ، وممکن عدم ، حيث لم يكن في الأزل شيء ، إلا الله وحده . كما سبق . ولكن العالم حدث ووُجِدَ ؛ وذلك بترجيح الله سبحانه ، جانب الوجود على جانب عدم ، عندما شاعت إرادته وحده . فلم يكن ظهور الممکن ، عملية ضرورية وتم بمجرد وجود الواجب تعالى ؛ لأن الواجب تعالى هنا ليس موجباً بالذات ، بحيث يظهر معلوله بوجوده ، إنما هو ذو قصد وإرادة و اختيار . وإذا كان وجود العالم بالنسبة له تعالى ، مثل عدمه ، فإنه ، إذا خصص أحد المثبتين دون الثاني ، عُلِّم أن الإيجاب الذاتي باطل<sup>(١)</sup> . لأن عملية التخصيص ، عملية إرادية ، وتتنافى مع فكرة الإيجاب الذاتي .

ومن بديهيّة العقل ، أن لا يكون ممکن الوجود ، مثل واجب الوجود ، في أي أمر من الأمور . فإذا كان واجب الوجود ، وجوده من ذاته وليس له بداية ولن تكون له نهاية ، لأن وجود سرمدي ؟ فإن ممکن الوجود ، وجوده ليس من ذاته ، بل مستفاد من غيره ، وهو واجب الوجود لذاته . لذا فإن الممکن له بداية ، وله نهاية ؛ لأن وجوده مرهون بإرادة موجده ؛ لا يوجد موجده ؛ لأن موجده ، هو الذي رجع وجوده على عدمه ، بمشيئته .

---

(١) التهريستاني - نهاية الإقدام - ص ١٧

إذا كان العالم ممكِن الوجود باعتبار ذاته ، والممكِن معناه أنه جائز الوجود وجائز عدم ، فيستوى طرفاً ، أعني الوجود والعدم باعتبار ذاته ؛ فإذا وُجد ، فإنما يوجد باعتبار موجِدِه ، ولو لا موجِدٌ لما استحق إلَّا العدم . فهو إذاً مُستحق الوجود والعدم بالإعتبارين المذكورين ، فكان واجب الوجود سابقاً عليه بالذات والوجود ، إذ لو لاه لما وُجد . ولا يجوز أن يكون وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود جميعاً ... لأن قَبْلَ ومع بالذات والوجود لا يجتمعان في شيء واحد ؛ فهو إذاً متأخر الوجود . ولا يجوز أن يكون مع واجب الوجود بالزمان ، لأنَّه يوجب أن يكون واجب الوجود زمانياً ..... ولا يجوز أن يكون وجوده [أى الممكِن] مع واجب الوجود بالرتبة والفضيلة ، لأن رتبة الواجب بذاته لا تكون كرتبة الواجب بغيره ، وظهر أن جائز الوجود وواجب الوجود لا يكونان معاً بوجه من الوجه واعتبار من الإعتبارات ، وصَحَّ القول ، كان الله ولِم يكن معه شيء<sup>(١)</sup> .

ليس إذاً ، مجرد الوجود السرمدي ، والواجب الوجود ، شرطاً أو ضرورة ، لوجود ممكِن سرمدي الوجود كذلك ؛ وإنَّا لأنَّه يحيى الفرق الذي بينهما ، وأصبحا شيئاً واحداً ؛ وهذا ما يتناهى مع المنطق ، ومع الدين . فواجب الوجود ، هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر كان بعده ، وأوله آخره ، وأخره أوله ؛ أى ليس وجوده زمانياً ، وأما العالم ، فله أول ، ودوماه دوام زمانى ، يتطرق إليه الجواز والعدم ، والقلة والكثرة ، والإستمرار والإقطاع . فلو كان دائم الوجود بدوم الباري ، كان الباري دائم الوجود بدوم العالم ، ولكن الدوامان يعني واحد ؛ فيلزم أن يكون وجود الباري تعالى زمانياً ، أو وجود العالم ذاتياً ، كلا الوجهين باطل<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان المشاهد هو أن الجائز أو الممكِن قابل للفساد والعدم ، فليس ذلك ، إلا لأن ماهيته تقتضي العدم ، وما كانت ماهيته كذلك ، فلا يتحقق له أن يكون أزلي الوجود ، ذلك أنَّ الجائز مُستحق العدم باعتبار ذاته لو لا موجده ، فكان

(١) المصدر السابق - ص ١٨ - ١٩

(٢) المصدر السابق - ص ١٩

مبسوقاً بوجوده [ أى بوجود مجده ] ومبسوقاً بعدم ذاته لولا مجده ، لأن استحقاق وجوده عرضي مأْخوذ من الغير ، واستحقاق عدمه ذاتي مأْخوذ من ذاته ، فهو إذاً مسبوق بوجود واجب ، ومبسوق بعدم جائز فتحقق له أول ، والجمع بين ماله أول وما لا أول له ، محال <sup>(١)</sup> .

ويلفت الشهريستاني النظر ، إلى تحفظ معين ؛ يتعلّق بجاهية العدم السابق على وجود الممكّن ، أو ما يمكن أن يسمى بالعدم الأزلي . فيقول : قول القائل ، وجود عن عدم أو بعد العدم ، أو سبقة العدم ؟ إن كان يعني به أن العدم شيء يتتحقق له سبق وتقدُّم وتأخُر واستمرار وانقطاع ، أو شيء يوجد عنه شيء ، فذلك كله من إيهام الخيال <sup>(٢)</sup> .

ولعل الشهريستاني ، كان يقصد بقوله هذا ، المعتزلة بالدرجة الأولى ؛ لأن الله عندهم ، قد خلق أو أوجد الممكّن ، من أشياء سابقة ، فالأشياء عندهم في حالة الإمكان ، كانت أشياء ، ولها صفة الثبوت . أى أن العدم السابق على الممكّن ، ليس عندما خالصاً . فإذا كان الخلق عند الأشاعرة ، وعند المسلمين جميعهم ، وكافة الأديان ، خلُقاً من العدم ، فإن الخلق عند المعتزلة كان خلُقاً من المعدوم ، وفرق بين العدم والمعدوم ، ... ، وفرق كذلك بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم ؛ لأن الخلق من العدم ، معناه أن مالم يكن ، أصبح كائناً أو موجوداً ( وهذا هو المعنى الحقيقي للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث ) ، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما كان على نحو ما ( أى ما كان له صفة الثبوت منذ القدم ) أصبح كائناً على نحو آخر ( أى انتقل إلى الوجود العيني ) . وهذا الانتقال قد أحاله عند أكثر المعتزلة من كونه « شيئاً » إلى كونه « جسماً » ، فاكتسب الجسمية بعد أن كان مكتسباً للشيئية <sup>(٣)</sup> . وفي هذا تأثير بفكرة أرسطو عن الكمون والظهور .

وهكذا يتبيّن ، أنه قبل وجود الممكّن في الواقع المحقق ، كان هناك عدم ممحض . فلم يكن الممكّن ممكناً ، إلا في علم الله تعالى ، ثم تعقله الإنسان بعد

(١) المصدر السابق - ص ٢٠

(٢) الشهريستاني - نهاية الإقدام - ص ١٧

(٣) د. يحيى هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية . ص ١٥٦

وجوده . فالقسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام ؛ واجب ومستحيل وجائز . فالواجب هو ضروري الوجود ، بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال ، والمستحيل هو ضروري عدم ، بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال ، والجائز ما لا ضروري في وجوده ولا عدمه . العالم بما فيه من الجواهر العقلية والأجسام الحسية والأعراض القافية بها ، قدرناه متناهياً أو غير متناه ، وكذلك لو قدرنا أنه شخص واحد أو أشخاص وأنواع كثيرة ؛ إما أن يكون ضروري الوجود أو ضروري عدم ، وذلك محال ، لأن أجزاءه متغيرة الأحوال عيانا ، وضروري الوجود على كل حال لا يتغير بحال . فوجه تركيب البرهان منه أن نقول : كل متغير أو متكرر فهو ممكן الوجود باعتبار ذاته ، وكل ممكן الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده يأيّد جاد غيره ، فكل متغير أو متكرر ، فوجوده يأيّد جاد غيره <sup>(١)</sup> . وما كان وجوده يأيّد جاد غيره ، لا يصح أن يكون أزليا .

وينتهي القول ، فيما يتعلق بالممكן والواجب ، إلى رأى خاص في الممكן ، يؤدى أيضاً ، إلى إثبات حدوثه ، منطقياً . فحيث أن الممكן ، مُتَّصِّفُ في كل جزء من أجزاء مالا ينتهي [ حيث كان في علم الله تعالى ] بأن يكون بحيث لا يجب له الوجود ، ولا يمتنع لذاته ، بل يمكن أن يكون له في جزء ما من الزمان [ أي يكون له الوجود ] ، وإن كان الجزء مستقبلاً ، لا أنه في كل جزء ، له إمكان أو يوجد فيه ، كما لا يخفى على من له أدنى نظر <sup>(٢)</sup> .

ومعنى هذا ، أن الممكן ، جائز أن يكون له الوجود ، في جزء ما من أجزاء الوجود التي توجد في المستقبل ، وهذا الجزء من الزمان ، يكون في المستقبل وليس في القيمة . وذلك لأنه ليس واجب الوجود ، في أي جزء من أجزاء مالا ينتهي ؟ فهذا الوجوب ، لا يكون إلا لواجب الوجود وحده ؛ أما ممكناً الوجود فلا ينطبق عليه ذلك . وهذا هو الفرق الأساسي ، بين الواجب الوجود ، والممكناً الوجود .

(١) الشهريستاني - نهاية الإقدام - ص ١٥

(٢) الشيخ محمد عبد - شرح العقائد - ص ٥٨

وفكرة قدم الممکن ، بقدم الإمكان ، - مثل فكرة قدم الشیء بقدم عدمه - قد دار حولها الكثيرون ؛ میمَنْ أرادوا إثبات قدم العالم ، وخاصة ابن سينا . إلا أنه من الواضح ، أن قدم الإمكان لا يستدعي قدم الممکن ، لأن فكرة الإمكان ، أمر عقلی ، لا ارتباط بينه وبين الواقع . لذا فإنه من هذه الجهة ، يمكن القول : أنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزليا<sup>(١)</sup> .

وذلك ، لأنه - كما تبين من قبل - لا يمكن المساواة ، بين الواجب والممکن في الوجود الأزلی ، ولا في أي شئ .

\* \* \*

---

(١) الرازى - المحصل - ص ٨٨

### خامساً : إثبات حدوث العالم عن طريق إثبات حدوث النفس :

أثبت الشهريستاني ، حدوث العالم ، بطريقة غير مألوفة ، وهي طريقة إثبات حدوث النفس وتناهي أعدادها .

وقد أثبت ذلك ، من جانب واقعى ؛ وهو أن النفوس موجودة بالفعل ، وكل موجود بالفعل ، يمكن حصره وعدده ، إنما يستحيل إثبات أعداد موجودة غير متناهية ، فإن كل موجود محدود فهو محدود <sup>(١)</sup> . فهو يمنع عدم التناهى عن النفوس ، لأنها موجودة بالفعل . وذلك لأن مالاً يتناهى لا يوجد ولا يتحقق بالفعل ، والنفوس موجودة بالفعل ، فهي إذا ليست لا متناهية ، فتكون متناهية ، وكل متناهٍ محدث .

وبعد أن أثبت الشهريستاني ، تناهى النفوس - في شرح مطول ، وهو ما أمكن عرض الجزء السابق منه ، تحقق [عنه] بطلان النفوس الغير متناهية ، وكانت كل نفس متعلقة بيدهن ، تتحقق بطلان الأبدان الغير متناهية . ثم إذا تناهت الأبدان والنفوس الإنسانية تناهت الامتراجات العنصرية ، فتناهت الحركات الدورية السماوية ، فتناهت التحرّكات العلوية ؟ فتناهت الحركات الروحية ، فتناهى العالم بأسره ، فكان له أول منه ابتدأ . فأما تقدير عدم عليه يمكن أن يكون قبله ، فهو تقدير خيالي ، كتقدير خلاء وراء العالم يمكن أن يكون فيه . فالخلاء بالنسبة إلى العالم مكاناً كالعدم بالنسبة إليه زماناً . وتقدير بيتونة وراء العالم غير متناهية كتقدير أزمنة قبل العالم غير متناهية <sup>(٢)</sup> .

ويستمر الشهريستاني ، في المقارنة بين وجود خلاء وراء العالم وبين وجود زمان قبل العالم ، فيتطرق إلى أسئلة ، قد تجول في خاطر البعض فيقول : لو سأله سائل هل يمكن تقدير عالم آخر إلى مالاً يتناهى ؟ كان السؤال محلاً . كذلك لو سأله هذا ، هل يمكن تقدير هذا العالم أو عالم آخر قبله بزمان ، وقبل ذلك القبل بزمان

(١) الشهريستاني - نهاية الإقدام - ص ٥٢

(٢) المرجع السابق - ص ٥٣

إلى مالا ينتهي ، كان السؤال أيضا محالا . فليس قبل العالم إلا موجوده ومبدعه ، قبلية الإيجاد والإبداع ، لا قبلية الإيجاب بالذات ، ولا قبلية الزمان ، وليس فوق العالم ، إلا مبدعه ، فوقية الإبداع والتصرف ، لا فوقية الذات ، ولا فوقية المكان <sup>(١)</sup> .

وقد انتقد ابن رشد ؛ ابن سينا ، عندما قال بحدوث النفس ونزوتها من العقل الفعال - كما سبق بيانه . لأن ذلك يؤدي إلى القول بحدوث كل شيء . وابن رشد في هذا المجال ، يتابع أرسطو ، الذي يقول بقدم العالم .

إلا أنها نجد الإيجي ، يقول : والحكماء قد اختلفوا في حدوثها [ أي النفس ] فقال به أرسطو ومن تبعه ، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها <sup>(٢)</sup> .

ويتفق مع رأى الإيجي ، في قوله ، بحدوث النفس عند أرسطو ؛ ما ذكر في معرض التحدث عن مسألة أصل العقل الخالد عند أرسطو ، الذي هو النفس الناطقة . « ونحن نجد عند أرسطو قولًا فيها ، متفقاً مع رأيه في مبادئ العقل للمادة ، وسموه عليها ، وإن كان يعوزه بعض البيان . هذا القول هو : « أما العقل فيلوح تماماً أنه يأتي فيما وهو حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد <sup>(٣)</sup> ... ولستنا نستطيع أن نقول أن النفس الناطقة مخلوقة [ عند أرسطو ] ، فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق <sup>(٤)</sup> .

ولكن مع هذا ، فقد اجتمع الأشاعرة ، والمتكلمون ، على أن النفس الناطقة حادثة . وهذا ما اتفق عليه المسلمون ، إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته <sup>(٥)</sup> ؛ وما عداه ، فهو حادث .

\* \* \*

(١) المرجع السابق - ص ٥٣

(٢) الإيجي - المواقف - ص ٥٦٠

(٣) ويذكر أرسطو في مكان آخر ، « أن العقل الفعال يأتي من خارج ويحمل في الجنين » .

(٤) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٦٧

(٥) الإيجي - المواقف - ص ٥٦٠

## سادساً : الصفات وصلتها بالخلق

لقد تكرر في الأجزاء السابقة من هذه الدراسة ، الكثير مما يتعلق بالصفات ، ذلك لما لها من صلة وثيقة بعملية الخلق والإحداث . ومن المعروف ، أنه قد حدث خلاف كبير ، بين الأشاعرة والمعزلة ، حول الصفات . ولعله من المفيد ، في هذا المجال ، ذكر شيء عن ذلك . فالمغزلة قد غالوا مغالاة شديدة ، في توحيد الله ، إلى درجة أنهم نفوا الصفات الإلهية ، خشية أن تعتبر ، أشياء أخرى قائمة تشارك الله سبحانه في الألوهية . لذا فإنهم لم يفرقوا بين الذات والصفات ، فقالوا أن الصفات هي عين الذات .

أما الأشاعرة ، فإنهم يثبتون الصفات الإلهية ، ويقولون أن الصفات قائمة بالذات ، أي أنها ليست هي عين الذات ولا هي غير الذات . إلا أن الأشاعرة من جانب آخر ؛ قد قسموا الصفات إلى قسمين :

صفات الذات ؛ وصفات الأفعال . الأولى أزليّة ، والثانية محدثة . ولعل هذا التقسيم ، قد نتج ، من حرص الأشاعرة الشديد كذلك ، على عدم المساس بصفة الأزليّة الإلهية . فلعلهم يكونوا قد اعتقدوا أن صفات الإحداث والخلق ، لو كانت أزليّة ، لتنج عن ذلك قيود العالم أو قدم المخلوقات ، كما ادعى ذلك بعض الفلاسفة .

### ١ - الصفات بين الأشاعرة والمعزلة :

من المعروف أن التوحيد ، هو الأصل الأول ، من أصول المعزلة ، إلا أن مغالاتهم في ذلك ، قد أدّت ، إلى سلب الصفات عن الله تعالى .

ولعلهم قد ذهبوا إلى ذلك ، حتى لا يشار أدنى شك نحو الوحدة الحالصة للذات الإلهية ؛ ولكنهم تفخموا القول بأن الله كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا . قالوا لأنّه لا يجوز أن يكون في القدّم واصف لنفسه - لاعتقادهم خلُقَ كلامه - ولا يجوز أن يكون معه في القدّم واصف له مُخِيرَ عِمَّا هو عليه . فوجب أنه لا صفة له سبحانه قبل أن يخلُقَ خلقه ، وأن الخلق هم الذين يجعلون الله الأسماء والصفات ، لأنّهم هم الحالقون لأقوالهم ، التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه ، ..... وأن الله سبحانه كان قبل خلق كلّ منْ كُلُّه وأمَرَه ونهاه ، بلا اسم ولا صفة ، فلما أوجَدَ العباد خلقوا له الأسماء والصفات ، تعالى

عن ذلك <sup>(١)</sup> . وهذا ما يتفق مع مذهب المعتزلة ، في خلق الإنسان - ليس لأقواله فقط ، بل لأفعاله أيضاً .

ولم يقتصر مغالاة المعتزلة ، على الوحدانية فقط ، بل امتدت المغالاة إلى القدّم أو الأزلية . فالذى يعم طائفة المعتزلة من الإعتقد ؛ القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته . ونفوا الصفات القدّمية أصلاً ، فقالوا هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حتى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قدّمية ، ومعان قائمة به [ كما قال الأشاعرة ] ، لأنّه لو شاركته الصفات في القدر ، الذي هو أخص الوصف ، لشاركته في الإلهية <sup>(٢)</sup> .

ومعنى ذلك ، كما قال أبو الهذيل العلاف ، أنّه ( = الله ) عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو . وكذلك قال في سمعه وبصره وقده وعزته وعظمته وجلاله وكبرياته وفي سائر صفاته لذاته . وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أنّ له صفات قائمة بذاته قدّمية مع ذاته ، حتى يكون واحداً بسيطاً ، لا يشاركه في القدر شيء ، حتى ولا صفاته <sup>(٣)</sup> .

فالمعتزلة إذاً ، قد أدمجو الصفات في الذات ، فجعلوها هي عين الذات . فالله هو العلم ، والله هو القدرة ، والله هو الإرادة .. الخ . وما دامت كل هذه الأشياء متساوية ، ولا فرق بينها ، فأى منها يساوى الآخر . فالعلم هو الإرادة ، والقدرة هي العلم ... إلخ ، وكأنهم يقولون أنه عالم بذاته ، بصير بذاته ، متكلّم بذاته <sup>(٤)</sup> .

وقد ناقض الأشعري ، منذ البداية ، المعتزلة ، في آرائهم هذه ، في الصفات فيقول :

قال رئيس من رؤسائهم - وهو أبو الهذيل العلاف - أنّ علم الله هو الله

(١) الباقلاني - التمهيد - ط بيروت - ص ٢١٧

(٢) البير نصري - أهم الفرق الإسلامية - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - سنة ١٩٦١ - ص ٢٨

(٣) د. عبد الرحمن بدوى - مذاهب المسلمين - القاهرة . مكتبة نشر الثقافة الإسلامية - سنة

١٩٤٠ - ج ١ - ص ١٤٩

(٤) دائرة المعارف الإسلامية - ج ٣ - ص ٤٣٤ - مادة الله .

فجعل الله عز وجل علما . وأليزمَ فقيل له : إذا قلت أن علم الله هو الله فقل ياعلم الله أغر لى وارحمنى ، فأى ذلك ، فلزمـه المناقضة <sup>(١)</sup>

وقد عبر الباقلانى - وهو من أهم زعماء الأشاعرة ؛ عن رأى إجماع الأمة ، عند رده على آراء المعتزلة السابقة ، فقال : الله تعالى أسماء وصفات قبل أن يخلق خلقه . ولو كانت أسماء الله وصفاته ، هي أقوال عباده وتسميتهم وأوصافهم له ، لكان الله تعالى قبل خلقه لعباده وخلق كلامهم ، غير مسمى ولا موصوف ولا ذى اسم . وفي منع الأمة لذلك ، دليل على أن الوصف والتسمية ، غير الإسم والصفة التي يكون الموصوف المسمى بها مسمى موصوفا <sup>(٢)</sup> .

وقد إنهم ابن الرواندى فى كتابه ، « فضيحة المعتزلة » ، أبي الهذيل العلاف ، باتهامات أكثر شدة ؛ فقال : كان (أى أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله ، وأن قدرته هي هو . ثم قال (أى ابن الرواندى ردًا على أبي الهذيل) : فكأن الله على قياس مذهبـه ، علم وقدرة ، إذ كان هو العلم والقدرة ، ثم قال : (أى ابن الرواندى) : وما علمت أن أحدا من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله <sup>(٣)</sup> . رغم أن ابن الرواندى ، كانت له شطحـات فكرية ، لا تتفق مع الدين - كما هو معروف . وإذا كان هذا هو رأى المعتزلة في الصفات ، فإن رأى الأشاعرة يختلف اختلافا يئساً عن ذلك ؛ سواء من جهة اتصال الصفات بالذات أو من جهة قدم الصفات مع الذات أو حدوثها .

ورأى الأشاعرة ، يقوم أساسا ، على أن الصفات ليست هي عين الذات ، كما يقول المعتزلة ، وكذلك ليست غير الذات ، كما قال السلف ؛ ولكنها قائمة بالذات . إذ لا يتصور أن يكون الذات حيا بغير حياة ، أو عالما بغير علم ، أو قادرـا بغير قدرة ، أو مريدا بغير إرادة . بل الله عالم بعلم وقدرـة وحيـة ، ومريـد بإرـادة . وذلك لأنـ من قال أنه عالم ولا علمـ كان منافقـا ، وكذلك القول في القدرة والقادر ، والحياة والحي ... الخ <sup>(٤)</sup> .

(١) أبو الحسن الأشعري - الإبانـه - المطبعة السلفـية وبمكتـبـتها بالقـاهرـة - سـنة ١٣٨٥ هـ - ص ٤٦

(٢) الـ باقلانـى - التـمهـيد - ط ١ بـيرـوت - ص ٢٢٠

(٣) عن : د. عبد الرحمن بدوى - مذهبـ المسلمين - ص ١٥٠

(٤) المرجـع السابـق - ص ٥٤٥

ولكن المعتلة والفلسفه ، قد اتهموا الأشاعرة ، بأنهم يجعلون مع الله سبحانه ، شركاء في القدم ، وهي الصفات . هذا على حين يميز الأشاعرة من قبيلهم ، الكثيرون الحق للصفات منذ أن أخبرنا بها القرآن ، غير أنهم يجزمون بأن هذا الكثيرون لا يمكن أن يُعرض الوحدانية الإلهية الكاملة للظنون <sup>(١)</sup> .

فرغم توسط الأشاعرة في الرأي ، بين أن تكون الصفات هي عين الذات ، أو غير الذات ؛ وقولهم أنها قائمة بالذات ؛ فقد وجّه إليهم الإنقادات ، فيما ذهبوا إليه من رأي ؛ حيث قيل أن هذا الرأي واضح التناقض . لأن الصفات القائمة بالذات ، لا يعقل أن تكون في نفس الوقت لا هي الذات ولا هي غير الذات <sup>(٢)</sup> . إذ كيف تكون الصفات ليست هي عين الذات ، وفي نفس الوقت ليست هي غير الذات ؟ ثم كيف تكون قائمة بالذات ، وفي نفس الوقت لا تكون هي الذات ؟ فهل يعني أنها قائمة بالذات ؛ أن قيامها هذا من ذاتها ، أم أنه قيام داخل الذات ؟ .

ومن أجل ذلك ، فقد وجد بعض الأشاعرة المتأخرین ، حلّا لهذه المشكلة ، مؤدّاه ؛ أن : « الحال » قائمة بشيء موجود ، ولكنها ذاتها لا توصف وجودا ولا عدما ، وعلى هذا النحو فهمت العلاقة الإلهية بين الذات والصفات <sup>(٣)</sup> .

لكن ! مع هذا ؛ ألم يكن من الأفضل أن يقال : أن الله سبحانه وتعالى ، واحد متكامل بصفاته ، قديم بذاته وكل صفاتـه ؟ حيث لا يمكن التفرقة بين ذاته سبحانه ، وبين صفاتـه ، فالكل متلازم .... ؟

لذا فإنه ليس من المقبول ؛ القول بأن الذات هي عين الصفات ؛ ولا القول بأن الصفات ، أجزاء من الذات ، وذلك لأن ذاته سبحانه واحدة ، لا يمكن أن يكون فيها أجزاء ولا أقسام .

أما ما يمكن قوله ، هو أنه من كل الصفات تُعرف الذات . فالله سبحانه

(١) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله - ج ٤ - ص ٢٣٤

(٢) عبد فراج - معالم الفكر الفلسفى - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط ١٣٨٩ هـ - ٦٣ م - ص ١٩٦٩

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - ص ٣٢٤ - مادة الله .

حي ، قادر ، مريد ، عليم ، حكيم ... الخ . كل هذه الصفات تكون مجتمعة بالذات في آن واحد .

إذ ، ليس من المقبول ، القول بأن الصفات هي عين الذات ، كما قال المعتزلة ، لأن هذا يؤدي إلى اختلاط وعدم تبادل ؛ ولا كما قال الأشاعرة ، من أن الصفات هي غير الذات ، لأن هذا يوحي ، بأنها شيء آخر مختلف عن الذات ؛ ولا القول بأن الصفات قائمة بالذات ، لأن هذا يوحي بالتجزؤ في الذات الإلهية الواحدة . لكن من المستحسن القول ؛ بأن الصفات متعلقة بالذات ، أو مجتمعة في الذات ، ولا تنفصل عنها . فعندما نذكر الله تعالى ، فإننا نذكره كذات وصفات معا ، أو كذات تضم كل الصفات الإلهية . وبناء على هذا ، فإن الله تعالى ، هو المتصف بالقديم وحده ، بذاته وصفاته . وعندما نقول ، أن الله قديم ، فإن ذلك يعني تلقائيا ، قدّم صفاتـه ، لأنها مُتضمنة في الذات ، أو متعلقة بها ، أو موجودة فيها . وإذا ما ضرب مثل تشبيهـي بالإنسان المخلوق - تعالى الله عن ضرب الأمثال أو التشبيهـات علـوا كـبيرا - فنجد أن شخصـية الإنسان أو ذاتـه أو كـيانـه لا يتـحدـد إلاـ بما فيـه من كلـ الصـفـاتـ ، علمـهـ ، قدرـتهـ ، إرادـتهـ ، كلامـهـ .. الخ . فـمن تلكـ الصـفـاتـ تتـكونـ الذـاتـ أو الشـخصـيـةـ الإنسـانـيـةـ . إذـ لا يمكنـ أن يـطلقـ علىـ الذـاتـ ، ذاتـ ، إلاـ بماـ تـضـمنـهـ منـ صـفـاتـ .

ولعلـ هذاـ هوـ ماـ جاءـ فيـ آراءـ بعضـ زـعمـاءـ الأـشـاعـرـةـ الـمـتأـخـرـينـ ؛ـ فـنـجـدـ فـخرـ الدـينـ الرـازـىـ ،ـ يـقـولـ فـيـ ذـلـكـ مـحـلـلاـ :

هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم ، لاشك أنها أمور غير قائمة بأنفسها ، بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها ، تكون هذه المفهومات صفات لها ، فإنه يمتنع وجودها [أى الصفات] . إذا ثبت ذلك فنقول أنها مفتقرة إلى الغير ، فتكون ممكنة لذواتها ، فلا بد لها من مؤثر ، ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى ، فتكون تلك الذات المخصوصة ، موجبة لهذه النسب والإضافات [التي هي الصفات] . ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها [أى للصفات] ابتداء ، ولا يمنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقة

أو إضافية . ثم أن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات . وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضائق <sup>(١)</sup> .

## ٢ - تقسيم الصفات عند الأشاعرة :

قسم الأشاعرة ، الصفات ، إلى قسمين ؛ صفات ذات ؛ وصفات أفعال . الأولى أزلية ، والثانية حادثة . يقول الأشاعرة ؛ إن صفات الذات أزلية أبدية ، لا تفارق الذات الإلهية ؛ ثابتة لا تتغير ولا تحدث . وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته <sup>(٢)</sup> . أما القسم الثاني ؛ فهى محدثات ومن صفات أفعاله <sup>(٣)</sup> . وهى نحو قوله تعالى «أنى خالق ورازق وعادل ومحسن ومتفضل وما جرى مجرد ذلك» <sup>(٤)</sup> .

وقد تحدث الأشاعرة ، عن صفات الذات الأزلية ، فقال الباقلانى : صفات ذاته هى التى لم يزلا موصوفا بها . وهى الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه واليدان والعيان والغضب والرضا وهما الإرادة على ما وصفناه ، وهى الرحمة والسلطان والولاية والعداوة والإيثار والمشيئة وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات <sup>(٥)</sup> . ويعتبر هذا حصرًا لصفات الذات عند الأشاعرة .

ولعل مادعا ، الأشاعرة إلى تقسيم الصفات ، إلى صفات ذات ، وصفات أفعال ؛ أو صفات أزلية ، وصفات محدثة ؛ هو مذهبهم فى التوسط أيضا . فلعلهم توسعوا بين رأى أهل السلف ، القائل بأن جميع الصفات قديمة أزلية ، وبين رأى نفاة الصفات من المعتزلة ، الذين قالوا بأن الصفات جميعها محدثة .

فعندما رأى أبو الحسن الأشعري ، أن جماعة كبيرة من السلف يثبتون لله صفات أزلية ، سواء للذات أو صفات أفعال ، فيثبتون له جلالا وإكراما وجودا وغير ذلك ؛ على أنها صفات أزلية ، بينما تنفي المعتزلة الأزلية نفيا باتاً قاطعا ،

(١) فخر الدين الرازي - معلم أصول الدين - ص ٤٩ - ٥٠

(٢) الباقلانى - التمهيد - طبعة بيروت - المكتبة الشرقية - سنة ١٩٥٧ - ، ص ٢١٣

(٣) ، (٤) المصدر السابق - ص ٢١٥

(٥) المصدر السابق . ص ٣٦٣

فتوسّط هو وفّرق بين صفات الذات وصفات الأفعال ، فال الأولى عنده أزلية والأخرى ليست كذلك<sup>(١)</sup> .

ولكن الذي ينظر إلى هذا التقسيم ، يجد أنه غير مألف عقلياً أو دينياً ؛ مهما كانت الأسباب التي أدت إلى القول به . فالله سبحانه ، حينما وصف ذاته المقدسة بهذه الصفات - صفات الأفعال مثل الخالق البارئ المصور ، ذو الجلال والإكرام ... الخ ؛ فإن هذا الكلام الإلهي ، الذي وصف الله به ذاته المقدسة ، هو كلام قديم أزلى باتفاق الأشاعرة وأهل السنة في ذلك . فكيف يصف الله سبحانه ذاته بصفات منذ الأزل ، ثم تحدث هذه الصفات ، بعد ذلك ؟ لاشك أن في ذلك تناقض واضح . إن الكلام القائم بنفسه [ تعالى ] قديم وكذا جميع صفاتاته ، إذ يستحيل أن يكون ممراً للحوادث داخلة في التغيير ، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجبر للذات فلا تعتريه التغييرات ولا تحمله الحوادث . بل لم يزلي في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات ، ولا يزال في أبده كذلك مُنزلاً عن تغيير الحالات ؛ لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث<sup>(٢)</sup> .

وقد ذكر ، أن الشهيرستاني ، قد حاول حل هذه المشكلة بطريقة أخرى ، مُتّخذًا من صفة الإرادة ، مثلاً لذلك ؛ فقسمها إلى قسمين ، أو وجهين : صفة ذات وصفة فعل ، فأما صفة الذات ، فهو عز وجل لم يزل مريداً لجميع أفعاله ... وأما صفة الفعل في حال إحداثه ، فهي خلق له<sup>(٣)</sup> . وهذا أيضاً حل غير واضح أو يمكن اعتباره ، انشطاراً للصفة الواحدة . وهذا لا يتفق مع المنطق ، ولا مع قدسيّة الذات الإلهية .

واعتراضًا على رأى الأشاعرة ، في هذا الأمر ، قام أحد المفكرين الإسلاميين وهو أبو البركات ، بتحليل هذه المشكلة ؛ وبنى تحليله ، على أساس التفرقة بين عملية التكوين ، وبين الشيء المكون ، أو بين الفعل أو الخلق ، وبين المفعول أو المخلوق . فالتكوين صفة من صفاته تعالى ، التي هي الخلق ، وهي صفة أزلية ،

(١) يوسف الباجا - فلسفة المتكلمين - القاهرة - مطبعة شبرا الفنية - سنة ١٩٤٥ - ص ٣٦

(٢) الغزالى - إحياء علوم الدين - ج ١ - كتاب قواعد العقائد . ص ١٧٨

(٣) يوسف كرم ، مراد وهب - المعجم الفلسفى - ط ٢ - سنة ١٩٧١ - ص ٢٥

ولكن المكوّن - وهو العالم - مُحدث . وقد قارن ذلك بصفة الإرادة ، فالإرادة قديمة - أي إرادة إحداث العالم - ولكنها أحذثت العالم ، بحيث لم يكن قدّيما<sup>(١)</sup> . ثم بناء على هذا ، فإنه يجب أن .. لا يقال أن قَدَم التكوين يقتضي قدم المكوّن ؛ إذ التكوين ولا مكوّن كالضرب ولا مضروب ، لأن ما تعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة ، إذ المحدث ما يتعلّق حدوثه بغيره ، والقديم مالا يتعلّق وجوده بغيره . على أن التكوين في الأزل لم يكن يتكون العالم به في الأزل ، بل ليكُون وقت وجوده وتكوينه باقًّا ، فيتعلّق وجود كل موجود بتكوينه الأزلي الأبدى ، بخلاف الضرب لأنّه عَرَض ، فلا يتصوّر بقائه إلى وقت وجود المضروب . ثم نقول لهم [أى للأشاعرة والمعزلة] ؛ هل تعلّق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا ؟ فإن قالوا لا ، عطّلوه ، وإن قالوا نعم ، قلنا فما تعلّق به أزلي أم حادث ؟ فإن قالوا حادث فهو من العالم ، وكان تعلّق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى ، وفيه تعطيله . وإن قالوا أزلي ، قلنا هل اقتضي ذلك أزليّة العالم أم لا ، فإن قالوا نعم فقد كفروا ، وإن قالوا لا بطلت شبّهتهم . على أن عند الأشعري ، تعلّق وجود العالم بخطاب كن فكان تكوينا ، وهو أزلي ، فيكون مناقضا<sup>(٢)</sup> . وذلك على أساس أنّ الأشعري والأشاعرة ، يقولون بقدم كلام الله تعالى ، فهل يعني ذلك ، تكوين العالم منذ الأزل ؟ .. أم ماذا .. !؟

وقد قدم أحد زعماء الأشاعرة المتأخرين ، وهو الإمام فخر الدين الرازي ، رأياً مقبولاً ، في هذا المجال . فقال مُحَلِّلاً : إنّ علم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول . ألا ترى أنه في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى ، فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول ؛ لزم الحكم بكون الله تعالى حادثاً ، وهذا مُحال . إذا ثبت هذا ، فنقول : هذه الصفات التي عرفناها ، وجوب الإقرار بها فأما إثبات الحصر ، فلم يدل عليه دليل ، فوجب التوقف فيه . وصفة الجلال ونوعت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر<sup>(٣)</sup> .

(١) عن : أبو البركات - عقيدة أبي البركات - عمدة أهل السنة والجماعة - لندن - سنة

١٩٤٣ - ص ٩

(٢) المرجع السابق - ص ١١

(٣) فخر الدين الرازي - معالم أصول الدين - ص ٥٩

ويعتبر هذا ، ردا على المعتزلة ، الذين قالوا بحدوث جميع الصفات ، تساوها مع حدوث العالم ؛ كما يعتبر تصحيحا لرأى الأشاعرة ، في القول بحدوث صفات الأفعال ، توافقا مع حدوث العالم . أما اختلافهم عن المعتزلة فهو في قولهم ، يقدّم صفات الذات ، رغم عدم وجود من يقوم بالوصف من المخلوقات .

وهكذا نجد ، أن هذه التفرقة بين صفات المعانى ، أو صفات الذات ، وبين صفات الفعل ؛ شيء يدعى إلى الشك ، إيمانيا وعقليا . فجميع الصفات ، يجب أن تكون مكتملة ، في ذاته تعالى منذ الأزل ، وإلى الأبد . فمثلا : صفة الخلق ؟ ألا يجوز أن تطلق على الله ، قبل أن يخلق .. ! أليس الله ، هو الخالق البارئ المصور ، منذ الأزل ؟ ألا يمكن أن تكون الصفة موجودة ولا يتحقق تأثيرها إلا فيما بعد ؟ فمثلا .. إننا نطلق على الإنسان ، اسم ، حيوان ضاحك ، لتمييزه عن باقى أنواع الحيوان ، على اعتبار أن الضاحك صفة من الصفات التي يختص بها الإنسان . فهل معنى ذلك ، أنه ضاحك منذ ولادته ، أم أن معناه ، أنه يمكن أن يضحك في أي وقت من الأوقات ، بعد ولادته ؟ ... فكذلك صفة الخلق ، موجودة ضمن الصفات الإلهية الأزلية ، إلا أنها لا تخلق ، إلا إذا أرادت مشيئة الله تعالى ...

### ٣ - صفات القدرة والإرادة والعلم وصلتها بالخلق والإحداث :

إذا كانت هذه الدراسة قد تناولت في الجزء السابق من الصفات ، مدى صحة القول بأزليتها أو حدوثها ، فإنه من الضروري ، أن تتناول أيضا ، الصيارة أو العلاقة ، بين الصفات ، والخلق أو الإحداث . وخاصة الصفات التي تتعلق بذلك ، وهى صفات القدرة ، والإرادة ، والعلم . فهذه الصفات الثلاث ، هي التي تتوافق لإتمام عملية الخلق .

فعلم الله تعالى ، أزلی . وهذا يعني أنه تعالى ، علیم بكل ما سيكون وعلى أي وجه سيكون ، قبل أن يكون ، ويدخل في ذلك ، الإحكام والإتقان في عملية الخلق ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [سورة السجدة - ٢٧] أو عملية إخراج العالم من العدم ، أو من اللاشيء أو من الممکن ، إلى الوجود والتعيين . كل هذه الكيفيات ، في علم الله الأزلی المحيط .

والإرادة تُخصّص ، وجود الأشياء ، بأزمانها وأماكنها ، وهي التي خصّصت وجود العالم ، بعد أن لم يكن ، وهي التي تنفي الضرورة أو الإلزام ، وهي حرفة حرية مطلقة ، وكيف لا تكون حرفة وهي إرادة الله تعالى ؟

أما صفة القدرة ؛ فهي التي تمثل في القوة ، والجبروت ، والسيطرة ﴿إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَوِيرٌ﴾ . وقدرته تعالى ، هي التي أوجدت العالم ، بعد أن لم يكن موجودا ، أي أوجدته من العدم ، وهي التي تُمْسِكُ به من أن يزول ، كما أنها هي التي تُحْدِثُ التغييرات المستمرة في العالم .

فمعنى خلق الله تعالى للعالم ، أو لأى شيء فيه ، هو أن هذا العالم أو هذا الشئ يكون موجودا في علمه منذ الأزل .

وعندما تريد إراداته سبحانه إيجاد هذا العالم أو هذا الشئ ؛ فإن القدرة تُتحقّق هذا الشئ ، وتبديعه وتجعله واقعيا موجودا ؛ بعد أن لم يكن موجودا . ويكون عرض ذلك تفصيلاً ، في النقاط التالية :

### أ - صفة العلم وصلتها بالخلق أو الحدوث :

العلم الإلهي ، يختلف عن العلم الإنساني ؛ فالعلم الإنساني محدث ؛ ليس فقط بسبب حدوث الإنسان ، ولكن أيضاً بسبب حدوث المعرفة ، التي يكتسبها الإنسان ، عن طريق حدوث الأحداث أمامه أو في وجوده . وباختصار ، فإن العلم الإنساني ، هو نتيجة وجود الأشياء في العالم ، فإذا لم يكن هناك أشياء أو أحداث في العالم ، وكان الإنسان وحده ، فإنه لا يستطيع معرفة أي شيء ، أو العلم بأى شيء . أما العلم الإلهي فإنه أزلٍ ، ومحيط بكل شيء . فالله تعالى ، له العلم بكل شيء ، ظاهر أو مختفى ، سواء في السماء أو الأرض ... حوادث الماضي والمستقبل ، علمها عنده <sup>(١)</sup> ، تعالى .

والعلم الإلهي ، سبب وجود الأشياء ، فما لم يكن في علمه تعالى ، لا يمكن أن يتحقق في الوجود . ولكن ليس معنى هذا ، أن كل مافي علم الله تعالى ،

ضروري التحقق والواقع ؛ لأنه لا يقع بالفعل ، إلا ماتقرّرُه إرادته وحده فقط . إن علم الله الأزلى ، ليس شرطا في أن تكون الأشياء أو العالم أزليا ، كما قال ابن رشد في أحد التبريرات على قدم العالم . فهذا كان من الممكن أن يتم إذا لم تكن صفة الإرادة موجودة ، ففي هذه الحالة ، يفيض ما في علم الله تعالى فيضا ضروريا . وهذا مرفوض ، لوجود صفة الإرادة .

إن الله تعالى : لم يزل عالما بذاته وصفاته ، وبما يحدث من مخلوقاته ، ومهما حدثت المخلوقات ، لم يحدث له علم بها ، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلى ، إذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ومادام ذلك علم تقدير حتى طلعت الشمس ، لكن قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم من غير علم آخر ؛ فهكذا ينبغي أن يفهم قدّم علم الله تعالى <sup>(١)</sup> . ومن هنا كان القول بأن : علمه سرمدي ، ليس تالي لوجوده <sup>(٢)</sup> .

وصفة العلم ، عند الأشاعرة ، مثل باقي صفات الذات ، فهي صفة أزلية قائمة بالذات ، ليست هي هو ، وليس لها لا هو ، فهو سبحانه عالم بعلم ، ليس هو ذاته ، وليس هو غير ذاته ، ولكنه علم قائم بذاته تعالى . والعلم الإلهي ، ليس له صلة بترجيح الوجود ، بل أنه يتعلق بال موجودات كما هي متساوية ، فهو لا يجعل أحد الممكين مرجحاً على الآخر ؛ بل يعقل الممكين ويعقل تساويهما ، والله تعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك ، وقبل ذلك كان متساويا له في الإمكان ، لأن هذه الإمكانات متساوية ، فَمِنْ الْعِلْمِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهَا كَمَا هِيَ عَلَيْهِ ، فَإِنْ افْتَضَتْ صَفَةُ الْإِرَادَةِ وَقَوْعَهُ فِي وَقْتٍ مُعِينٍ ، تَعْلُقُ الْعِلْمُ بِتَعْيِينٍ وَجَوْدَهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ، لِعَلَّةٍ تَعْلُقُ الْإِرَادَةُ بِهِ ، فَتَكُونُ الْإِرَادَةُ لِتَعْيِينِ عَلَّةٍ ، وَيَكُونُ الْعِلْمُ مُتَعَلِّقاً بِهِ تَابِعاً غَيْرَ مُؤْثِرٍ فِيهِ ، وَلَوْ جَازَ أَنْ يَكْتُفِي بِالْعِلْمِ عَنِ الْإِرَادَةِ لَا كَتُفِيَ بِهِ عَنِ الْقُدرَةِ ، بَلْ كَانَ ذَلِكَ يَكْفِي فِي وَجْهِ أَفْعَالِنَا حَتَّى لَا تَخْتَاجَ إِلَى الْإِرَادَةِ ، إِذْ يَتَرَجَّحُ أَحَدُ الْجَانِبَيْنِ بِتَعْلُقِ عِلْمِ اللَّهِ بِهِ ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ <sup>(٣)</sup> .

(١) الغزالى - إحياء علوم الدين - ج ١ - كتاب قواعد العقائد - ص ١٩١

Dictionary of Islam God, P. 147.

(٢)

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله - ص ٣٤٧ - ٣٤٨

وقد حاول فخر الدين الرازي ، إثبات صفة العلم منطقيا فقال : صانع العلم ، عالم . لأن أفعاله محكمة متقنة ، والمشاهدة تدل عليه . وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما ، وهو معلوم بالبديهة ، وأيضا أنه فاعل بالإختيار ، والختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين ، والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية ، فثبتت أنه تعالى متصور لبعض الماهيات ، ولاشك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحکام وعدم أحکام ، وتصور الملزم اللازم ، فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوارتها وآثارها ، فثبتت أنه تعالى عالم <sup>(١)</sup> . مع ملاحظة أنه يجب أن يكون هنا تحفظ ؛ في قول الرازي السابق : بعض « الماهيات » ؟ فلماذا لا تكون « كل » ؟ .

وهكذا يتبيّن ارتباط صفة العلم ، بحدوث أو خلق العالم . فالعالم بكل مافيه من أشياء ، لم يحدث إلا أنه كان في علمه الأزلي ، تعالى .

### **ب - صفة الإرادة وصلتها بالإحداث والخلق :**

ثار جدل طويل حول صفة الإرادة . فقد استند الأشاعرة إلى الإرادة في إثبات حدوث العالم ، بطريقة بارزة ومتكررة ، وخاصة الغزالى . على أساس أنها صفة ذاتية أزلية ، بينما يرى المعتزلة ، أنها صفة حادثة مع باقي الصفات الأخرى ، حسب رأيهم - كما سبق ذكره .

ويناقض الأشعري المعتزلة ، في قولهم بحدوث الإرادة ، مع قولهم بقدم صفة العلم بالذات ويقارن بينهما ، قائلا لهم : لم زعمتم أن الله عز وجل مریدا بإرادة مخلوقه ، وما الفصل بينكم وبين الجهمية في أعمالهم أن الله عالم بعلم مخلوق ؟ وإذا لم يجُز أن يكون علم الله مخلوقا فما أنكرتم أن لا تكون إرادته مخلوقة . فإن قالوا : لا يجوز أن يكون علم الله محدثا لأن ذلك يقتضى أن يكون حدث بعلم آخر ، كذلك لا إلى غاية ؛ قيل لهم : ما أنكرتم أن لا تكون إرادة الله محدثة مخلوقة لأن ذلك يقتضى أن تكون حدثت عن إرادة أخرى ثم كذلك لا إلى غاية . فإن قالوا : لا يجوز أن يكون علم الله محدثا ، لأن من لم يكن عالما ثم

---

(١) فخر الدين الرازي - معالم أصول الدين - ص ٤٠ - ٤١

عَلِمَ ، لَحْقَهُ النَّفْصَانُ . قَيْلُ لَهُمْ : وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ إِرَادَةُ اللَّهِ مُحَدَّثَةً مُخْلُوقَةً ، لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا ثُمَّ عَلِمَ ، لَحْقَهُ النَّفْصَانُ . قَيْلُ لَهُمْ : وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ إِرَادَةُ اللَّهِ مُحَدَّثَةً مُخْلُوقَةً ، لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَكُنْ مُرِيدًا حَتَّى أَرَادَ لَحْقَهُ النَّفْصَانَ<sup>(١)</sup> .

كَمَا يَكُنْ أَنْ يَقُولَ كَذَلِكَ : كَيْفَ حَدَثَ الْعَالَمُ إِذَا ، أَوْ كَيْفَ حَدَثَ الْمُخْلُوقَاتُ ، إِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ صَفَاتٌ تَؤْدِي إِلَى الْخَلْقِ ، مُوْجُودَةٌ مِنْذُ الْأَزْلِ ؟ . فَمِثْلًا ، إِذَا كَانَتِ الإِرَادَةُ ، حَدَثَتْ بِحَدْوَتِ الْعَالَمِ ، فَمَا الَّذِي جَعَلَ الْعَالَمَ يَحْدُثُ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ مُوْجُودًا ؟ وَلِمَاذَا حَدَثَ فِي الْوَقْتِ الَّذِي حَدَثَ فِيهِ وَلَمْ يَحْدُثْ قَبْلَ أَوْ بَعْدَ ذَلِكَ ؟ وَمِنْ الْمَعْرُوفِ ، أَنَّ هَذَا هُوَ عَمَلُ الإِرَادَةِ ؛ فَلَابِدُ إِذَا أَنْ تَكُونَ الإِرَادَةُ مُوْجُودَةً قَبْلَ حَدْوَتِ الْعَالَمِ ، لَكِي تَجْعَلَهُ يَحْدُثُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَرَادَهُ اللَّهُ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى .

وَبَنَاءً عَلَى هَذَا ، فَإِنَّ « مَنْ يَقُولُ بِقَوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ فَقَدْ جَعَلَ الْبَارِيَ تَعَالَى مُرِيدًا يَإِرَادَةً مُحَدَّثَةً لَا فِي مَحْلٍ ؛ وَهَذَا باطِلٌ ، ثُمَّ كَيْفَ أَنْ إِرَادَةً حَدَثَتْ فِي هَذَا الْوَقْتِ عَلَى الْخُصُوصِ ؟ » فَإِنْ كَانَتْ يَإِرَادَةً أُخْرَى ، فَالْسُّؤَالُ فِي الإِرَادَةِ الْأُخْرَى لَازِمٌ وَيَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ نِهَايَةٍ ، وَإِنْ كَانَ لَا يَإِرَادَةً ، فَلَيَحْدُثُ الْعَالَمُ فِي هَذَا الْوَقْتِ عَلَى الْخُصُوصِ لَا يَإِرَادَةً ، فَإِنْ افْتَقَارَ الْحَادِثُ إِلَى الإِرَادَةِ لِجُوازِهِ ، لَا لِكُونِهِ جَسْمًا أَوْ اسْمًا أَوْ إِرَادَةً أَوْ عِلْمًا ؛ وَالْحَادِثَاتُ فِي هَذَا مُتَسَاوِيَةٌ . وَأَمَّا مَنْ يَقُولُ بِحَدْوَتِ الإِرَادَةِ فِي ذَاتِهِ تَعَالَى لَا مُتَعَلِّقَةٌ بِذَلِكَ الْحَادِثِ ، فَقَدْ جَعَلُوا اللَّهَ تَعَالَى مُرِيدًا يَإِرَادَةً فِي غَيْرِ ذَاتِهِ ، كَمَا جَعَلُوهُ تَعَالَى مَحْلًا لِلْحَوَادِثِ ، وَهَذَا يُوجِبُ حَدْوَتَهُ . وَالْقَائِلُ يَقُولُ أَهْلُ الْحَقِّ ، يَعْنِي أَنَّ الْحَادِثَاتِ تَحْدُثُ يَإِرَادَةً قَدِيمَةً ، تَعْلَقَتْ بِهَا فَمِيزَتْهَا عَنْ أَضَادِهَا الْمَمَاثِلَةُ لَهَا<sup>(٢)</sup> .

وَقَدْ بَرَهَنَ الْأَشْاعِرَةُ ، عَلَى أَزْلِيَّةِ الإِرَادَةِ ، بِطَرِيقَةِ أُخْرَى فَقَالُوا : لَوْ كَانَتْ مُحَدَّثَةً ، لَكَانَتْ لَا تَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ (اللَّهُ) يُحَدِّثُهَا فِي نَفْسِهِ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا ؛ فَيُسْتَحِيلُ أَنْ يُحَدِّثُهَا فِي نَفْسِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَحْلٍ لِلْحَوَادِثِ ، وَمُسْتَحِيلُ أَنْ

(١) الأَشْعَرِيُّ - أَبُو الْحَسْنِ - الْإِبَانَةُ - ص ٥٠

(٢) دَائِرَةُ الْمَعْرِفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ - مَادَةُ اللَّهِ - ص ٣٤٨

يُحدثها قائمة ب نفسها ، لأنها صفة ، والصفة لا تقوم ب نفسها ؛ كما لا يجوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما . ويستحيل أن يُحدثها في غيره ؛ لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريداً بإرادة الله تعالى . فما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة ، صحيح أنها قديمة ، وأن الله لم يزل مريداً بها<sup>(١)</sup> . لذا يجب أن نعرف بأن الإرادة الإلهية ، سرمدية ، وأنها لم توجد بعد وجوده<sup>(٢)</sup> ، تعالى .

وإذا كان الأشعراة ، قد أثبتو أزليّة الإرادة ، بطريقة قاطعة ، فإنهم قد أثبتو دورها الهام في إحداث العالم . فالإرادة هي التي خصّصت وجود الممكّن ، وهو العالم ، بعد العدم ؛ كما أنها هي التي تخصّص الحوادث بأوقاتها . ويفخر الدين الرازى ، السبب في أن الإرادة هي المختصة بتخصيص الحوادث في أوقاتها قائلاً : أنه تعالى مريد ، لأنّا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده ؛ فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له من مخصوص . وذلك المخصوص ليس هو القدرة ، لأن القدرة تأثيرها في الإيجاد ، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات . ولا العلم ، لأن العلم يتبع المعلوم ، وهذه صفة مستتبّعه ، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام ، لا يصلح لذلك ، فلا بد من صفة أخرى ، وهي الإرادة . فإن قالوا : كما أن القدرة صالحة للإيجاد في كل الأوقات فكذلك الإرادة صالحة للتخصيص في كل الأوقات ، فإن افتقرت القدرة إلى مخصوص زائد فلتفتقر الإرادة إلى مخصوص زائد ، فنقول : المفهوم من كونه مخصوصاً ، مغاير للمفهوم من كونه مؤثراً ، فوجب التغاير بين القدرة والإرادة ؛<sup>(٣)</sup> بل بينها وبين سائر الصفات الأخرى .

وفي نهاية الكلام عن الإرادة ، يمكن أن يقال للمعتزلة ، الذين يدّمّجون الصفات في الذات ، حتى تكون هي عينها ؛ لأنّ الذات لا تكفي للحدوث إذ لو حدث من الذات [ أي العالم ] ، لكان مع الذات غير متاخر ، فلا بد من القدرة ،

(١) عن الأشعري - ديانة الأشعري - ص ٢٣

Dictionary of Islam. God. P.147.

(٢)

(٣) فخر الدين الرازى - معالم أصول الدين - ص ٤٥ ؛ والموافقات للإيجي - ص ٢٩١

والقدرة لا تكفي ، إذ لو كان للقدرة لما اختصَّ بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وثيرة ، فالذى يُخصِّص هذا الوقت ، الإرادة<sup>(١)</sup> . ومن المعروف أن المعتزلة يقولون بحدوث العالم . فمن هذا ، تظاهر أهمية الإرادة ؛ ومهماها ، أو اختصاصها ، في عملية الخلق أو الإحداث .

ج - صفة القدرة وصلتها بخلق العالم :

القدرة من الصفات الذاتية الأزلية عند الأشاعرة ، وهى من أهم الصفات ، المتعلقة بعملية الخلق والإحداث . وهى من أخص صفات الألوهية . فالله تعالى قادر على كل شيء يمكن أن تخيله أو لا تخيله . هو كُلُّ القدرة . إذا أراد ، يستطيع أن يوقظ الموتى ، يجعل الحجارة تنطق ... ، يبيد السموات والأرض <sup>(٢)</sup> . فالقدرة ، هي الصفة ، التي تُظهر وتحقق باقي الصفات في التأثير ، أو تهيئ لها التحقق . فمثلاً ، بدون صفة القدرة لا تتبين صفة العلم ، فلن يظهر ما في علم الله تعالى ؛ وكذلك ، فإن القدرة هي التي تتحقق ما تقرره الإرادة ؛ ويقاس على ذلك باقي الصفات . فمن أهم خصائص القدرة ، تأثيرها في الإيجاد <sup>(٣)</sup> .

فالقدرة هي الإستطاعة ، التي توجّد مافي العلم الإلهي الأزلي تبعاً لما تقرره الإرادة . وهي التي يُشتق منها السيطرة ، وهي التي تُظهر العظمة والجبروت والهيمنة الإلهية على كل شيء . إن قدرته تعالى تعم سائر المكنات ، والدليل عليه : أن جميع المكنات على السواء ؛ وهذا بناء على ما ذهب إليه أهل الحق (٤) :

والقدرة ، بالإضافة إلى إيجاد العالم واحتراجه من لا شيء سابق ، مختصة كذلك ، بالسيطرة عليه ، والإمساك به من أن يزول إلاً يأذنه ، وتبعًا لإرادته كذلك .

(١) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله - ص ٣٤٨

Dictionary of Islam. God. P. 147.

(۲)

<sup>٤٥</sup> (٣) فخر الدين الرازي - معالم أصول الدين - ص . ٥٤

(٤) الإيجي - المواقف - ص ٢٨٣

والقدرة ، ليست مهمتها فقط تحقيق الفعل أو تركه ، بل هي أيضا للإعدام . فهى صفة بها الإيجاد والإعدام ؛ ولما كان الواجب هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته ، فلا ريب يكُون قادرًا بالبداية ، لأن فعل العالم يريد فيما علِم وأراد ، إنما يكُون بسلطة له على الفعل ، ولا معنى للقدرة إلا هنا السلطان <sup>(١)</sup> .

وإذا كان الله تعالى ، قادر على كل شيء ، فهو قادر على إيجاد الفعل ، وعلى تركه ، وعلى الإعدام أو الإففاء ، وهذا كله يعني أن الله تعالى تام القدرة ، أوجد المعدوم ، وصَرَفَ ما يوجده على ما يريد <sup>(٢)</sup> .

وقد ثار بعض الجدل حول صفة القدرة ، وصفة التخليل ، أي الخالق وال قادر ؟ فجعل البعض ، فرقاً في المعنى بين كل منهما ، وجعل البعض الآخر ، معناها واحدا . فقد .. قال قوم من فقهاء ماوراء النهر : صفة التخليل معايرة لصفة القدرة ، وقال الأكثرون ليس كذلك <sup>(٣)</sup> .

ولكن يمكن القول ، أن صفة القدرة يكون من مهمتها الإيجاد من العدم ؛ أما صفة التخليل فمهمتها التشكيل والتوصير « الخالق البارئ المصوّر » .

فعملية التخليل ، هي الإختراع والإبداع ؛ فنظهر المخلوقات في أشكالها وصورها المعروفة في العالم .

ولكن فخر الدين الرازي ، يرفض التفرقة بين صفة القدرة وصفة التخليل ، حتى يتفادى القول بقدم العالم ، بينما يقدّم صفة التخليل ، ذلك لأن : هذا التخليل إن كان قدّيما ، لم من قدّمه ، قدم المخلوق ، وإن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل <sup>(٤)</sup> . ولكن هذا يلغى صفة التخليل لأنه يقول : إن كانت القدرة صالحة للتتأثير ، لم يتمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة <sup>(٥)</sup> . ولكن هنا يمكن القول ، أن صفة التخليل شيء ، وتعيّتها في عملية الخلق شيء آخر . ولعل هذا ما دعا الأشاعرة

(١) الشيخ محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٤٦

(٢) الحافظ البيهقي - الأسماء والصفات - ط ١ مطبعة أنوار محمد - الهند ١٣١٣ - ص ١٢

(٣) فخر الدين الرازي - معلم أصول الدين - ص ٥١

(٤) ، (٥) فخر الدين الرازي - معلم أصول الدين ص ٥٢

إلى القول بصفات أفعال . فصفة الخلق من صفات الأفعال ، وهى عندهم حادثة . فإذا كان الرازى يريد أن يتلافى القول بحدوث صفة التخليق ، فيجب أن لا تُلغى ، ويكتفى بصفة القدرة بدلا عنها ؛ وذلك ، لأن صفة الخالق من أهم صفات الألوهية . ذلك لأن المثبتين لصفة التخليق ، قد احتجوا على ذلك ، وقالوا : نعلم أنه تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة فى هذا العالم ، لكنه ما خلقها . فصدق هذا التقى والإثبات ، يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا ، وبين كونه خالقا <sup>(١)</sup> . لذلك نجد الجويني يقول : صار بعض المنتسبين إلى أصحابنا ، إلى أن القديم كان موصوفا في أزله بكونه خالقا ، وعنى هؤلاء بذلك ، كونه قادرا على الخلق والإختراع <sup>(٢)</sup> . لذا فإن : قدرته أو قوته خالدة قبل وبعد ، وهى ليست بعد وجوده <sup>(٣)</sup> . أى ليست حادثة .

#### ٤ - خلق القرآن :

القرآن الحكيم ، كلام الله المنزّل على رسوله محمد ﷺ . وكلام الله عند الأشاعرة ، صفة من صفات الذات ، القدية الأزلية . فالقرآن قديم أزلی . بينما يقول فريق آخر غير ذلك . قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة : إن القرآن كلام الله سبحانه ، وأنه مخلوق لم يكن ثم كان <sup>(٤)</sup> . وذلك تبعاً لمذهبهم في القول بحدوث الصفات ، ولأن كون الله تعالى متكلما لنفسه فيما لم ينزل من غير أن يستفيد بكونه متكلما أو يفيد غيره <sup>ع</sup> على أساس أن غيره لم يكن موجودا في الأزل [ ] ، يعتبر غاية النقص <sup>(٥)</sup> . لكن الأشاعرة ، حاولوا إثبات رأيهم في القول بقدم القرآن ، أو كلام الله ، بعدة طرق . فمما يدل من القياس على أن الله تعالى لم ينزل متكلما ؛ أنه لو كان لم ينزل غير متكلم ، وهو من لا يستحيل عليه الكلام ، لكان موصوفا بضد الكلام ، ولكن

(١) فخر الدين الرازى - معالم أصول الدين - ص ٥٢

(٢) الجويني - الشامل - ص ٥٣٧

(٣)

(٤) الجويني - الشامل - ص ٥٣٧

(٥) عن : القاضى عبد الجبار - المغني - ج ٧ ص ٦٤

ضد الكلام قد يلاستحال أن يعدم وأن يتكلم الباري ، لأن القديم لا يجوز عدمه كما لا يجوز حدوثه ، فكان يجب ألا يكون الباري تعالى قائلا ولا أمرا ولا ناهيا على وجه من الوجوه . وهذا فاسد عندهم وعندنا . وإذا فسد هذا ، صحي وثبت أن الباري لم ينزل متكلما قائلا<sup>(١)</sup> . ولكن .. ألا يذكرنا ذلك ، بأن الأشاعرة لم يطبقوا ذلك على الصفات . مما ينطبق على الكلام .. لماذا لا ينطبق على باقي الصفات .. ؟ ذلك أن الأشاعرة قالوا أن صفات الأفعال محدثة ، أى لم تكن موجودة ، ثم وجدت . فلماذا تشد صفة الكلام عن ذلك .. ؟

ويخلص الباقلانى ، إلى تقرير رأى الأشاعرة في قوله يقدم القرآن ، في عبارات لا تحتمل الشك ، فيقول : إن الله تعالى متكلم ، له كلام عند أهل السنة والجماعة ، وأن كلامه قديم ، ليس بمخلوق ، ولا مجعل ولا محدث ، بل كلامه قديم ، صفة من صفات ذاته ، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات ذاته<sup>(٢)</sup> .

وقد استنتج الباقلانى تقريره السابق ، من خلال آيات القرآن الكريم ، والسنة المطهرة ، وأراء الصحابة ، فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿ أَلَا لِهِ الْحَقُّ وَالْأَمْرُ ﴾ [الأعراف ٥٤ - ٧] فضل بين الخلق والأمر ، على اعتبار أن الأمر غير مخلوق ، لأن كلام الله تعالى أمر ونهى وخبر . كما يستشهد الباقلانى بآية أخرى ، وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِتُحْكَمَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل ٤٠ - ١٦] فلو أن كلامه مخلوق لاحتاج في خلقه إلى قول يقول به (كن) واحتاج القول إلى قول ثالث ، والثالث إلى رابع ، إلى مala نهاية له ؛ وهذا محال وباطل ، فثبت أن القول الذي تكون به الأشياء المخلوقة غير مخلوق ، وهو كلامه القديم سبحانه . ويقول الباقلانى ، أن ما يدل عليه من السنة ، قوله ﴿ فَضَلَّ كَلَامُ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفْضَلِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ خَلْقِهِ ﴾ فلما كان فضل الله على خلقه يقدمه ودوامه فكذلك قوله في كلامه ، فوجب أن يكون غير مخلوق . وما يدل عليه من

(١) مكارثى - ديانة الأشاعرى - ص ١٧

(٢) الباقلانى - الإنصاف - تحقيق الكوثري - ط ٢ - مؤسسة الحاجى - سنة ١٩٦٣ - ص ٢٠١

إجماع الصحابة ، ماذكره على عليه السلام ، أثناء التحكيم ، فقال : والله ما حكمت مخلوقا وإنما حكمت القرآن . ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة ، فدلل على أنه إجماع <sup>(١)</sup> .

لكن المعتزلة يستشهدون بآيات القرآن أيضا لإثبات حدوث القرآن ، أو كلام الله تعالى . ذلك ، لأن الله تعالى ، قال ، بعد أن تبين أن الذكر هو القرآن بقوله : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَمْ نُحْفِظْنَاهُ﴾ وقوله عز وجل : ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ . وقوله : ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقَرْءَانٌ مُبِينٌ﴾ إن الذكر محدث بقوله : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ﴾ . ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ﴾ وهذا نص في حدوث كلامه <sup>(٢)</sup> .

ويرد الباقلانى ، ردًا ضعيفا ، على من احتجوا بالآية الكريمة : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ﴾ [الأنياء ٢١ - ٢] على حدوث القرآن . فيقول أن الآية الكريمة تدل على أن من الذكر ما هو غير محدث ، لأنه لم يقل : ما يأتيهم من ذكر إلا كان محدثا ، وهذا يدل على أن من الذكر ما هو قديم . والإجماع قد وضع على أن كل ذكر غير القرآن فهو محدث مخلوق . فلا يكون ذكر غير مخلوق إلا كلامه تعالى <sup>(٣)</sup> . لكننا نرى الآية الكريمة ، تقول ما يأتيهم من ذكر من ربهم ، أي أن هذا الذكر من الله بالتحديد ، ولاشك أن المقصود بذلك هو القرآن الكريم . وللرد على من قال : كيف يكون القرآن قديما ، وقد نزل على محمد ﷺ ، في وقت محدود ؟ كما أنه يقرأ ويتداول بين أفواه الناس ؟

نقل الشهريستاني ، ردًا على ذلك ، عن أبي الحسن الأشعري ، قال فيه : الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام ، دلالات على الكلام الأزلي ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي <sup>(٤)</sup> .

ومع هذه المناقشات ، فإنه يمكن القول ، أن كلام الله تعالى ، كصفة من

(١) عن : الباقلانى - الإنصاف - ص ٧١ - ٧٤

(٢) القاضى عبد الجبار - المغني - ج ٧ - خلق القرآن - مطبعة عيسى البانى الحلبي وشركاه القاهرة - سنة ١٩٦٥ - ص ٨٧

(٣) عن المصدر السابق - ص ٧٤

(٤) الشهريستاني - الملل والنحل - ص ١٥٤

صفاته ، قائم بذاته حقاً منذ الأزل ، فهو قديم من هذا الجانب . وهو في هذه الحالة ، يعتبر مُنْدَمِجاً مع صفة العلم . فكلام الله سبحانه ، ضمن علمه . ومن المعروف أن كل ما وُجِدَ بعد أن لم يكن موجوداً كان في علمه تعالى . فالعالم ، كان في علم الله قبل أن يخلقه ، ثم رجع وجوده بالإرادة الأزلية كذلك ؟ فكذلك كلامه تعالى ، فهو أزلٍ ، من حيث أنه في علم الله الأزلٍ ؟ وأنه محدث ، من حيث أنه تحقق أو نَزَلَ ، وأصبح مُنْدَأولاً بين أفواه البشر والخلوقات . فالله تعالى متكلم منذ الأزل ، بمعنى وجود كلامه سبحانه منذ الأزل ، قائم به ، لكن ليس من الضروري ، ظهور الكلام الإلهي منذ الأزل ، بمعنى نزوله على الرسل ، بل يظهر بعد ذلك تبعاً لما تقرره إرادته تعالى ، فيتنزل على الرسل عليهم السلام ، عند بعثتهم بالرسالة إلى البشر .

يدلى الإمام محمد عبده برأيه في هذه المشكلة ، فيقول أن الكلام المسموع نفسه ، العبر عن ذلك الوصف القديم ، فلا خلاف في حدوثه ولا في أنه خلق من خلقه ، وخصوصاً بالإسناد لاختياره له سبحانه في الدلالة على ما أراد إبلاغه خلقه ، وأنه صادر عن محض قدرته ظاهراً وباطناً بحيث لا لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه سوى أن من جاء على لسانه مُظہرٌ لصدره . والقول بخلاف ذلك مُصادرة للبداهة وتجرؤ على مقام القيمة بالنسبة للتغيير والتبدل إليه ، فإن الآيات التي يقرأها القارئ ، تحدث وتتفنى بالبداهة ، كلما تُقال . والقائل بقدم القرآن المقوء أشنع حالاً وأضل اعتقاداً من كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها ، وليس في القول بأن الله أوجد القرآن بدون دخل لكسب بشر في وجوده ما يمس شرف نسبته ، بل ذلك غاية ما دعا الدين إلى اعتقاده ، فهو السنة وهو ما كان عليه النبي وأصحابه ، وكل ما خالفه فهو بدعة وضلالة . أما ما تُقلَّ إلينا من ذلك الخلاف الذي فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث ، خصوصاً في أوائل القرن الثالث من الهجرة ، وإباء بعض الأئمة أن ينطِقُ بأن القرآن مخلوق فقد كان منشئه مجرد التحرج ، والبالغة في التأدب من بعضهم <sup>(١)</sup> .

\* \* \*

## الفصل الثالث

«الأبدية»

## مقدمة :

فكرة الأبدية ، هي الإمتداد الطبيعي لفكرة الأزلية ؛ لأن الأبدية هي منع النهاية عن العالم ، كما أن الأزلية ، هي منع البداية عنه . ومن الطبيعي ، أن يكون القائلون بالأزلية ، هم كذلك القائلون بالأبدية لأن ما ليس له بداية فلا يكون له نهاية . وهذا ما قال به الفلاسفة ، خاصة الفلسفه اليونانيون ، أما الفلسفه الإسلاميون ، فإنهم لم يتشبّهوا بالقول بالأبدية ، نظراً للنصوص الدينية القاطعة في ذلك ، والتي تؤكد الفناء لكل شئ ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِ ﴾ ٢٧ - [الرحمن - ٢٦] إلا أن بعضهم قد رجح فكرة الأبدية على فكرة الفناء . ومع هذا الخلاف ، حول الأبدية والفناء ؛ إلا أنه يوجد شبه اتفاق بين الفلسفه - خاصة الإلهيين - والتكلمين ، وأصحاب الملل والأديان ، على إضفاء صبغتي الأزلية والأبدية على الله تعالى . وهذا يعني وصفه تعالى « بالسرمدى » . أى الذي ليس له بداية ولا نهاية سبحانه وتعالى . إلا أن مرجع الخلاف الذى حدث بين الفلسفه والتكلمين ، كان فى إضفاء الفلسفه هذه الصفة - الأبدية أو السرمدية - على شئ غير الله تعالى ، وهو العالم ، فجعلوه أزلياً أبداً كذلك . فى حين أن الأشاعرة والتكلمين ، وبعض الفلسفه وأصحاب الملل والأديان ؛ لم يوافقو على أن تكون السرمدية لغير الله تعالى وحده ، وكل مaudاه فهو محدث فان . وقد أثبتت الأشاعرة فى الفصلين السابقين ، أن العالم مخلوق محدث ؛ لذا فهو فان .

وقد احتاج الفلسفه ، على قولهم بالأبدية ، بعدة حجج ؛ أهمها ما قاله أرسطو من أن الأفلاك فى حركة دائريه أزلية أبدية . وهى جزء من العالم ومؤثرة فى باقى أجزائه ؛ فالعالم إذا سرمدى . كما قال أيضاً بدورة الكون والفساد الأزلية الأبدية . لكن الأشاعرة رفضوا فكرة الأبدية ، كما رفضوا فكرة الأزلية . وسوف يتبيّن كيفية إثباتهم عدم صحة القول بأبدية العالم ، كما أثبتوا من قبل عدم صحة القول بأزليته . فالحدث لا وجود له من ذاته ، فلذا فإنه لا يستطيع دوام الوجود ؛ لأن من أوجده هو الذى يحدد مدة وجوده التى تعنى فى النهاية الفناء . وهذا ما يتفق مع العقل أيضاً ، لأنه لا يصح أن يكون الموجد الذى هو ضروري الوجود ،

مساوياً في أي شيء للموجود الذي هو ممكّن الوجود . وعلى هذا ، فإنّه إذا كان الموجّد .. أو ضروريّ الوجود ، أزلّي أبدى ؟ فيجب أن لا يتساوّي معه ممكّن الوجود في الأزليّة أو الأبدية أو السرمديّة . لذا وجب أن يكون ممكّن الوجود مُحدّثاً فانياً .

وقد اعتمد الأشاعرة في إثباتهم لنفي الأبدية بالإضافة إلى ذلك ، على فكرة أخرى ، هي فكرة «الجزاء» أو الثواب والعقاب . وهي فكرة عقلية أخلاقية شرعية . فإذا كان العالم أبداً ؛ فلا حساب ، ولا عقاب حينئذ ، وهذا يدعو إلى اللاّأخلاقية في العالم . لأن كل إنسان يمكنه الإفلات من القوانين الوضعية ، والهرب من الجزاء البشري ؛ وكم من البشر يعملون الشر أو الخير ، ولا يدرى عنهم الآخرون شيئاً ، ولا ينالون جزاءهم .

ففكرة الجزاء هي فكرة ضرورية عقلياً ، وهي في نفس الوقت تتناقض مع فكرة الأبدية ، التي تُغْنِي إنتفاء الحساب والجزاء . لذا كان من الضروري ، أن يكون هناك وضع آخر ، وظروف أخرى مختلفة تماماً عمّا في هذا العالم . ولن يتحقق ذلك إلا بالتغيير الكلّي الشامل لهذا العالم . وهذا يعني الفناء ، ثم عودةٌ إلى حياة جديدة مختلفة تماماً ، عن هذه الحياة الأولى ، في نظمها وقوانينها ؛ يمكن أن ينال فيها كل فرد جزاءه كاملاً ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر ؛ وإن كان مثقال ذرة . وهذا ما أخبرنا به الشرع ، فالله الذي خلق الكون من عدم قادر على إفائه - عقلياً - ثم إيجاد عالم جديد أو حياة جديدة ، كما أوجد الحياة الأولى . ﴿أَوَلَنَسَّ الَّذِي حَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلُقُ الْعَلِيمُ﴾<sup>(١)</sup> .

ومع أن أصحاب الملل والشائع والأديان متفقون على رفض الأبدية ، إلا أنه قد حدث بعض الخلافات فيما بينهم ، فيما يتعلق بجواز الفناء أو وجوبه . فقال فريق ، بجواز الفناء على أساس جواز الحدوث أو العدم قبل إيجاد العالم . وقال فريق آخر ، بوجوب الفناء ؛ لأن فكرة الجواز ، كانت مقبولة فيما

(١) سورة يس ٣٦ - آية ٨١ ، وفي سورة الإسراء ١٧ آية ٩٩ . نفس المعنى .

يتعلق بحدوث العالم ، لأنه لم يكن موجودا ، وكان جائز وجوده وجائز استمرار عدمه . أما وأنه قد وُجد وأصبح واقعا ؛ فلا مفر من فنائه ، لأنه ليس قائم بنفسه ، ولا يملك الوجود لذاته ، بل الذي يملك وجوده وعدمه هو واجب الوجود .  
وواجب الوجود ، قد قرر فناءه وزواله .

﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [سورة القصص - ٨٨] ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾ [سورة الحديد : آية ٣] فلا مفر من الفناء .

وقد ثارت خلافات أيضا حول كيفية الفناء . فهل تفني الأجسام والأعراض والتنفس تماما ، أم تبقى آثار للأشياء تُبعث منها فيما بعد ؟ فتتجتمع بعينها في الدار الآخرة ؟ وهل النفس فانية أم أبدية ؟ وهل الجنة والنار مخلوقتان الآن أم لا ؟ وإذا كانتا مخلوقتين ، فهل تفنيان مع فناء العالم أم ماذا ؟ ..

رغم ما يوجد في القرآن من آيات تدل على دوامهما وعدم فنائهما . ؟ كل هذه النقاط وغيرها ، مما يمكن أن يظهر ، سوف يتعرض هذا الفصل لها بالبحث والتمحیص ، من خلال آراء واتجاهات زعماء الأشاعة .

\* \* \*

## أولاً :

### موقف الأشاعرة من فكرة الأبدية

فكرة الأبدية ، هي امتداد لفكرة الأزلية . وقد قال فلاسفة بأزلية العالم . ولكن تكتمل الصورة الفلسفية لآرائهم ؛ قالوا كذلك بفكرة الأبدية . ذلك ... أن هذه المسألة ، فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلي . لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ؛ ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك <sup>(١)</sup> .

وكمما كان من أهداف الأشاعرة إثبات حدوث العالم ونفي أزليته ، فكذلك كان - استكمالاً لتحقيق هدفهم من التبرير المطلق لله تعالى - إثبات فناء العالم ونفي أبديته ؛ لأن ذلك هو التمهيد الواقعي لتحقيق الوعد الإلهي بالجنة والنار للطائعين والعاصيin في الدار الآخرة ، بعد الفناء ثم البعث والنشور . لذا وَجَهَ الأشاعرة النقد إلى أقوال فلاسفة بالأبدية .

وإذا كان العالم ممكناً ، والممكן جائز العدم ، فإن هذه الفكرة - أي فكرة الجواز - قد سيطرت على بعض القائلين بالفناء من المتكلمين ؛ فقالوا بجواز الفناء أو العدم على العالم ، كما كان من قبل جائز الوجود ؛ ولكن البعض الآخر أكد ضرورة الفناء عقلياً ، لكنى يتحقق الجزء ؛ وشرعياً ، حتى يكون الله وحده ، كما كان أولاً ، فتتحقق الوحدة الخالصة لله ، وسيطرته على كل شئ . فكما ظهرت هذه السيطرة في البداية فَخَلَقَ العالم ، فهى تتحقق أيضاً ، في إثبات نهاية للعالم ؛ فيتتحقق بذلك قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد - ٣] كما يتحقق قوله سبحانه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص - ٨٨] .

---

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٢٥

## ١ - تحليل ونقد الأشاعرة لفكرة الأبدية عند الفلاسفة :

رفض الأشاعرة فكرة الأبدية ، كما رفضوا فكرة الأزلية ، مؤكدين أن ذلك لا يوجب إلا لله وحده . وقد برهنوا على رفضهم للأبدية باستخدام طريقين ؛ الأول هو تحليل فكرة الأبدية لإظهار عدم صحتها ؛ والطريق الثاني ، هو إثبات وقوع الفناء . وسوف تتناول هذه الجزئية من هذه الدراسة الطريق الأول ، وهو تحليل فكرة الأبدية ، لبيان مدى فسادها ، وعدم صحتها .

وكما سبق القول ؛ فإن الفلسفة القائلين بالأزلية ، خاصة اليونانيين منهم ؛ قالوا أيضاً بالأبدية . ولعل هذا يتفق مع منطقهم وما وضعوه من مقدمات في هذا المجال . فقد ذهبوا .. إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية ، كانت على هيئتها هذه منذ أزل الآزال ولا تزال ، ولا ابتداء لسلسلة النيات والحيوانات . إن في كل بذرة نباتاً مندمجاً فيها ، وفي كل نبات بذرة كامنة ، ثم في هذه البذرة الكامنة نبات ، وفيه بذرة إلى غير النهاية . وعلى هذا زعموا أن في كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تاماً التركيب ، وفي كل حيوان كامن في الجرثومة ، جرثومة أخرى يذهب كذلك إلى غير نهاية <sup>(١)</sup> . وبذلك تكون الأشياء مستمرة لا نهاية لها . وقد بين الشيخ جمال الدين الأفغاني ، عدم صحة هذا الزعم لعدم إمكان وجود مقادير لا نهائية في مقدار متناه وأن ذلك من الحالات <sup>(٢)</sup> .

كما احتاج الفلسفه على قولهم بالأبدية ، بعد حجج أخرى : أحدها ، أن المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم .  
وثانيةها : أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعديه بالزمان فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف .

وثالثها : أن كل ما يقبل العدم فإمكان عدمه حاصل قبل عدمه - وذلك الإمكان لابد له من محل ، أي لابد من شيء محكم عليه بأنه الإتصاف بذلك العدم ، وذلك ليس هو وجود الشيء ، لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء ، لابد وأن

(١) جمال الدين الأفغاني - الرد على الدهرين - ص ٢٢

(٢) عن : المصدر السابق - ص ٢٥

يكون ثابتاً مع ذلك الشئ ، ووجود ذلك الشئ لا يتقرر مع عدمه . فإذا لابد من شئ آخر يقوم مكان عدمه وذلك هو الهيولي . فإذا كل ما صَحَّ عليه عدم فله هيولي ، فلو صَحَّ العدم على الهيولي لا فتقر إلى هيولي آخر لا إلى نهاية ، فإذا الهيولي لا تقبل العدم . وقد ثبت أن الهيولي لا تخلي عن الصورة الجسمانية فإذا عدم الجسم محال<sup>(١)</sup> .

ولعله قد تبين من قَبْلِ ، أنَّ الأشاعرة ، قد قاموا بتحليل وتفنيده هذه الحجج ، عند عرض مناقشاتهم لأقوال الفلاسفة بالأزلية ؟ فقالوا ، أن فكرة الموجب والموجب ، لا يمكن تطبيقها ، فيما يتعلق بالله تعالى ؛ لأن ذلك يعني إلغاء الإرادة الإلهية التي تَخْلُقُ متى شاءت ، وَتُفْنِي متى شاءت . ففكرة الخلق تتعارض مع فكرة الإيجاب بالذات ؛ كما أن دوام العالم بدوام المؤثر ؛ يعني وجود تساوى بين المؤثر والمتاثر ، أو بين الله والعالم ، أو بين الواجب والممكן ، وهذا لا يجوز عقلياً .

أما فيما يتعلق بالحججة الثانية للفلسفه على أبدية العالم ، وهي قولهم بسرمديه الزمان ، فقد سبق للأشاعرة أن أوضحوا أنه لا أزلية للزمان ؛ لأن الزمان لم يوجد إلا مع وجود العالم ، والعالم حادث ، فالزمان حادث . وكذلك فيما يتعلق بالأبدية ، فإنه بعد الفناء لن يوجد زمان ، لأن العالم لن يكون موجوداً ، فلا زمان بدون العالم . وبعد الزمان لن يكون زمان بل سيكون عدم ، إلى أن يشاء الله بقيام البعث والحياة الآخرة . فإن كلمة قَبْلِ أو بَعْد لا تعنى زمان سابق أو لاحق للعالم ، بل عدم شامل ، قبل حدوث العالم وبعد فنائه .

والحججة الثالثة للفلسفه التي عُرِضَتْ في النص السابق لاثبات الأبدية ، والقائلة بضرورة وجود محل للممكן قبل وبعد حدوثه ، وهو الهيولي . لذا فالهيولي أزلية أبدية ؛ فقد أوضح الغزالى خطأ هذه الفكرة عند التحدث عن أزلية المادة بالفصل الأول . كما أنه يقول أيضاً عن هذه الحججه : مُحال [أى محال ما ي قوله الفلسفه] لأنهم يقولون : إذا عَدِمَ العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكן لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفترض كل حادث بزعمهم إلى مادة

(١) فخر الدين الرازي المحصل - ص ٩٧ ؛ الغزالى تهافت الفلسفه ، ص ١٢٥

سابقة ، وكل من عدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها <sup>(١)</sup> . وقد أثبتت الأشاعرة في كثير من آرائهم عدم صحة ذلك القول . فإمكـان العـالـم كان فـي عـلـم الله تـعـالـى مـنـذـ الـأـزـلـ ، وـكـانـ يـقـابـلـهـ عـدـمـ الـعـالـمـ ، فـلـمـ شـاءـتـ إـرـادـتـهـ أـرـجـدـتـهـ عـنـ طـرـيقـ الـقـدـرـةـ الإـلـهـيـةـ . وـكـذـلـكـ الفـنـاءـ ، فـالـهـيـوـلـيـ أوـ المـادـةـ خـلـقـتـ مـعـ بـدـاـيـةـ الـعـالـمـ ، وـسـتـفـنـيـ وـتـعـدـمـ بـاـنـتـهـائـهـ وـفـنـائـهـ ؛ فـلاـ أـبـدـيـةـ لـهـاـ ، وـلـاـ لـأـيـ شـيـءـ فـيـ الـوـجـودـ ، إـلـاـ لـهـ وـحـدـهـ .

ومن جانب آخر ، فإن فكرة إمكان وجود العالم بعد عدمه غير جائزة ، وغير مقبولة عقليا ؛ لأن ذلك يعني أنه إذا فني العالم الذي سيوجد للمرة الثانية كان له إمكان الوجود مرة ثالثة وهكذا إلى مala نهاية . وهذا مرفوض كما قال الغزالى ، لأن العقل لا يجد مبررا لذلك . فهذا العالم الواحد تتوالى فيه الأشياء والخلوقات جيلا بعد جيل ؛ فإذا كان الله تعالى يريد خلق العالم بعد فنائه ويريد تكرار هذه العملية إلى مala نهاية ، فإن هذا لا يتفق مع حكمته تعالى ؛ وكان من الممكن أن يستمر نفس العالم في الوجود إلى مala نهاية ، مع إحداث التغيرات التي يريد لها الله تعالى فيه ، ولكن إرادة الله لم تشاً ذلك فقد قررت الفناء لكل شيء ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ . هذا من الجانب العقلى ، أما من الجانب الشرعى فإن هذه الفكرة وهى إمكان توالى وجود العالم ، تتعارض مع فكرة الجزاء والثواب والعقاب . فقد أخبرنا الشرع عن قيام الساعة ، وعن حدوثبعث ، وعن الحساب ، والثواب والعقاب ، والخلود في الدار الآخرة في الجنة أو في النار . وهذا كلـهـ لاـ يـتـمـ إـلـاـ بـعـدـ فـنـاءـ هـذـاـ الـعـالـمـ ، ثـمـ قـيـامـ حـيـاةـ جـدـيـدةـ هـيـ الدـارـ الـآخـرـةـ الـخـالـدـةـ . وـكـذـلـكـ إـنـ فـكـرـةـ تـسـلـسـلـ إـمـكـانـ وـجـودـ الـعـالـمـ إـلـىـ مـاـلـاـ نـهـاـيـةـ تـعـارـضـ معـ القـولـ بـأـنـ اللهـ هوـ الـأـوـلـ وـالـآخـرـ . إـذـاـ ، إـنـ هـذـهـ فـكـرـةـ تـعـارـضـ معـ العـقـلـ وـمـعـ الـدـينـ . وهناك أيضا حجة أرسطو في الأبدية ، التي تنتج عن طريق الحركة الدائرية التي يقول عنها أرسسطو أنها حركة أزلية أبدية ، ليس لها بداية ولن يكون لها نهاية . لأن من صفات الحركة الدائرية أن تكون سردية .

---

(١) الغزالى - تهافت الفلسفـة - ص ١٢٥

يقول أرسطو : بما أن حركة القلة أزلية كما سبق بيانه فينتج منه بالضرورة أنه بهذه المثابة ، يجب أن يكون كون الأشياء متضلاً أيضاً على السواء . لأن هذه الحركة تسبب إلى مالا نهاية كون الأشياء ، بأن تأتي بالعلة التي يمكنها أن تكون الأشياء <sup>(١)</sup> . أي أن هذه الحركة الأزلية الأبدية ، هي التي تأتي بالعلة التي تكون الأشياء على الدوام ، وتخرجها من حالة الكنمو إلى حالة الظهور ، حسب المفهوم الأرسطي في هذا الأمر .

ولكن الأشاعرة قد يئسوا فساد هذا القول ، أو هذه الحجة ، وذلك بما أثبتوه فيما يتعلق بحدوث الحركة . فإذا كانت الحركة محدثة – سواء كانت دائرة أو غير دائرة – فلا تكون أبدية . لأن ماله بداية فلا بد أن تكون له نهاية .

وقد قال أرسطو كذلك ، بحججة الكون والفساد ، لإثبات الأبدية . فعملية الكون والفساد تحدث في تعادل تمام في هذا العالم . وقد ربط هذه العملية بالحركة الدائرية للأفلاك . فباقتراب الفلك المؤثر أثناء دورانه من عالم الكون والفساد ، أي العالم الأرضي ، فإنه يمكن أشياء جديدة ؛ وبابتعاده عنه تفسد أشياء مماثلة . وبذلك يظل العالم في توازن أبدى ، بين الكون والفساد .

وبالإضافة إلى الردود التي سبق بيانها بالفصل الأول ، عن هذه الحجة ، فقد رد الغزالى على حجة مشابهة ، أثارها أحد الفلسفه ، وهو جالينوس ليثبت بها أيضاً أبدية العالم .

يقول جالينوس ؛ إن الأجرام السماوية تدور منذ الأزل ، ولم يحس أحد فسادها أو ضعفها ، وأتى بالشمس مثلاً على ذلك ؟ فهى مازالت بكل قوتها تضئ وتبعث الحرارة . ويسأل على ذلك باقى الأجرام فلم تفسد أو تذبل .

لكن الغزالى – بعد تحليل هذه الحجة ، وتفتيت ما فيها من أفكار – يتساءل قائلاً : ألا يوجد شئ آخر يدل على الفساد إلا الذبول ؟ فلعل هناك مظاهر أخرى للفساد غير الذبول ؟ لذا فإننا .. لا نسلم له أنه لا يفسد الشئ إلا بالذبول ؛ بل

---

(١) أرسطو - الكون والفساد - ص ٢٤٧

الذبول أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشيء بعثة وهو على حال  
كماله<sup>(١)</sup> .

ومع ذلك فالغزالى يفترض صحة رأى جالينوس ، من أن الفساد لا يكون إلا  
بالذبول - رغم أنه من الممكن أن يكون للفساد ، مظاهر أخرى ؛ فيقول مخاطبا  
جالينوس : أنه حتى لو كان الفساد لا يتم إلا بالذبول ، فما أدرك أن الشمس  
لاتذبئل ؟ فلعلها تذبئل ولكن في بُطء شديد ، وبدرجة لا يمكن للحس ،  
ولا للأجهزة العلمية أن تكتشفها أو تقيسها . فكما أن الياقوت والذهب مرکبان  
من العناصر عندهم وهى قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوته مائة سنة لم يكن  
نقصها محسوسا ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد ،  
كنسبة ما ينقص من الياقوته في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس<sup>(٢)</sup> ، وهذا  
ما أثبتته العلوم الحديثة ، حيث أثبتت أن الشمس تفقد حرارتها في بُطء شديد .  
فإنه سيأتي لحظة تنتهي فيها حرارة الشمس وهنا يكون الفناء .

ولكتنا نجد ابن رشد ، يعلق على رد الغزالى السابق - مناصراً جالينوس -  
بقوله ؛ لو كانت الشمس تذبئل ، وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد غير  
محسوس ، ليعظم حزيمها ، لكن ما يحدث من ذبولها فيما ه هنا من الأجرام له قدر  
محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابيل ، إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل . ولابد في تلك  
الأجسام المتحللة من الذابيل أن تبقى بأسرها في العالم أو تتحلل إلى أجزاء آخر ،  
وأى ذلك كان ، يوجد في العالم تغيراً بينا [ ولماذا لا تكون الزلزال والبراكين ،  
والصواعق التي تحدث في العالم من مظاهر ذلك التغير ... ؟ ] إنما في عدد أجزائه  
وإما في كيفيتها ، ولو تغيرت كميات الأجرام للتغير فأفعالها [ يمكن أن يقال  
تأثيراتها لا أفعالها ] وانفعالاتها ، وبخاصة الكواكب . لتتغير ماهتنا من العالم<sup>(٣)</sup> .  
ولعل التغير يحدث في العالم ، ولكن بدرجة بطيئة .

(١) الغزالى - تهافت الفلسفه - ص ١٢٦

(٢) المصدر السابق - ص ١٢٧

(٣) ابن رشد - تهافت التهافت - ٢٢٥

ويمكن القول أن هذا كان افتراضاً من الغزالى بصحة فكرة الذبول كما افترض جالينوس ، وأن ذلك لو كان صحيحاً لأدى فعلاً إلى الفساد فى النهاية . أما تأثير ذلك التغير - إن كان يحدث فعلاً - فلعل ذلك يحدث في العالم . ويدل عليه ، تلك الأحوال الطبيعية الغير مستقرة والشاذة في كثير من الأحيان .

إذاً ، من كلام الجانين ، فإن الشمس أو غيرها من الأجرام أو الأشياء ليست أبدية . فإما أن تُعدَّ فجأة ، وإما أن تُعدَّ تدريجياً . فلعل - ونحن لا نحس - هذا .. الكون يتوجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينصب فيها معين الطاقة . ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيماوية أو طبيعية ، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها في هذا الكون <sup>(١)</sup> .

وهذا يعني ، أن العلم الحديث قد أيدَ رأى الغزالى ، وأثبتَ أن الشمس تفقد جزءاً من كتلتها كل يوم ؛ وذلك لأن .. « ذرَّات هذه الشموس تتحطم في قلبها المرتفع الحرارة جداً ، وبواسطة هذا التحطُّم الهائل الواسع المستمر ، تتولد هذه الطاقة الحرارية التي لا مثيل لها . وكما هو معلوم فإن الذرة عندما تتحطم تفقد جزءاً من كتلتها ، حيث يتحول هذا الجزء إلى طاقة . وإذاً فإن كل يوم يمر على أي شمس ، معناه فقدان جزء ولو يسيراً من كتلتها ، إن الشمس ، مثلاً تفقد كل يوم كذا كيلو جرام ومثلها بقية النجوم » <sup>(٢)</sup> .

ومع هذا ، فإنه يمكن القول ، أن الله تعالى يملِك القدرة اللانهائية ، التي تؤثر بإرادته ، حينما يقول للشئ كن فيكون . فإذا أراد الفناء للعالم فجأة ، فإن ذلك ، يمكن أن يتم في لحظة من اللحظات ، أو في مدة كلمح بالبصر - كما يقول الغزالى في ردِّه على جالينوس ومن سايره من الفلاسفة . ويعتبر هذا ردًا على أرسطو أيضاً ، حينما اعتقد أن دورة الحياة أزلية أبدية .

ويعرض الغزالى دليلاً آخر لل فلاسفة على قولهم بالأبدية وهو أنهم قالوا : أن العالم لا تندم جواهره ، لأنَّه لا يُعقل سبب مُعدِّم لها ، ومالم يكن منعدماً ثم

(١) سعيد حوى - الله - مكتبة وهب القاهرة - ص ١٥

(٢) المصدر السابق ص ١٧ - ١٨

انعدم ، فلابد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إما أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم . ويزيد هنا إشكال آخر أقوى من ذلك ؛ هو أن المراد فعل المريدي لا محالة ، وكل من لم يكن فاعلاً ، إن لم يتغير هو نفسه ، فلابد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً . فإنه لو بقي كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذا لم يفعل شيئاً ؛ والعدم ليس بشيء ، فكيف يكون فعلاً ؟ فإذا أُعدِّم العالم وتتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ ! أهو وجود العالم ؟ وهو محال ، إذ انقطع الوجود ! أو فعله عدم العالم ؟ ! وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا [أى الفلسفه] افتراق المتكلمين في التقصي عن هذا ، أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت مجالاً<sup>(١)</sup> .

وهذه الفرق الكلامية ، التي زعم إفتراقها واختلافها في أمر حل هذا الإشكال الذي وصفه الفلسفه ؛ قد أرجعت الفعل المتعلق بالإعدام والإفباء ، إلى أمور مختلفة ؛ مثل وجود عَرْض للفباء أو أن الأعراض تفني بأنفسها ، والجواهر تفني بعدم خلق البقاء لها ، أو عدم خلق الحركة والسكن ، والإفتراق والمجتمع ؛ لكنى تلافى القول بأن العدم ليس فعلاً .

ولكن هذا كله ، يبتعد عن الحقيقة التي أعلنها الأشاعرة مارا ، وهي التي ترجع كل حدث في الكون إلى الله وحده ، وبطريقة مباشرة . فإذا مانظرنا إلى هذه التعليقات التي زعم أن المتكلمين قد اختلفوا إليها ؛ نجدها كلها راجعة في النهاية إلى إرادة الله وقدرته وحده .

يقول الغزالى : الإيجاد والإعدام بارادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى

---

(١) الغزالى - تهافت الفلسفه - ص ١٢٨ - ١٢٩

أُوجد ، وإذا أرادَ أَعْدَم . وهذا معنى كونه سبحانه قادرًا على الكمال ، وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل ؛ وأما قولكم : أن الفاعل لابد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر عنه ؟ قلنا الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه . فإن قلت : أنه ليس بشيء - فكيف صدر عنه ؟ قلنا وهو ليس بشيء ، فكيف وقع ؟ وليس معنى صدوره عنه إلا أنّ ما وقع مضاد إلى قدرته . فإذا عقل وقوعه لم لا تُعقل إضافة إلى القدرة <sup>(١)</sup> !

وهكذا قد .. تبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عندما أو وجودا <sup>(٢)</sup> .

ويستنتج من تخليلات الغزالى السابقة ، أن عملية الإعدام ذاتها تعتبر فعلًا ، والإبقاء على هذا الإعدام ، إلى أن تشاء إرادة الله تعالى ، يعتبر فعلًا ؛ فالحالات السلبية ، مثل الحالات الإيجابية ، تعتبر أفعالاً لله تعالى . ثم ما يلي ذلك من عمليات البعث والحساب والخلود ، تعتبر أفعالاً . كل هذا يتم بإرادة الله القديمة الأزلية ، التي قررت كل ذلك منذ الأزل ، حيث كان كل شيء موجوداً في علمه تعالى .

ونجد محاولة أخرى ، يشيرها ابن رشد ، على طريق الفلسفه . حيث يقول ، أنه لا مانع من الموافقة على أن هناك فناء أو عدم ؛ إذا كان ذلك يعني تحويل العالم ، من حالة الوجود بالفعل ، إلى حالة الوجود بالقوة . فهذا لا يمتنع عند الفلسفه أن ينتقل العالم إلى صورة أخرى ، هي العدم . لأن العدم يكون هنا بالعرض ، وإنما الذي يمتنع عندهم هو أن ينعدم الشيء إلى لا موجود <sup>(٣)</sup> ؛ لا بالقوة ولا بالفعل .

ومعنى هذا ، هو العودة إلى فكرة الكمون والظهور ؛ والوجود بالفعل ، والوجود بالقوة . ومن هذا تستمر سلسلة الظهور والكمون إلى مالا نهاية . لكن

(١) الغزالى - تهافت الفلسفه - ص ١٣١

(٢) المصدر السابق - ص ١٣٣

(٣) عن : ابن رشد - تهافت التهافت - ص ٢٤٢

هذا النوع من العدم ليس مقبولاً دينياً وعقلياً - كما سبق إيضاحه - كما أن الأشاعرة قد أوضحاوا أن العالم لم يحدث من شئ سابق ، سواء مادة أو صورة ، سواء كان هذا الشئ كامناً أو ظاهراً ، بل أن العالم خلائق من لا شئ . لذا فإن العدم بعد الوجود هو لا شئ ، وليس وجوداً بالقوة ، يعود مرة أخرى إلى وجود بالفعل ، كما قال الفلسفه على لسان ابن رشد .

وإذا كان الفلسفه قد أتوا بالحجج والبراهين ، على إثبات الأبدية - كما سبق - فإن لي بعض المعتزلة رأى يقترب من رأيهم في هذا الأمر ، بل إن الكرامية وإن اعترفوا بحدوث الأجسام قالوا أنها أبدية<sup>(١)</sup> . ولكن ذلك يدعوه ، إلى البحث في نقطة أخرى ، تتعلق بالقول بجواز الفناء ، وهل هذا يؤدي إلى جواز الأبدية ...؟

## ٢ - القول بجواز الفناء .. هل يؤدي إلى جواز الأبدية ..؟

جواز بعض المتكلمين الفناء ، خاصة المعتزلة . وهذا يعني تجويز الأبدية أيضاً . ولعل هذا يرجع إلى تأثير أقوال الفلسفه - كما سبق - أو إلى إبراز أهمية العقل بدرجة أكبر من الاهتمام بالشريعة . وهذا ما يتفق مع مذهب المعتزلة . لذا نجد الشيخ عبد الجبار المعتزلي ، يتحدث عن فناء الجوهر ، على أساس أن الجوهر هو أصل تكوين الأشياء في العالم ؛ فيقول : إن العقل يجواز فيه [أى في الجوهر] أن يصح فناؤه ويجواز أن يستحيل ذلك فيه . فطريقه من جهة العقل التجويز ، لأنه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين<sup>(٢)</sup> . أى الجواز والوجوب .

ولكن إذا وُجِّه للمنتزلة سؤال يقول لهم : ما أنكرتم أن العقل يدل على صحة الفناء عليه ، لأنه لو لم يصح ذلك لأدى إلى وجوب وجوده أبداً [أى الجوهر] واستحالة العدم عليه يوجب أنه مثل القديم تعالى<sup>(٣)</sup> . تجدهم يرددون قائلين : إن

(١) البيضاوى - طوال الأنوار - على هامش شرح المواقف للجرجاني - ص ٣٦٠

(٢) الشيخ عبد الجبار المعتزلي . المغني ج ٨ - ص ٤٣٢

(٣) المصدر السابق - ص ٤٣٢

الذى به خالق القديم تعالى ، غير كونه قدّيما ، لأن ذلك يقتضى فيه أن الوجود حصل له لما هو عليه في ذاته ، لا لعنة ولا عن الفاعل . والجواهر لو ثبت وجوب وجودها في المستقبل [أى في الأبدية] لم يقتض ذلك فيها وجوب الوجود على وجه تستغني عن الفاعل ، فلا يجب ، لو وجّب وجودها ، أن تكون مثلاً للقديم تعالى<sup>(١)</sup> .

فالشيخ عبد الجبار المعتزلي ، يفرق هنا بين الله تعالى وبين الجواهر في الأبدية ، بأن الله تعالى ، وجوده من ذاته ووجوده قديم ؛ أما الجواهر ، فهى ليست قديمة ، وجودها ليس من ذاتها ، بل أنه مستفاد من غيرها .

كذلك فإن الجواهر يصح عليها أن تفني ، لأنه لو لم يصح أن تفني لم يجب أن تكون كالقديم - تعالى - في وجوب الوجود لها ؛ لأنها قد كان يصح ألا توجد في هذه الأوقات ، فتكون معدومة . لأنها إنما وجدت باختيار الفاعل ، وذلك يستحيل في القديم تعالى<sup>(٢)</sup> .

وبالإضافة إلى الأسباب السابقة ، التي يمكن أن تكون قد أدت ببعض المتكلمين إلى القول بمحاجة الفناء ، لا وجوبه ؛ فإن هناك سبب آخر ، أفصح عنه الشيخ عبد الجبار المعتزلي ، وهو الخوف من أن : يُصَحَّح - بذلك مذهب جهم : أن الجنة والنار تفنيان<sup>(٣)</sup> . ذلك أن جهم بن صفوان قد قال بفناء كل شيء ؛ حتى أن الله تعالى ، يكون الآخر بعد الخلق . فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسى<sup>(٤)</sup> . لكن يمكن القول ، أن ذلك متعلق بالدار الآخرة ، والجميع متفقون على أبديتها وخلودها ، إلا جهم بن صفوان وجماعته . أما المقصود بالأبدية الغير مقبولة ، هو أبدية العالم ، وهي تختلف تماما

(١) المصدر السابق - ص ٤٣٣

(٢) المصدر السابق - ص ٤٣٣

(٣) المصدر السابق - ص ٤٣٣

(٤) النشار - د. علي سامي - عقائد السلف . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ -

عن أبدية الدار الآخرة . فالأولى مرفوضة عقلياً ودينياً ، والثانية واجبة ومقبولة عقلياً ودينياً . إلا أن معنى ذلك هنا ، هو أن الذين جوزوا الفناء ، وجوّزوا الأبدية - تلقائياً كانوا يخشون من أن يكون ذلك تدعيمًا لمذهب الجهمية في الفناء التام ، الذي لا بعث بعده ولا حساب ، ولا عقاب ولا جنة ولا نار ؛ أى ولا آخرة . وكان من الممكن أن يشار هنا إلى أن تلك - الخشية - متعلقة بالدار الآخرة ، لا بعلمنا الحالى .

ولعل كل هذه المحاولات ، من الشيخ عبد الجبار المعتزلى والمعتزلة ، للقول بجواز الأبدية ؛ تكون راجعة إلى مذهبهم القائل ببقاء الأعراض وعدم فنائها في كل وقت ، كما قال الأشاعرة ؛ وهذا يعطي لها جواز البقاء إلى ما لا نهاية . كما أنها تثبت رأيهم في القول بحرية الإرادة وعدم خلق الأفعال في كل آن ، في الإنسان ، كما قال الأشاعرة . فمذهب المعتزلة متراوط ، وكل أمر من هذه الأمور مترب على الآخر . لذلك جوزوا الفناء ، فجوزوا بذلك الأبدية ، بل وأوجبتها فتنه منهم ، هم الكرامية - كما سبق ذكره .

ولكن مثل هذه الأسباب السابقة ، لا تؤدى إلى تجويز الفناء ، وبالتالي إلى تجويز الأبدية ؛ لأن تجويز الأبدية ، مخالف للشريعة التي تجعل فناء كل شيء ، ضرورة إلهية ، أوجبها الله تعالى ؛ الذي قال ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِ ﴾ ١٦ ﴿ وَيَسْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [ الرحمن - ٢٦ - ٢٧ ] ، وقال ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [ سورة القصص - ٨٨ ] . وهذا يقطع بضرورة الفناء ، ورفض الأبدية ، جوازاً ووجوباً ، وعلى أي وجه من الوجوه .

وأيضاً ، فإننا إذا ما جوزنا الأبدية فإننا نهدم بذلك أصلًا وهدفًا رئيسيًا من أصول الدين والعقل ، ألا وهو الجزاء . فإذا ماجوزنا الأبدية فإننا وبالتالي نجح في عدم وجود الجزاء ، وهذا يزعزع العقيدة ، ويؤدي إلى الفساد في العالم .

وهنا نجد الشيخ عبد الجبار المعتزلى يرد ويقول : هذا رجوع منك إلى السمع ، وذلك مala نأباه ، وإنما أنكرنا ذلك من جهة العقل . فإن قيل : هلا قلتم : أن العقل

يقتضى أن الفناء لا يصبح على الجواهر للوجوه التي قدّمتها ؟ قيل له إنما يقتضى ذلك عدم الدلالة على صحة فنائها . فاما أن يدل على أنها لا يصح أن تفني فمحال <sup>(١)</sup> .

أما زعماء الأشاعرة ، فإننا نجد منهم أحد المتأخرین ، وهو فخر الدين الرازى ؛ يميل إلى فكرة جواز العدم عقليا ، فهو يقول ؛ أن كل ما سوى الله تعالى فهو محدث ، وكل محدث فإن حقيقته قابلة للعدم والوجود ؛ فهذه القابلية من لوازم الماهية ، وكل ما كان من لوازم الماهية فإنه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية . فإذاً قابلية العدم من لوازم ماهية كل ما سوى الله تعالى ، وهذا يقتضى جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى <sup>(٢)</sup> . ويتبين من ذلك أن المقصود هنا هو عدم رفض العقل لفكرة الفناء ؛ أو عدم استحالة الفناء عقلا ؛ لأن ماهية المحدث هي قابلية العدم والوجود . فكما كان قابلا للوجود أثناء عدمه ، فإنه كذلك قابل للعدم أثناء وجوده . وهذا هو الجواز العقلى ، الذي لا يتنافي مع الوجوب الشرعى . فإذا كان الشرع يقرر الفناء ، فإن العقل لا يرفضه . لذا نجد رجلين من زعماء الأشاعرة ، هما الإيجى والجرجاني ، يقرران وجوب الفناء . ذلك لأن الله سبحانه (قضى) أى حكم (على كل ما عداه بالعدم والفناء) <sup>(٣)</sup> .

وبعد هذا ، فإنه يمكن القول ، أن جواز الفناء أو العدم يمكن أن يؤدى إلى جواز الأبدية ؛ إلا أنه لا يؤدى إلى ذلك ، إذا كان بمعنى عدم رفض العقل قابلية العالم للفناء أو العدم ، حيث كان قبل ذلك جائز العدم والوجود . وهذا ما قوله الأشاعرة في كثير من آقوالهم .

\* \* \*

(١) الشيخ عبد الجبار المعتزلى - المغني ج ٨ - ص ٤٣٦ .

(٢) فخر الدين الرازى - الأربعين - ص ٢٨٠

(٣) الجرجانى - شرح المواقف - ص ١١

## ثانياً

## إثبات صحة الفناء عند الأشاعرة

رغم إثبات خطأ فكرة الأبدية عند الفلاسفة ، في الجزء السابق مباشرة ؛ وأن هذا يعني بالضرورة صحة الفكرة المقابلة لها وهي الفناء ؛ إلا أن الأشاعرة من جانب آخر ، أرادوا إثبات صحة القول بالفناء ، عن طريق الأدلة والبراهين ، بالإضافة إلى الطريق الشرعى .

فإثبات صحة الفناء ، يُعدُّ بمثابة هدم لفكرة الأبدية أيضاً . ومن المعروف أن من قال : أنه قد يم [ أى العالم ] قال : لا يجوز عدمه كما تقدم [ كما قال أرسسطو وغيره من الفلاسفة ] وأما من قال : أنه حادث ، فقد قال : بجواز فنائه ، لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم ، والعدم قبل ، كالعدم بعد ، لا تمايز بينهما ، ولا اختلاف فيما بينهما ؛ فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف في ذلك أحد إلا الكرامية ، فإنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها <sup>(١)</sup> .

ومن أجل ذلك فإن الأشاعرة يقومون بتحليل فكرة الفناء ، لكي يثبتوا صحته ، وضرورة وقوعه . فالحدث - كما قال الشهريستاني - لا يدخل في دائرة المستحيل وجوداً وعدماً ، كما لا يدخل في دائرة الواجب . ذلك أن المحدث أو الممكنا ، هو ما كان جائز الوجود ، أى هو مالم يكن موجوداً ثم وجد . وما كانت هذه ماهيته ، فهذه الماهية قابلة أيضاً للعدم بعد الوجود ، فالعدم ليس مستحيلاً عليها ؛ لذا ، فالعقل لا يرفض فكرة الفناء ، ولذلك قدر الله سبحانه ، على كل ممكناً أو محدث الفناء .

ونجد في تعريفات السيد الجرجاني ؛ أن الوجود أقسام ثلاثة لا رابع لها ؛ فإنه إما أزلى أبدي وهو الله سبحانه وتعالى . أو لا أزلى ولا أبدي ، وهو الدنيا [ أو العالم ] . أو أبدي غير أزلى ، وهو الآخرة [ لأن فيها الخلود ] وعكسه محال ؛ فإن مثبت قدمه امتنع عدمه <sup>(٢)</sup> . فلا سرمديه إلا لشيء واحد فقط ، وهو الله

(١) الإيجي - المواقف - مكتبة المتنبي - القاهرة - ص ٢٥٠

(٢) البستاني - دائرة المعارف - مجلد ثالث - مطبعة المعارف بيروت سنة ١٨٧٨ - مادة أزل

تعالى ؛ ولا أبدية إلا لشيء واحد فقط وهو الآخرة ، فهي دار الخلود ؛ أما الدنيا أو العالم فلا سردية لها ، ولا أزليّة لها ، ولا أبدية لها . وهذا ما قضت به بديهية العقل ، وقررته الأديان كلها .

### ١) دليل الحدوث وهو دليل الفناء :

أثبت الأشاعرة - كما سبق - أن الله تعالى خلق العالم من عدم ، فأنشأه إنشاءً وانخترعه ليس على مثال سابق ، ولا من مادة سابقة . وإثبات حدوث العالم ، هو دليل واضح ، في نظر الأشاعرة ، على إثبات فنائه . فإن المحدث يحمل في مفهوم حدوثه الدلالة على فنائه ؛ ذلك لأن صحة الفناء على الأجسام متفرعة على حدوثها ، فإن ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها ، وإنما فلا<sup>(١)</sup> .

وكل محدث ، فإن صفاته كذلك ، وما كانت صفاته كذلك ؟ كانت ماهيته قابلة للعدم ، وذلك القبول من لوازم تلك الماهية ، فتكون الماهية قابلة للعدم أبدا<sup>(٢)</sup> . ومن أجل ذلك فإن العالم عند الأشاعرة لا يجب أن يكون أبداً ، خلافاً لل فلاسفة والكرامية (والجاحظ)<sup>(٣)</sup> .

وكما اتخذ الأشاعرة من نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، مجالاً لإثبات حدوث العالم ؛ فإن هذه النظرية ، تتضمن - كذلك - الدليل على فنائه .

فيمن الأصول الهامة في نظرية الجوهر الفرد ، عند الأشاعرة عدم بقاء العَرْض أكثر من زمان ، أو آن واحد . فعملية الفناء تحدث في كل لحظة ، ولكن يتجدد الوجود . ويرى الأشعري أن الله يُفْتَنِي الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء [كعرض] في الحال التي يريد أن يكون فانياً فيه ، لأن الباقى عنده يكون باقياً ببقاء ، فإذا لم يخلق الله البقاء في الجسم فلنـ<sup>(٤)</sup> .

(١) البيضاوى - طوالع الأنوار - على هامش شرح المواقف للجرجاني - ص ٣٦٢

(٢) فخر الدين الرازي - المحصل - ص ٩٧

(٣) المصدر السابق - ص ٩٧

(٤) عن : البغدادى - أصول الدين - ص ٢٣١

فالجوهر والأعراض ، وهى كل ما يتكون منه العالم ؛ مترابطان . وقد يبرهن الأشاعرة على امتناع خلو الجوهر عن الأعراض ، وكذلك على عدم إمكان قيام الأعراض بذاتها . ففى حالة الفناء تكون الإرادة الإلهية قد قررت عدم خلق الأعراض ، فلا تستطيع الجوهر الوجود بمفردها ، فتفنى وتزول ؛ لأن الجوهر والعرض متلازمان ، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين ، وجب عدم الآخر <sup>(١)</sup> .

ويعبر البغدادى والرازى عن رأى الأشاعرة فى هذا المجال قائلين : أجمع أصحابنا على أن الأعراض لا يصح بقاوئها ، فإن كل عَرض يجب عدمه فى الثانى من حال حدوثه <sup>(٢)</sup> . وإذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر <sup>(٣)</sup> .

إذا كان الأشعري ، قد أرجع الفناء ، إلى عدم خلق البقاء فى الجسم كعرض ؛ فإن هناك من يرى أن الله سبحانه إذا أراد فناء الشئ خلق فيه عَرض «الفناء» ؛ فيفني الجوهر فى الحال الثانية من حدوث الفناء فيه <sup>(٤)</sup> . وهذا رأى أبو العباس القلانسى ، شيخ البغدادى .

إلا أن الرأى السائد عند الأشاعرة ، هو أنه إذا لم يخلق الله تعالى العَرض على الجوهر فَتَى وزال . ويدرك البيضاوى ، معتبراً عن رأى بعض أصحابه من الأشاعرة ، أن الباقلانى يقول : أن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض ، فإذا لم يخلق الله تعالى أى نوع من الأجناس ينعدم الجوهر ؛ وبمثل ذلك قال إمام الحرمين الجوبى <sup>(٥)</sup> .

ويتحدث إخوان الصفا - فى نفس الإتجاه السابق - عن الفناء ، على أنه ضرورة واقعة لا محالة ، وذلك عن طريق الإرادة الإلهية التي تملك وحدها الخلق والإفقاء . وهم يثبتون ذلك بطريقة منطقية ، فيقولون أن الفاعل المختار هو الذى يُقْدِر على الفعل وتَزِكِه متى شاء ؛ فهذه مقدمة موجبه صادقة ، ومقدمة أخرى :

(١) فخر الدين الرازى - المحصل - ص ٩٨

(٢) البغدادى - أصول الدين - ص ٢٣١

(٣) فخر الدين الرازى - المحصل - ص ٩٨

(٤) البغدادى - أصول الدين - ص ٢٣١

(٥) عن : البيضاوى - طوالع الأنوار ص ٣٦٣

كل فاعل حكيم مختار فله في فعله غرض ، فهذه موجبة صادقة . ومقدمة أخرى نشرحها فنقول : الغرض هو عنابة سابقة في علم الصانع قبل إظهار صنعته ، ومن أجله يفعل ما يفعله ، فإذا بلغ إلى غرضه قطع الفعل وأمسك عن العمل . وهذه مقدمات ثلاث موجبات صادقات ، ومقدمة أخرى : كل حكيم صانع إذا علم علما يقينا أنه لا يبلغ إلى غرضه في فعله ، فإنه لا يعمل شيئا ولا يطلب ، وهذه مقدمة كلية موجبة صادقة . ومقدمة خامسة : محرك الأفلاك والكواكب فاعل مختار ، حكيم ، قادر ، وهذه مقدمة موجبة . فينتيج من هذه المقدمات أن العالم سيخرب يوما . بيان ذلك : أنه إن كان قد يبلغ محرك الأفلاك إلى غرضه في تحريركها ، فسببه أن يمسك عن تحريركها وإدارتها ، وإن كان لم يبلغ إلى الغرض ، فالغاية في ذلك بلوغ الغرض ، وإن كان يعلم أنه لا يبلغ غرضه ومطلبه ، فسببه أن يمسك عن فعله إن كان حكيمًا ، وإن كان يعلم أنه سيفعله ، فإذا بلغ غرضه ومطلبه قطع الفعل وأمسك عن العمل . وإذا أمسك محرك الأفلاك عن التحرير لها ووقفت الأفلاك عن الدوران ، ووقفت الكواكب عن المسير في البروج ، ووقفت مجاري الليل والنهار والشتاء والصيف ، وبطل ترتيب الزمان ، ووقف الكون والفساد ، والمولادات الثلاثة وفسدة النظام . وفي ذلك يكون بطلاً العالم ، ويuar الكل <sup>(١)</sup> .

وهذا الترتيب المنطقي يثبت أن فناء العالم أمر جائز منطقيا ، أى عقليا . ثم أن الشرع قد قرره ، فهو لذلك ، واقع لا محالة .

ويربط الرازي - من جانب آخر - بين التقرير الديني والجواز العقلى في هذا ، فيقول : يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض . والدليل عليه أنّا يبيّنا أن الأجسام كلها متماثلة [أى في التكوين] فكل ما يصح على بعضها يصح علىباقي ، وذلك يدل على أن تخريبها وتغيير صفاتها ممكن ، والنصل قد ورد به ، فوجب الإقرار به <sup>(٢)</sup> .

(١) إخوان الصفا - رسائل إخوان الصفا - ج ٣ ص ٣٣٩ دار الطباعة والنشر بيروت -

- ١٩٥٧

(٢) فخر الدين الرازي - معالم أصول الدين - ج ٢ ص ١٢٠

ما سبق ، يتضح لنا أن كل محدث فمآلـه إلى الفناء . ولو كان مصيره إلى الأبدية ما كان محدثا . ولكن ثبتـ أن العالم مـحدث ، وـجدـ بعد أن لم يكن ، لذا فإن مصيره إلى العـدم ، كما كان قبل وجودـه ؛ حتى يتحقق الإنـفـرـاد للـه وحـده ، بالـأـزـلـيـة وـالـأـبـدـيـة « هوـ الأولـ وـالـآخـرـ » .

وهـناـك بعضـ المشـكـلاتـ الفـرعـيـةـ النـاتـجـةـ عنـ فـكـرـةـ الفـنـاءـ ؛ـ وهـىـ ماـ تـعـلـقـ بـمشـكـلةـ أـبـدـيـةـ النـفـسـ أوـ فـنـاءـهـاـ ،ـ وـكـذـلـكـ مشـكـلةـ المـدىـ الزـمـنـىـ لـلـجـنـةـ وـالـنـارـ .ـ وـيـكـنـ بـحـثـ هـاتـينـ الـفـكـرـتـينـ ،ـ فـيـ ضـوءـ فـكـرـةـ الفـنـاءـ ،ـ عـلـىـ الـوـجـهـ التـالـىـ ...ـ

## ٢ - هل النفس البشرية فانية أم أبدية ... ؟

إن إبداء الرأـيـ فـيـ مشـكـلةـ فـنـاءـ النـفـوسـ الـبـشـرـيـةـ أوـ أـبـدـيـتـهاـ ،ـ هوـ منـ الـأـمـورـ الشـائـكةـ .ـ وـذـلـكـ لـأـنـ الـآـيـاتـ الـتـىـ تـحـدـثـ عـنـ ذـلـكـ فـيـ الـقـرـآنـ مـتـعـارـضـةـ فـيـ ظـاهـرـهـاـ ،ـ مـثـلـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ ﴿ كـلـ نـقـسـ دـاـيـقـةـ الـمـوـتـ ﴾ـ [ـ سـوـرـةـ الـأـنـيـاءـ - ٣٥ـ]ـ ،ـ ﴿ كـلـ مـنـ عـلـيـهـاـ فـانـ ﴾ـ [ـ سـوـرـةـ الرـحـمـنـ - ٢٦ـ]ـ ،ـ وـيـقـابـلـ ذـلـكـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ :ـ ﴿ وـلـأـ تـحـسـبـنـ أـلـلـيـنـ قـتـلـوـاـ فـيـ سـيـلـ أـللـهـ أـمـوـاتـاـ بـلـ أـحـيـاءـ عـنـدـ رـبـهـمـ يـرـزـقـونـ ﴾ـ [ـ سـوـرـةـ الـعـمـرـانـ - ١٦٩ـ]ـ ،ـ ﴿ قـلـ أـلـرـوـحـ مـنـ أـمـرـ رـبـيـ ﴾ـ [ـ سـوـرـةـ الـإـسـرـاءـ - ٨٥ـ]ـ ،ـ ﴿ فـإـذـاـ سـوـيـتـهـ وـنـفـخـتـ فـيـهـ مـنـ رـوـحـيـ ﴾ـ [ـ سـوـرـةـ صـ - ٧٢ـ]ـ ،ـ لـذـاـ ،ـ لـمـ يـقـطـعـ الـأـشـاعـرـةـ بـرـأـيـ فـيـ هـذـاـ الـأـمـرـ ؛ـ بـلـ إـنـ الـكـثـيرـ مـنـهـمـ لـمـ يـطـرـقـ بـابـ الـحـدـيـثـ عـنـهـ إـلـاـ قـلـيلـاـ .ـ

وـمـنـ أـجـلـ ذـلـكـ تـضـارـبـ الـآـرـاءـ حـولـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ ،ـ وـانـقـسـمـتـ إـلـىـ ثـلـاثـ فـرـقـ :ـ أـحـدـهـاـ ،ـ الـذـينـ يـقـولـونـ :ـ جـمـلـةـ النـفـوسـ النـاطـقـةـ باـقـيـةـ بـعـدـ الـمـوـتـ ،ـ وـهـوـ قـوـلـ أـكـثـرـ الـمـحـقـقـينـ مـنـ الـحـكـماءـ وـثـانـيـهـاـ ،ـ الـذـينـ يـقـولـونـ :ـ النـفـوسـ النـاطـقـةـ تـفـنـىـ عـنـدـ فـنـاءـ الـأـبـدـانـ ،ـ وـهـذـاـ قـوـلـ لـمـ يـقـلـ بـهـ أـحـدـ مـنـ الـمـحـقـقـينـ .ـ وـثـالـثـهـاـ ،ـ الـذـينـ يـقـولـونـ :ـ النـفـوسـ الـفـاضـلـةـ تـبـقـىـ وـهـىـ الـتـىـ اـسـتـكـمـلـتـ قـوـتهاـ النـظـرـيـةـ بـعـرـفـةـ الـحـقـ ،ـ وـقـوـتهاـ الـعـمـلـيـةـ بـعـملـ الـحـيـرـ .ـ فـأـمـاـ النـفـوسـ الـتـىـ لـاـ تـكـوـنـ كـذـلـكـ فـإـنـهـاـ تـفـنـىـ عـنـدـ فـنـاءـ الـأـبـدـانـ<sup>(١)</sup>ـ .ـ وـيـعـتـقـدـ أـنـ الـرـأـيـ الـأـخـيـرـ ،ـ هوـ رـأـيـ الـفـارـابـيـ .ـ

(١) فـخرـ الدـينـ الرـازـيـ - الـأـرـبعـونـ - صـ ٢٩٥ـ

وكان من الطبيعي أن يقول الفلاسفة بأبدية النفس ، توافقاً مع قولهم بأبدية العالم . ويدرك الرazi أن الفلاسفة قالوا : أن الأرواح البشرية وإن كانت محدثة إلا أنها أبدية غير قابلة للعدم ، وأيضاً العقول الفلكية ، والنفوس الفلكية <sup>(١)</sup> . والمقصود بالفلسفه هنا ؛ الفلسفه المسلمين ، وخاصة ابن سينا . ويفسر فخر الدين الرazi ، سبب قول الفلسفه بأبدية النفس بأنه .. لو صبح العدم على النفس لكان مركبة من المادة والصورة ، لكن ذلك باطل ، لما بيئنا أنها ليست بجسم <sup>(٢)</sup> .

وقد رد الغزالى على ذلك من قبل ، وأثبت أنه لا توجد مادة في مقابل الممكن ، بل أن الله تعالى ، يخترع الأشياء من لا شيء . وكذلك الحال عند فنائها - قياساً - فلا يبقى شيء . يقول فخر الدين الرazi : لا نُسلِّمُ أن الإمكان أمر ثبوتي ، وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلاً . وأيضاً فالنفس حادثة ، فكونها مسبوقة بالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادّية ، فكذلك إمكان فسادها <sup>(٣)</sup> . وهنا نجد فخر الدين الرazi لا يوافق على أبدية النفس ، مستشهاداً بحدوثها ، حتى لو كانت لا مادية . فإن لا مادّيتها لم تمنع حدوثها ، فكذلك القول في أمر فسادها ؛ لأن كل محدث فان .

ويذكر عن أرسطو ، أنه قال برأى آخر ، لإثبات عدم فناء النفس ؛ هو أن الروح الفردية - رغم أنها باقية بعد الموت ولا تفنى ؛ إلا أن بقاءها ليس بقاءً فردياً بل أنها تندمج في العقل الكلّي العام ، أو فيما يسمى بالروح الكلية .

فالروح من عالم العقل ، والعقل واحد في جميع الأفراد ، وهم إذا اختلفوا بالأذواق الحسدية [أى الأفراد] لم يختلفوا بالمدركات العقلية . فلا اختلاف بين إنسانين في إدراك الحقائق المجردة كالرياضية والمنطق وما جرى مجرّها ، ومؤدى هذا عند أرسطو ، أن العقل المجرد لا فردية فيه ، وأن الروح تعود إلى العقل العام بعد فراقها للجسد . فلا فردية لها بعد الموت ، ولكنها لا تقبل الفناء <sup>(٤)</sup> . ولم يغب عن

(١) المصدر السابق ص ٢٨٠

(٢) فخر الدين الرazi - المحصل ص ١٦٧

(٣) المصدر السابق ص ١٦٧

(٤) العقاد . عباس محمود ، الله - دار المعارف بمصر - ص ١٤ - ط ٧

ابن رشد أن يرتضى نفس هذه الفكرة الأرسطية . فعنه ؛ بينما الروح البشرية خالدة ، فالروح الفردية فانية . ليس هناك خلود فردي لكن الناس يعيشون في الروح العامة للبشرية <sup>(١)</sup> . ويعتبر هذا الرأي لأرسطو ومن تبعه ، رأياً غريباً ، لأنه يلغى المسؤولية والجزاء . ولا يخفى مدى ما في ذلك من خطورة عقلية وأخلاقية ودينية .

ونجد آراء أخرى تقول بأبдиّة النفس . فرغم أن إخوان الصفا أثبّتوا ضرورة وقوع الفناء الكلي ؛ إلا أنهم يقولون بأبдиّة النفس . لأنهم يعتقدون في موت الجسد فقط ، وذلك عند انفصال النفس عنه . أما النفس فحياتها ذاتية لها ، وذلك أنها بجوهرها حيّة بالفعل ، علامة بالقوة ، فعالة في الأجسام والأشكال والنفوس والصور طبعاً ، وأن موتها هو جهازها بجوهرها ، وغفلتها عن معرفة ذاتها ، وأن ذلك عارض لها من شدة استغراقها في بحر الهيولي ، ولبعد ذهابها في هاوية الأجسام ، ولشدة غرورها في الشهوات الجسمانية . والناس أكثرهم لجهالتهم بجوهر نفوسهم ، وغفلتهم عن حياتها الأبديّة ، لا يعرفون إلا هذه الحياة الدنيا الجنسيّة المنقطعة <sup>(٢)</sup> .

والشيرازى ، يسير في هذا الاتجاه الذي يقول بعدم فناء النفوس . يقول : إنّ النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ، فهو متعلق به نوعاً من التعلق ، إذ كل أمرين ليس بينهما تعلق ذاتي وارتباط عقلي ، فلا يجب فساد أحدهما فساد الآخر <sup>(٣)</sup> . وبما أنّ النفس روحية والجسد مادي فلا يوجد ارتباط بينهما ، إلا أنه يمكن القول أن هناك نوعاً من التعلق بين النفس والبدن ، لاتحادهما في الإنسان بصورة من الصور .

أما الرأى القائل بأنّ النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن ، والنفوس الجاهلية تفتّى ، مثل نفوس الأطفال والجهال ؛ فإن ذلك الرأى منقول عن حكيم باسيطيوس <sup>(٤)</sup> . ويُحتمل أن يكون الفارابي قد نقله عنه . وهو قول غريب ، ولكن

M.Sharif. Muslem Thaught. P. 47,48

(١)

(٢) عن : إخوان الصفا - رسائل إخوان الصفا ج ٣ - ص ٤٠

(٣) الشيرازى - المبدأ والمعاد - ص ٢٢٥ - دار الكتب المصرية - ١٣١١ هـ - ١٩٢١ م

(٤) الرازي - الأربعون - ص ٢٩٨

حججة قائلية ؛ أن النفوس الخالية عن العلوم والأخلاق الفاضلة لو بقيت بعد الموت لبقيت إما معطلة أو معدّبة - وإبقاء الشئ في التعطيل أو في التعذيب أبد الآباد غير لائق بحكمة الحكيم <sup>(١)</sup> . ولاشك أنه من الواضح ، أن هذا النوع من التفرقة بين النفوس ، غير مقبول عقلياً ودينياً .

ولكن مع كل هذه الآراء والتفسيرات القائلة بأبدية النفس ؛ فإننا نجد أنه للممكن أحکاماً منها ؛ أن لا يوجد إلا سبب وأن لا ينعدم إلا سبب . وذلك أنه لا واحد من الأمرين له لذاته <sup>(٢)</sup> . ولاشك أن النفس الإنسانية تدخل ضمن الممكن ، لأنها مخلوقة مُحدثة . وحيث أن وجودها ليس لذاتها ، فهي لا تملك البقاء والدوم ؛ لأن سبب وجودها هو أيضاً سبب عدمها وفناها . ولعل ذلك قد دعا فريق آخر إلى القول - صراحة - ببناء النفوس عند موت البدن ، وهؤلاء ، احتجوا بأن هذه النفوس ليست أزليه فوجب أن لا تكون أبدية .... إن هذه النفوس لما وُجِدتُّ بعد أن كانت معدومة كانت ماهياتها قابلة للعدم ، وهذه القابلية من لوازمهها . فوجب أن تكون قابلة للعدم أبداً . وإذا كان كذلك امتنع القطع بأنها لا تعدم البته <sup>(٣)</sup> . ولعل الأشاعرة من يميلون إلى هذا الإتجاه ، توافقاً مع قولهم بحدوث كل شئ ، وأن كل محدث فان .

ومع هذا فإننا نجد أمامنا قول الله تعالى : ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّكَ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُمْ وَفَصَحْتُمْ فِيهِ مِنْ رُوْحِي ﴾ وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَخْسِنَ الَّذِينَ قُتْلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [سورة آل عمران - ١٦٩] فمن الممكن تفسير هذه الآيات الكريمة ، على أن النفس أبدية لأنها من روح الله تعالى ؛ فهي متعلقة به سبحانه ، وهو دائم أبدى .

ولكن .. إذا وضعنا هذه الآيات ، أمام قوله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَيْنَاهَا فَانٌ ﴾ ،

(١) المرجع السابق - ص ٢٩٨

(٢) الإمام محمد عبد - رسالة التوحيد - ص ٣٤

(٣) فخر الدين الرازي - الأربعون ص ٢٩٧

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُمْ﴾ ، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ ، فإننا نفهم أن كل شيء محكوم عليه بالفناء ، والنفس شيء من الأشياء ، فينطبق عليها الفناء .

لذا فإنه يمكن التوفيق بين تلك الآراء ، واستنتاج رأى وسط ؛ هو أن الأنفس البشرية ، مصيرها إلى الفناء ، تعطينا لقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِ﴾ ؛ إلا أن فناءها لا يقع مع فناء الأبدان ، بل تظل موجودة حية مادامت الحياة الدنيا قائمة ، وتظل كذلك حتى يقع الفناء التام ؛ فينطبق عليها هذا الفناء تحقيقاً لحكم الله وقراره : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِ﴾ (١) وَبَقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ . فالروح ليست خالدة طبعاً ، وبقاها رهن بمشيئة الله (٢) . أما التساؤل عن مكانها في هذه المرحلة ؛ هل ستكون في هذا العالم أم أين ؟ . فيمكن القول أن السمع قد أفادنا بأن النفوس الحية يغمرها الله بالسعادة والنعيم والنور أينما كانت ، وهي تحيا مع بعضها ؛ ويقال أنها تلتقي في أماكن الخير والنور ، في عالم الأرواح البرزخي ، الذي يكون بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة . كما يقال أن الأنفس توجد حول قبورها وحول أحشائهما من الأحياء ، خاصة في حالة تذكرةهم إليها .

أما الأنفس الشريرة ، ف تكون في هذه المرحلة في ضيق وشقاء . تحيا مع من يمثلها من النفوس الشريرة ، في أماكن الشقاء والظلم ، في عالم الأرواح البرزخي كذلك ، وحول قبورها .

تظل الأنفس هكذا ، حتى لحظة الفناء التام ، فتفنى هي الأخرى مع ما تبقى من أشياء العالم ؛ لأن الفناء سينطبق حتى على الملائكة وحملة العرش وجبريل ومملوك الموت نفسه ، حتى يتحقق قوله تعالى ، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (٢) . ثم تقوم الساعة أو القيامة ، وتحين ساعة البعث ؛ ويخلق الله تعالى بقدرته وإرادته حياة جديدة ؛ هي الحياة الآخرة التي ليس بعدها ، فناء أو حياة أخرى . هذه الحياة الأخرى ، أو الدار الآخرة ، تختلف تماماً عن الحياة الدنيا في كل شيء . فيتحقق

(١) دائرة المعارف الإسلامية - مادة بعث - المجلد السابع ص ٣٤٤ - الشعب .

(٢) عن : حديث نبوى - عن ابن كثير - البداية والنهاية - ج ١ - ص ٤٨ مطبعة الكردى

المعاد ، وتشرق الأرض - أرض الدار الآخرة - بنور ربها . فتحدث الأنفس من جديد ، كما تحدث الأجساد ، وتعود الأنفس إلى أجسادها ، كل في طريق . إما إلى الجنة وإما إلى النار .

### ٣ - الجنة والنار بين الأبدية والفناء :

ثار جدل ملحوظ ، حول أبدية الجنة والنار ، كالذى ثار حول أبدية النفس . فقد ذكر القرآن الكريم آيات تدل على أن الجنة كانت موجودة منذ أن خلق الله آدم عليه السلام ، وجعله في الجنة يأكل منها هو وزوجته حواء ، إلى أن نزلا منها لعدم طاعتهما لربهما سبحانه . وهذا يعني أن الجنة والنار كانتا مخلوقتان ، وهما مخلوقتان الآن . ثم أن الله تعالى ، قد ذكر في آيات من القرآن الحكيم ، مايدل على خلود الجنة والنار .

فإذا كانت الجنة والنار مخلوقتان منذ خلق العالم أو قبله أو بعده ، عند خلق آدم عليه السلام ؛ فهل ستظلان أبداً حتى المعاد ، ودخول أهلهما فيهما ، في الدار الآخرة ..؟ أم ستختفيان قبل البعث ؟ مع فناء العالم ؟ تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِ ﴿ ٢١ ﴾ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ..؟

كما نجد الجهمية ، الذين كان لهم دور كبير في هذه المشكلة ؛ فهم لم ينفوا الأبدية فقط بل نفوا كل ما يمكن أن يوجد بعد الفناء . فنفوا البعث وما يتبعه من حساب وعقاب وجاء ، وجنة ونار ، وخلود . وقد استغلوا في ذلك وجود الآية الكريمة ، التي تقول : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾ ، وأولوها ، فزعموا أن الله هو قبل الخلق فصدقوا ، وقالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنة ولا نار ، ولا ثواب ولا عقاب ، ولا عرش ولا كرسى . وزعموا أن شيئاً مع الله لا يكون ؛ هو الآخر كما كان ؛ فأضلوا بهذا بشراً كثيراً . وقلنا : أخبرنا الله عن الجنة ودوم أهلها فيها قال : ﴿ لَهُمْ فِيهَا نَعِيْمٌ مُّقِيمٌ ﴾ [التوبه ٢١] . فإذا قال جل وجهه : (نعم) . وقال : ﴿ خَلِيلِيْنَ فِيهَا أَبَدًا ﴾ [النساء ٥٧] . وقال : (أكملها

دائم) . فإذا قال الله لا يقطع أبدا . وقال ﴿وَمَا هُم مِنْهَا بِمُحْرِجٍ﴾ [الحجر ٤٨] وقال : ﴿وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْفَرَارِ﴾ [غافر ٣٩] . وقال ﴿مَنْكِثُونَ فِيهِ أَبَدًا﴾ [الكهف ٣] . وقال : ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَنْيَصْنَا لُجُوْهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَلَدُونَ﴾ [آل عمران ١٠٧] . وقال ﴿لَا مَقْطُوعَةٌ وَلَا مَمْوُعَةٌ﴾ [الواقعة ٣٣] ومثله في القرآن كثير . وذكر أهل النار فقال : ﴿لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيُمْوَلُوا وَلَا يُخْفَفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر ٣٦] . وقال : ﴿أُولَئِكَ يَرِسُوا مِنْ رَحْمَتِي﴾ [العنكبوت ٢٣] ..... ومثله في القرآن كثير . وأما السماء والأرض فقد بادتا لأن أهلهما صاروا إلى الجنة والنار ، وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة والله عليه . فلا يهلك ولا يبيد . وأما قوله : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص - ٨٨] . وذلك أن الله أنزل ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَاتِلٌ﴾ [الرحمن ٢٦] . قالت الملائكة : هلk أهل الأرض وطمعوا في البقاء ، فأنزل الله آية تخبر عن أهل السموات وأهل الأرض أنهم يموتون . فقال : ( كل شيء ) من الحيوان ( هالك ) يعني ميت ( إلا وجهه ) أنه حي لا يموت فأيقنوا عند ذلك بالموت <sup>(١)</sup> .

ويبدو أن رأى الجهمية ، هو فناء كل شيء وعدم بعثه بعد ذلك ، حتى يظل الله وحده كما كان قبل خلق العالم . وهذه مبالغة في القول بالفناء ؛ وفي هذا خطأ واضح ، لأن نفي البعث والجزاء ، وما يتربى عليهما ؛ يؤدي إلى منع الغائية في هذا العالم ، سواء من جهة الخالق أو من جهة المخلوق . فلا يكون خلق العالم غاية ، ولا للإنسان هدف .

وقد ناقش أحد زعماء الأشاعرة هذه الفكرة أيضا ، وهو البيضاوى ؛ فأكّد القول بخلق الجنة والنار الآن . على أساس أن هذا هو رأى الجمّور ، مانعا بذلك رأى المعارضين ، فقال : ذهب الجمّور إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، خلافا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار <sup>(٢)</sup> . ويعتبر رأى البيضاوى معبرا عن رأى الأشاعرة في ذلك . ويستند البيضاوى في قوله بأن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، إلى الآيات

(١) النشار - د. علي سامي - عقائد السلف - ص ١٠٢

(٢) البيضاوى - طوالع الأنوار - على هامش شرح المواقف للجرجاني - ص ٥٧٢

القرآنية الكريمة .. ( قوله تعالى في وصف الجنة .. ﴿ وَجَنَّةٌ عَرَضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ ) أخبر الله تعالى عن إعداد الجنة بلفظ الماضي .. فدل على أنها مخلوقة الآن وإلا يلزم الكذب عن الله تعالى وهو محال ) <sup>(١)</sup> .

ويناقش البيضاوى كذلك رأى القائلين بنفي وجود الجنة والنار الآن ، فيقول : « لا يقال .. لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السماوات والأرض .. واللازم باطل .. أما الملازمة ظاهرة .. وأما بطلان اللازم .. فلأنه إنما يكون عرضها عرض السموات والأرض إذا وقعت في أحياز السموات والأرض <sup>(٢)</sup> . إذ لو وقعت في غير أحيازهما أو في بعض أحيازهما .. لم يكن عرضها عرضهما .. ووقعها في جميع أحيازها إنما يمكن بعد فناء السموات والأرض لاستحالة تداخل الأجسام وهو محال .. لأننا نقول .. المراد من قوله تعالى : عرضها السموات والأرض .. مثل عرض السموات والأرض بقوله تعالى كعرض السموات والأرض ، ولأنه يتبع أن يكون عرضهما عين عرض الجنة .. وحينئذ يجوز أن يكون فوق السماء السابعة فضاء ... يكون عرضه مثل السموات والأرض .. والجنة فيه » <sup>(٣)</sup> لكن هذا الفضاء الذي ذكره البيضاوى ، يكون من ضمن السموات والأرض .. أو على الأقل هو من ضمن هذا العالم .. فتكون الجنة في هذا العالم .. وهذا مالم يُجزم به أحد ..

وكما قال البيضاوى عن الجنة .. قال عن النار ، إثباتا .. أنها مخلوقة الآن .. قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَكَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُوُدُّهَا أَنَّاسٌ وَالْمَحَاجَرُ أُعِدَتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ .. فإنه أخبر بلفظ الماضي .. أن النار أعدت وخلقت .. فتكون مخلوقة الآن .. وإلا يلزم الكذب في خبره تعالى » . <sup>(٤)</sup> .

ثم يناقش البيضاوى فكرة أخرى ، في نفس المجال ؛ وهي ما تتعلق بقول أبي هاشم ، والقاضى عبد الجبار ، من أنه .. لو كانت الجنة والنار مخلوقتان الآن ، لما كانتا دائمتين ، وذلك لقوله تعالى .. ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُمْ ﴾ .

(١) المصدر السابق - ص ٥٧٢

(٢) المصدر السابق - ص ٥٧٢

(٣) المصدر السابق - ص ٥٧٢

(٤) نفس المصدر والصفحة السابقة .

ولكن البيضاوى يقول بأن الله أيضا قال عن الجنة «أكلها دائم» «فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طریان العدم عليها .. وإن سلّم أن معناه أن كل شيء مما سوى الله تعالى يطّرئ عليه العدم .. فهو مخصوص بقوله تعالى «أكلها دائم» .. فإنه يدل على أن الجنة دائمة كما سبق .. وحيثند يكون معناه أن كل شيء مما سوى الله تعالى وغير الجنة يطّرئ عليه العدم .. وإنما خصص جمّعاً بين الدليلين .. وإذا كان مخصوصاً لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن ، طریان العدم عليها»<sup>(١)</sup>.

وهكذا يتضح أن البيضاوى الأشعري ينافق بعض فروع المعتزلة ، فى قولهم بعدم خلق الجنة والنار الآن ، وقولهم بأنهما لو كانتا مخلوقتان .. فإنهما لا محالة .. سيفنيان عند فناء العالم .. ثم يُعثّن من جديد .

لكن البيضاوى يؤكّد خلق الجنة والنار الآن .. ويستشهد كما رأينا بالأيات الكريمة .. أنّهما لن يفنيا .. لأن الله قد خصّهما بعدم الفناء ؛ أي استثنائهما من الفناء . ولكن فكرة التخصيص هذه ، ليست مقبولة عقلياً وشرعياً .

ونجد البغدادى الأشعري ، يخرج قليلاً عن هذا الإلتزام القوى عند البيضاوى ؛ فيقول البغدادى : «إِنْ سَأَلْنَا عَنْ فَنَاءِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ .. قَلْنَا أَنْ فَنَاءَهُمَا جَائزٌ فِي الْعُقْلِ وَإِنْ قَلْنَا بِدَوَامِهِمَا مِنْ طَرِيقِ الْحَبْرِ وَالشَّرْعِ»<sup>(٢)</sup> .

وهناك أيضاً بعض الأقوال المعتدلة ، مثل قول الكعبى عن الجنة والنار ، من أنه «يجوز أن تكونا مخلوقتين .. ويجوز أن تكونا غير مخلوقتين .. وإن كانتا مخلوقتين ، جاز فناؤهما وإعادتها في القيمة .. ولا يجوز فناؤهما بعد دخول أهلهما»<sup>(٣)</sup> .

هذه صورة مصغرّة ، تعبّر عن الخلاف والمجدل ، فيما يتعلّق بأبديّة الجنة والنار ، وهل هما مخلوقتان الآن ؟ فلعلّهما لم يُخلقتا بعد ، لأنّ الجنة والنار تتعلّقان بالآخرة ففيهما يُنفَذُ الجزاء من ثواب أو عقاب .

(١) المصدر السابق - ص ٥٧٤

(٢) البغدادى - أصول الدين - ص ٢٣٠

(٣) المصدر السابق . ص ٢٣٨

ولعل معنى .. أن الجنة أُعدت للمتقين ، وأن النار أعدت للكافرين .. أن هذا الإعداد .. هو في علم الله تعالى . فتصورهما الشامل بكل تفاصيلهما في علمه ، وكأنهما موجودتان . أما وجودهما الحقيقي ، فيكون معبعث والجزاء ، في الدار الآخرة الخالدة .

\* \* \*

### خاتمة الفصل :

أمكن للأشاعرة عن طريق المناقشات ، والردود والأدلة العقلية والدينية ؛ إثبات خطأ الفلسفه في قولهم بالأبدية .

فإن مذهب الفلسفه القائل بالأزلية ، هو الذي دعاهم إلى القول بالأبدية ؛ وذلك لأن الفكرتين متراقبتين . فالعالم عندهم أزلی أبدی دائِر أبداً ، بلا بداية ولا نهاية .

وكما أثبتت الأشاعرة خطأ فكرة الأزلية ، وأثبتوا أن العالم محدث ؛ فقد كان من الطبيعي ، أن يكون لهذا العالم نهاية ، كما كانت له بداية . فكل ما كان له بداية ، فلا بد له من نهاية ، وكل محدث ، فمسيره إلى الفناء .

وبعد أن فند الأشاعرة فكرة الأبدية ، عن طريق تفنيد الأدلة والحجج التي أتى بها القائلون بالأبدية ، وأظهروا عدم صدقها ، وعدم صحتها ؛ كان من الطبيعي ، أن يثبتوا من جانب آخر صحة القول بالفناء .

وقد أثبتوا ذلك عن طريقين : طريق العقل ، وطريق الدين . فأوضحوا أن العقل لا يرفض الفناء ، سواء عن طريق عدم بقاء الأعراض وتتجددتها في كل آن ، أو عن طريق تحول الفساد الجزئي للأشياء إلى فساد كلي للعالم .

وأوضحوا من طريق الدين ، أن الله تعالى قادر الفناء على كل شيء ، حتى لا يبقى إلا هو وحده ، ولا شيء معه ، كما كان أولاً . ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾ .

وقد ثار جدل حول أبدية النفس أو فناءها ولم ينته إلى رأي قاطع . ﴿ قُلِ الْرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾ لكن الرأى الذي مال إليه الأشاعرة ، هو فناءها ثم بعثها عند المعد ؛ لأنها محدثة ، متضمنة في الممكن ؛ وكل محدث فان ، لأنه ممكن ، والممكن ليس له الوجود ، وليس له البقاء من ذاته ، بل إن بقاءه وجوده من موجوده ؛ موجودة قد قرر الفناء لكل شيء .

ومن المشكلات التي كانت مدار الجدل فيما يتعلق بالأبدية ، مشكلة خلق الجننة والنار وما يتعلق بذلك ، من أبديتها أو فنائها . وتنوعت الآراء حول ذلك ،

ولكن لم تنته إلى رأى قاطع . ولكن يمكن ترجيح الرأى القائل بانطباق الفناء عليهما إن كانتا موجودتين الآن ، وبعثهما من جديد عند قيام الساعة .

وي يكن القول ، أننا نستطيع أن نخلص من كل هذا إلى نفي الأبدية ، التي يمكن لو ثبت صحتها أن ترك آثاراً مدمرة في هذا العالم ؛ حيث سيصدق قول القائلين ﴿ وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاةُ الدُّنْيَا وَمَا تَحْنُنُ بِمَبْعَثَتِنَ ﴾ [ الأنعام ٢٩] . فيتربى على ذلك ضياع الأخلاق ، وانتشار الفساد في العالم . ولكن إثبات صحة نهاية لهذا العالم ؛ والتطلع إلى ما بعدها ، مما أتى به الأديان ، وصدقته العقول السليمة ؛ هو مما يجعل لهذا العالم قيمة ومعنى وهدف أو غاية ، ينتظرها هذا الإنسان ، بعد فترة حياته . وأمور البعث والمعاد وما بعدها ، لا شك تتحقق للإنسان أهدافه وغاياته ؛ من حياته الدنيا في هذا العالم ...

\* \* \*

## الفصل الرابع

«البعث والخلود»

## المقدمة

في المرحلة الأخيرة من مراحل هذه الدراسة ، وفي المرحلة الأخيرة من مراحل فكرة الزمان ، وهي مرحلة البعث والخلود ؛ نجد زيادة الإهتمام بالجانب الديني من قبل الأشاعرة وغيرهم .

والبعث هو بثابة حدوث ثان ، أو خلق جديد ، لعالم جديد ، أو حياة جديدة ، مختلفة تماماً في نظمها وقوانينها عن هذه الحياة الدنيا ، أو هذا العالم الديني . يقول الله تعالى : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَا الْخَلْقُ ثُمَّ أَلْهَمْ يُبَشِّعُ النَّسَاءَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [سورة العنكبوت - ٢٠] .

ورغم أهمية هذه المرحلة - ليس عند الأشاعرة فقط ولا عند المتكلمين ، والفلسفه ، بل عند البشر كافة ، لأن العقل الإنساني عامة في تطلع دائم إلى ما بعد الفناء ، ويرغب في معرفة شيء عن مصيره ؛ إلا أن هناك من أنكر حدوث البعث والمعاد . ولعل هؤلاء ، هم الذين أنكروا من قبل حدوث العالم ، وهم الذين أنكروا وقوع الفناء ، وقالوا بالأزلية والأبدية .

﴿ وَيَقُولُ الْإِنْسَنُ أَئِذَا مَا مِتْ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًا ﴿٦٦﴾ أَوْلَا يَذَكُرُ الْإِنْسَنُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئًا ﴿٦٧﴾ فَوَرَبِّكَ لَنْحَسِرُنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينُ ثُمَّ لَنْحَضُرُنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ حِثِّيًّا ﴾ [سورة مرثى : ٦٦ - ٦٨] .

لكن البعث أو المعاد بالمفهوم الأشعري - الذي يعبر عن عمق عقل وجودان جمهور الأمة - يعتبر أمراً حتمياً . وذلك لأن الأمر لا يمكن أن يمر بمجرد زوال هذه الدنيا بموت الإنسان ، كما قال المتكلمون . ﴿ وَقَالُوا مَا هَيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الْأُنْتِيَانِ نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنَّهُمْ إِلَّا يَظْهُرُونَ ﴾ [سورة الجاثية : ٢٤] .

وقد كانت دعامتهم في ذلك أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية ، وما يتبعها من القوى والأعراض وأن جميعها يفنى بالموت وينعدم بزوال الحياة ، ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة . فالإنسان كسائر الحيوان

والنبات إذا مات فات ، وشقاؤته وسعادته مُتحصّرٌ فيما له بحسب المذات والآلام الحسية الدنياوية <sup>(١)</sup> .

فهل من المعقول أن يمر هذا العالم وقد ظلم فيه من ظلم ، وظلّم فيه من ظلم ، وهرب من الحساب والعقاب ، واستسلم فيه من استسلم للظلم والهوان ؟ .. لكن .. إذا لم توجد عدالة على الأرض ، أفلًا يكون وجودها ضروري في السماء ؟ فليس الموت هو النهاية إذا ، ولا هو دخول في طي النسيان ؛ هو بالأحرى البداية ، هو الشروع في أسلوب حياة ينال فيها الصالح والشرير جزاءهما <sup>(٢)</sup> . ذلك أنه لابد من أن ينال كل إنسان نتيجة ما اكتسبه في هذه الحياة ، وإلاً كانت حياة الناس عبثاً من العبث <sup>(٣)</sup> . وليس فيها غاية أو هدف .

وقد تنوّعت الآراء من جانب المقربين بالبعث حول كيفية العودة ، ونوعية الحياة الجديدة ، التي هي الحياة الآخرة ، التي ليس بعدها موت ولا حياة أخرى . كما تنوّعت الآراء حول الخلود ، سواء الخلود في الجنة أو في النار .

يحجب هذا كله عن الإنسان ، إنخفاء موعد الساعة أو القيمة ، فسيظل الإنسان حائراً يتساءل عن هذا الموعد ﴿يَسْأَلُوكُمْ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلَهَا﴾ <sup>٤٢</sup> [٤٢ - ٤٣] ، ﴿يَسْأَلُوكُمْ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلَهَا قُلْ إِنَّا عَلَمْهَا إِنَّ رَبِّي لَا يَعْلَمُهَا لَوْقَهَا إِلَّا هُوَ ثَلَثٌ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْكِنُ إِلَّا بِغَنَّةٍ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٧] .

ولإنخفاء موعد الساعة أو القيمة عن الخلق ، كذلك إنخفاء موعد النهاية أو الفناء ، وكذلك إنخفاء البداية عند خلق العالم ؛ كل ذلك يدل على أن الأمر يهدّي بالخلق وحده ، يتصرف فيه حسب إرادته ومشيئته . ويُمكن تفصيل ذلك في النقاط التالية :

\* \* \*

(١) الشيرازى - المبدأ والمعد - دار الكتب المصرية - ص ٢٧٢ - ١٣١١ هـ - ١٩٢١

(٢) أ. و. ف توملين - فلاسفة المشرق - ص ٦٣ - ترجمة عبد الحميد سليم - دار المعارف .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله من تعقيب إبراهيم الإيباري .

## أولاً

### البعث والقيمة (المعاد)

هناك عدة أفكار هامة يعتبر البحث فيها وسائل ، لإثبات وصدق البعث ووقوع المعاد .

وقد تحدث الأشاعرة عن هذه الأفكار ، استكمالاً للمدى الفكري لموضوع فكرة الزمان .

وي يكن عرض هذه الأفكار ، وما دار حولها من مناقشات ، حتى يمكن تبيين كيفية تأكيد حدوث البعث ؟ قضاء على فكرة الأبدية عند الفلاسفة ، وامتداداً لمراحل الزمان ، واظهاراً للهدف والغاية من خلق هذا العالم .

ومن المعروف أن عملية البعث بعد الفناء هي من الأمور الغيبية ، إلا أن العقل لا يرفض التصديق بحدوث البعث قياساً على حدوث العالم من قبل . أما كيفية حدوث البعث ومتى يحدث ، فهذه أمور لا يستطيع العقل البشري الوصول إلى معرفتها وحده ، لذا يجب الرجوع إلى الشرع لمعرفة شيء عن هذه الأمور .

وي يكن عرض بعض المناقشات التي دارت حول هذه الأفكار التي تتعلق بإثبات حدوث البعث أو المعاد فيما يلي ...

#### ١) بين نفي البعث وإثباته :

كان من الطبيعي أن تكون هناك فتنان ؛ فئة تثبت حدوث البعث ، وأخرى تنكره . فالذين أنكروه هم الذين قالوا : ﴿أَءَذَا مِتْنَا وَكُنَّا تَرَابًا وَعَظَمَنَا أُوْنَا لَمَبْعُودُونَ﴾ [سورة المؤمنون : ٨٢] ، وهم الفلاسفة الذين أنكروا الفناء وقالوا بالأبدية ، واستمرار العالم إلى مala نهاية . وقد قسم البغدادي منكري البعث إلى عدة طوائف ؛ إحداها الدهرية المنكرة لحدوث العالم . والثانية ، قوم من الفلاسفة أقرروا بحدوث العالم وأنكروا الإعادة بعد العدم . والثالثة ، فرقة من عبادة الأصنام الذين كانوا في عهد النبي ﷺ ، وأقرروا بحدوث العالم وأنكروا البعث والقيمة والجنة والنار . وقالوا : ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحياناً وما يهلكنا إلا الدهر . والرابعة

فرقة من غلاة الروافض المنصورية والجناحية ، الذين أنكروا القيامة ( والجنة والنار ) وأسقطوا فروض العبادات ، وقالوا : أن الفرائض والشريعة ، كناءة عن الأئمة الذين أمرنا باتباعهم وموالاتهم من أهل البيت ، وأباحوا الحرمات كلها <sup>(١)</sup> .

ويخبرنا القرآن العظيم بما قاله هؤلاء المنكرون ، فيقول تعالى : ﴿ وَأَقْسَمُوا بِإِلَهٍ جَهَدَ أَيْمَنِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمْوِتُ ﴾ ولكن الله تعالى ، يبين لهؤلاء ولغيرهمحقيقة الأمر ، فيقول في نفس الآية : ﴿ بَلْ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ثم الحق ذلك بقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا إِشْرَقَ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [ سورة التحل : ٣٨ ، ٤٠ ] .

والآية الأخيرة تقطع بأن إرادة الله وقدرته تتحكمان في كل شيء ؛ وكلام الله سبحانه هنا كان في مجال الحديث عن أمر البعث ، وهذا يعني أن البعث بالنسبة إليه تعالى ما هو إلا أمر لحياة جديدة ، وأن تتحقق وتوجد بكل ما فيها ، مما أخبر عنه الشرع ؛ بصرف النظر عن الكيفية التي توجد بها الأشياء في هذه الحياة الثانية .

وقد احتاج الخالفون لخدوث البعث ببعض المحجج منها : أن الشيء بعد عدمه نفي محض ، ولم تبق هوئته أصلا . فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ، لأن المحكوم عليه يتميز عن غيره ، والتمييز ثابت <sup>(٢)</sup> . ولكن هذا لا يساوى شيئا ، أمام قدرة الله التي أوجدت الأشياء ابتداء من لا شيء <sup>(٣)</sup> أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا زيت فيه قابلي الظالمون إلا كفرا <sup>(٤)</sup> [ سورة الإسراء : ٩٩ ] .

كما احتاج آخرون من المنكرين للمعاد ؛ بامتناع إعادة المعدوم ، وقالوا في تفسير ذلك : لو أكل إنسان إنسانا <sup>(٥)</sup> ، فالأجزاء المأكولة إن أعيدت في بدن

(١) البغدادي - أصول الدين - ص ٢٣٣

(٢) فخر الدين الرازي - المحصل - ص ١٦٩

(٣) الإنسان بعد الموت يتحول إلى رماد عبارة عن عناصر في الأرض ، يتتصها النبات ، ثم يأكل الحيوان النبات ثم يأكل إنسان آخر من هذا الحيوان أو النبات الذي تندى من جسم الإنسان الذي مات . فهنا يكون قد أكل إنسان إنسانا آخر .

الآكل لم يكن الإنسان المأكول معادا ، وإن أعيدت في بدن المأكول لم يكن الآكل معادا ؛ ولزم أن تكون أجزاء بعينها منعمة ومعدبة ، إذا أكل مؤمن كافرا <sup>(١)</sup> .  
من هذه الإحتجاجات ، يتضح أن أصحابها يذهبون إلى استحالة حشر  
النفوس والأجساد ، وامتناع أن يتحقق في شيء منها المعاد <sup>(٢)</sup> .

وقبل الرد على هذه الحجج التي أثارها منكرو البعث والمعاد ، مُتّخذين منها علّة للقول بعدم البعث ؛ يمكن أن يقال لهم أنه إذا توقف العقل قليلاً ليفكر في هذا الأمر ؛ فإنه سرعان ما يعرف أنَّ : من العبث العظيم أن يخلق خلقاً [أى الله تعالى] ثم يعدمه بلا فائدة ، فهذه قسوة ولا حِكْمة فيها . وأى حِكْمة في عمل لا قيمة له . يخلق مخلوقات ثم يهلكها ويتركها ولا فائدة منها ، إلا أنها تُعذَّب وتُهان لغير ذنب بحثته ولا ظلم اقترفته ، فإنَّ لم يكن لهذا العالم وجود بعد العدم ، وكان العدم هو النهاية ، فلا إله للعالم ، وإنما هو تركيب وتحليل لا غير ، يأتي بالمصادفات . فالألوهية تستلزم البعث . فيبين الألوهية وبين البعث تلازم ؛ إذا ثبت الإله ثبت البعث ، لأنَّه يكون حكيمًا ؛ وإذا لم يثبت فلا بعث ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ، ولا حِكْمة في وجود العالم . ولذلك نجد القرآن يقرئُ فيه الله باليوم الآخر ، فتسمع فيه .. الذين يؤمّنون بالله واليوم الآخر .. في آيات متعددة ، وسُور كثيرة من القرآن <sup>(٣)</sup> .

قام الأشاعرة بالرد على هذه الحجج والتساؤلات من منطلق ديني ؛ فيرد الأشعري على هذا السؤال : ما الدليل على جواز الخلق .. ؟ ويجيب الأشعري : الدليل على ذلك ، أنَّ الله سبحانه خلقَه أولاً لا على مثال سابق . فإذا خلقَه أولاً ، لم يَغْيِهُ أن يخلقَه خَلْقاً آخر ، وقد قال الله عز وجل **﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسَى خَلْقَهُ﴾** قالَ مَن يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٦﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَهُوَ يُكْلِلُ خَلْقَ عَلِيمٍ ﴾ . يجعل النشأة الأولى دليلاً على جواز النشأة الآخرة ، لأنَّها في معناها . ثم قال : **﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْشَمْتُهُ**

(١) الشيرازي - المبدأ والمعاد - ص ٢٨٠

(٢) المصدر السابق - ص ٢٧٢

(٣) الجوهري - تفسير الجواهر للقرآن الكريم - ج ١٢ - ص ١٦٤

ثُوْقُدُونَ ﴿٤﴾ فجعل ظهور النار على حُرُّها ويسأها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته ، دليلاً على جواز خلقه الحياة في الرمة البالية والمعظام النّيّخة ، وعلى قدرته على خلق مثله ، ثم قال ﴿أَوْلَئِنَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْنَدِيرُ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ وهذا هو المعلول عليه في الحاجج في جواز إعادة الخلق <sup>(١)</sup> .

ثم يرد الأشاعرة على مأثاره المنكرون للبعث ، من حجج تتعلق بإمكان إعادة المعدوم . فيقول أبو الحسن الأشعري ؛ أن هناك رأياً بدبيهياً ، في هذا الأمر ، قد أجمع عليه أكثر المسلمين ؛ وهو أن المبتدأ في الدنيا هو المُعَاد في الآخرة <sup>(٢)</sup> . وهذا يعني أن الأشاعرة يجحّزون إعادة المعدوم سواء هذا المعدوم جسماً كان أو عرضاً <sup>(٣)</sup> . لذا نجد فخر الدين الرازي يعبر عن ذلك بوضوح قائلاً : إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة ، خلافاً للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة <sup>(٤)</sup> .

ويفسر فخر الدين الرازي كيفية إعادة المعدوم مُحَللاً فيقول : المُعَاد بمعنى جمع الأجزاء ، لا يتم إلا مع القول بإعادة المعدوم لما مر ، إن هوية الشخص ليس مجرد الجسم ، بل لابد فيها من الأعراض ، وهي قد عَدَمَتْ عند التفرق . فلو لم يكن إعادة المعدوم لا متنعти إعادةه من حيث أنه هو [أى كذات] <sup>(٥)</sup> .

فإعادة الأعراض أعظم من إعادة الجسد ، فمن يقدر على إعادة هوية الشخص بما له من أعراض ؟ فهو أقدر على إعادة المعدوم من الأجساد .

ويعطي الرازي تفصيلاً أكثر ، لإيضاح رأيه ورأى الأشاعرة ، فيما يتعلق بعودة الأجساد ؛ بالإضافة إلى الرد المجمل السابق ، يقول الرازي :

إنما قلنا أنه يمكن [أى عودة المعدوم] لأن الإمكان إنما ثبت بالنظر إلى القابل أو الفاعل ، وهو حاصلان . وأما بالنظر إلى القابل ، فلأن قبول الجسم الأعراض

(١) ريتشارد مكارثي - ديانة الأشعري - من كتاب اللمع للأشعري - ص ٩

(٢) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ص ٨٥

(٣) عن : البغدادي - أصول الدين - ص ١٣٣

(٤) فخر الدين الرازي - المحصل - ص ١٦٩

(٥) المصدر السابق - ص ١٧١

الفاعلية ، أمر ثبت له لذاته وما بالذات كان أبدا . فذلك القبول حاصل أبدا . وأما بالنظر إلى الفاعل فلأنه تعالى بدأ بأعيان جزء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات ، وقادرا على جمعها ، وخلق الحياة فيها ، لكونه قادرا على الممكبات ، وإذا كان كذلك ، كانت الإعادة ممكدة . وإنما قلنا أن الصادق أخبر عنه لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به . وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب <sup>(١)</sup> . ومن الملاحظ أن الرازي قد مرج في هذا التحليل بين استنتاج العقل وما جاء به الشرع ، لإثبات عودة الأجساد الدينوية ذاتها .

وأما فيما يتعلق بما أثاره الخالفون من أنه إذا أكل إنسان إنسانا آخر ، حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر ، فأى واحد منهم هو الذي يعود <sup>(٢)</sup> ؟ فقد أجاب الأشاعرة ، ومعظم المتكلمين على تلك الحجة ، المنكرة للبعث بقولهم : إن الجزء الأصلي لأحدهما فاضل للآخر ، فرده إلى الأول أولى <sup>(٣)</sup> .

وهذا يعني تقسيم الجسد إلى أجزاء أصلية ، وهي التي ولد بها الشخص أول ما ولد ، وأجزاء مكتسبة أو فاضلة ، من الممكن أن يكون قد اكتسبها من الآخرين .

يقول الإيجي : أن المعد إنما هو الأجزاء الأصلية ، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره ، لا لجميع الأجزاء ، وهذه في الأكل فضل ، فإنما نعلم أن الإنسان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه <sup>(٤)</sup> .

ومع قول الأشاعرة وأكثر المتكلمين بفكرة بقاء الأجزاء الأصلية للبدن ، لتكون أساسا للمعد ، دون الأجزاء الفاضلة أو المكتسبة ؛ فإن هذا القول ليس مقبولا تماما ؛ لأن الإنسان لن يُعثث بالحجم الذي ولد به في بداية عمره ، بل سيُعثث في حال النضوج والإكمال .

لذا ، فإنه يمكن القول بحل آخر لهذا الإشكال ، يعتمد على القدرة الإلهية الكاملة ، التي اعتمد عليها الأشاعرة كثيرا في حل كثير من المشكلات الفكرية السابقة .

(١) المصدر السابق - ص ١٧٠

(٢ ، ٣) فخر الدين الرازي - المحصل - ص ١٧١

(٤) الإيجي - المواقف - طبعة بيروت - ص ٣٧٣

فعل الله تعالى ، يمنع أى إنسان من أن يأكل بقایا أى إنسان آخر . وذلك لأن يوجّه الناس إلى أن لا يأكلون إلا ما رزقهم من النباتات والحيوانات التي يمنعها الله تعالى بقدرته أيضاً من أن تغتدى إلا من أصل التربة ؛ وينعها من امتصاص بقایا البشر . وبذلك يكون بدن كل إنسان خاص به وحده ، منذ مولده حتى مماته ، وهذا شيء ليس بمستحيل على الله تعالى . وبهذه الطريقة ، فإن الله الحق سبحانه يحفظها [ أى أجزاء الجسم ] من غير أن تصير جزءاً لبدن آخر <sup>(١)</sup> .

وعموماً فإن الأشاعرة يؤكّدون على حدوث البعث على أنه حدوث ثان ، سواء قلنا أنه تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها ، أو قلنا أنه تعالى يُفرّقها ثم يركبها ؛ فإنه لابد من القول بصحة إعادة المعدوم <sup>(٢)</sup> .

وهذا يؤكّد حدوث الفناء التام على أى وجه من الوجه ، إلا أنه من الأفضل أن يكون الفناء يعني الإعدام التام ، وعدمبقاء أى أثر ؛ حتى لا يقال أن العالم تحوّل من حالة الفعل إلى حالة القوة ، ثم من الممكن أن يعود مرة أخرى إلى حالة الفعل ، وهكذا إلى مala نهاية ؛ كما قال أرسطو وابن رشد ، وغيرهما .

ونجد الشيرازى ، رغم أنه ليس بأشعرى ، يسير في نفس اتجاه الأشاعرة ويوجه حملة قوية ضد كل من ينكر عودة النفس أو البدن بعينهما فهو يقول :

تحقّق وتيقّن وانكشف وتبين أن المَعَاد في المَعَاد هو مجموع النفس بعينها وشخصها ، والبدن بعينه وشخصه دون بدن آخر عنصري ، كما ذهب إليه الغزالى ؛ أو مثالى ، كما ذهب إليه الإشراقيون . وهذا هو الإعتقداد الصحيح المطابق للعقل والشرع ، والموافق للملمة والحكمة <sup>(٣)</sup> .

وإذا كان رأى الأشاعرة ومعهم غالبية المسلمين وغيرهم ، هو أنَّ الله تعالى ، قادر على إعادة المعدوم ، أو على إعادة تجميع الأجزاء المتفروقة ، وإيجاد الفرد في شخصيته التي كان يتميّز بها في حياته الأولى ؛ فإننا نجد بعض المخالفين من

(١) الشيرازى - المبدأ والمَعَاد - ص ٢٩٠

(٢) الرازى - الأربعين - ص ٢٩٠

(٣) الشيرازى - المبدأ والمَعَاد - ص ٢٨٩ - ٢٩٠

الفلسفه والكراميه يقولون إنه لو أعيد الفرد بنفس أجزائه وصفاته فإنه يلزم من ذلك أيضا إعادة وقته الأول . وحين ذلك يكون مبتدأ وليس معاداً<sup>(١)</sup> .

لكن الرازي والإيجي يرداً على هذا الإعتراض ، فيقول الرازي : إنما يكون مبتدأ لو وُجدَ مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت<sup>(٢)</sup> . والرازي هنا يفرق بين الوجود المعد ، والوجود المبتدأ . فالوجود المعد يكون في وقت مختلف كلية عن الوقت المبتدأ ؛ من حيث نمط الوجود كله ونظامه : ويتعلق الإيجي على هذا الوضع ، قائلاً : إنما الإلزام إعادة عوارضه الشخصية ، والوقت ليس منها ضرورة . إن زيداً الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى ، وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمى ، والتغير إنما هو بحسب الذهن دون الخارج ؛ ويحکى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته ، وكان مُصِرًا على التغيير . فقال له : إن كان الأمر على ما ترجم فلا يلزمني الجواب ، لأنى غير من كان يباحثك ، فبيهت وعاد للحق واعترف بعدم التغيير في الواقع<sup>(٣)</sup> .

ومع كل هذه الآراء في مجال نفي البعث وإثباته ، والخلافات في ذلك حول إمكان عودة الأجسام بعد العدم ، فإنه يمكن القول أنه يجب على العقل ألا يجول مع الخيال كثيراً ، لأن حقيقة كيفية الإعادة ، علمها عند الله وحده ، لأنه هو المنشئ وهو المُعید . ولكن ما يجب أن نؤكده ، هو ضرورة حدوث مرحلة البعث ، لا محالة ، كمرحلة ضرورية من مراحل فكرة الزمان ، بعد فناء العالم وتحقيق نهايته .

لذا ، يجب الخذر من الآراء الحديثة التي تقول : أن نهاية العالم وإعادته سوف يكون بتحويل المادة إلى طاقة ثم تحويل الطاقة إلى المادة . ولا بالضغط عليه حتى يصغر حجمه ثم ينتشر . كلاماً ثم كلاماً ؛ فإن علم ذلك عند خالق الكون وحده ،

(١) الرازي - الأربعون - ص ١٧٠

(٢) الرازي - الأربعون - ص ١٧٠

(٣) الإيجي - المواقف - طبعة بيروت - ص ٣٧١ - ٣٧٢

ولما غايتنا الأولى والأخيرة ، أن ثبت إمكان المعاد ، بوجود الأشياء والنظائر ؛ وأن نقول للجاد الذى لا يملك إلا غير الإستبعاد والإستغراب أن المعاد أهون بكثير من تحويل المادة إلى طاقة وتحويل الطاقة إلى المادة . وأيضاً أهون من جعل الأرض فى كيس متوسط الحجم دون أن ينقص منها شئ<sup>(١)</sup> ؛ وذلك بالنسبة إلى القدرة الالانهائية لله تعالى وإرادته التى تقدر وتقرر ماتشاء .

## ٢ - المعاد بين الوجوب والجواز :

إذا كان الناس قد انقسموا - كما سبق - إلى فريقين ، فريق ينكر البعث ، وفريق آخر يثبت حدوثه ؛ فإن الفريق الثانى الذى قال بحدوث البعث قد تردد بين القول بوجوب البعث وجوازه .

ليس ذلك من منطلق الشك فى حدوث البعث ؛ ولكن من منطلق لغوى - إن جاز هذا التعبير - مترب على مدى فهم فكرة الإمکان أو الجواز .

فالذين يقولون بجواز البعث يضعون حدوث البعث موضع حدوث العالم . فكما كان العالم جائز الحدوث وجائز عدم ، فكذلك المعاد فهو جائز حدوثه وجائز عدم حدوثه .

وي يكن أيضاً أن يكون أصحاب هذا الرأى قد قالوا بذلك ليس من منطلق فهم خاطئ لفكرة الإمکان ، ولكن من باب التأذب مع الله تعالى ، بحيث لا يريدون أن يوجبا شيئاً على الله تعالى .

لذا فإن الفريق الثانى ، الذى يوجب حدوث البعث يقول بذلك بناء على فهمه الصحيح لفكرة الإمکان أو الجواز ؛ وأنها كانت مرتبطة فقط بجواز حدوث العالم . أما وقد وجد العالم فقد انتهت مرحلة الجواز والإمکان ، وأصبحت المراحل التالية مراحل واجبة وضرورية . ليس وجوبها ضرورة تفرض على الخالق من قبل أى قوة أخرى ؛ ولكن هذا الوجوب قد تقرر فعلاً ، من قبل الخالق ذاته ، ثم استراحة

(١) عبد الجماد مغنية - المبدأ والمعاد - ص ١٢٥ - ١٢٦

العقل إلى هذا القرار الإلهي ، وذلك لكي يتحقق الهدف من هذه الحياة الدنيا التي كانت في هذا العالم .

يقول الله تعالى : ﴿إِنَّهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [سورة يونس : ٤] .

ومن أجل الأسباب السابقة ، فإننا لم نجد للأشاعرة من الآراء إلا القليل في هذا الأمر . فيتحدث البغدادي عن الإعادة قائلاً : قال أصحابنا ، أنها من طريق العقل جائزة ، ومن طريق الشرع واجبة . وزعم المدعون للأصلاح من القدرة من الكرامية أنها واجبة على الله تعالى ، من طريق العقول ، للتفرقة بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب <sup>(١)</sup> .

فهذا البعض من المعتزلة الذين أوجبوا الإعادة من جانب العقل ، بالإضافة إلى وجوبيها من جانب الشرع ، يدل على تطابق ما يقبله العقل ، على ما توجهه الشريعة ؛ وإن كان ليس من اللائق ولا من المقبول أن يقال أن الإعادة واجبة على الله تعالى ؛ فهو الذي يوجب على نفسه فقط . أما العقل البشري فعليه أن يفهم ويحلل . لذا نجد الفرق في الإدلة بالرأي في ذلك بين الأشاعرة والقدرة من المعتزلة . فالأشاعرة قالوا أن الله هو الذي أوجب الإعادة وجوزها العقل تأدبا وإجلالا لله تعالى .

ونجد الشيخ عبد الجبار المعتزلي ، يتحدث عن ذلك بطريقة مختلفة ؛ عن تلك الفتنة السابقة من المعتزلة فيقول : إنما نعلم بالسمع أنه تعالى يختار لا محالة الإعادة ويزيل التجويف في ذلك <sup>(٢)</sup> .

ويقول ابن حزم عن المعاد بما يتفق وما قررته الشريعة . فيقول : اتفق جميع أهل القبلة على تبادل فرقهم ، على القول بالبعث في القيمة <sup>(٣)</sup> .

(١) البغدادي - أصول الدين - ص ٢٣٧

(٢) الشيخ عبد الجبار المعتزلي - المغني ج ٨ - ص ٤٦٧

(٣) ابن حزم . الفصل في الملل والنحل - ج ٤ ص ٩٩ - مطبعة صبيح - القاهرة

وكما أوجب الله تعالى في قرآنـه الحكيم ، البعث والإعادة ؛ فقد أوجبته السنة كذلك .

فمنذ البدء بشرَّ محمد ﷺ بأن الحياة الثانية حق <sup>(١)</sup> .

### ٣ - متى تكون الساعة .. أو القيامة .. ؟

إذا كانت مرحلة البعث هي المرحلة الأخيرة من مراحل فكرة الزمان ، فإن العقل الإنساني يظل مشغولا بأمر هذه المرحلة . ولذلك فهو يحاول الوصول إلى معرفة كل شيء ، يستطيع معرفته عنها .

ومن الأمور التي ليس بعدها أهمية في حياة الإنسان ، هو معرفة شيء عن موعد القيامة ، أو الساعة ، أو البعث . ولعل الإنسان مُقتنع تماما ، بأنه لن يستطيع معرفة موعد ذلك اليوم المشهود ؛ إلا أن البحث عن مصيره ، يظل يُؤرِّقه دائما ، وهو يعلم أن هذا المصير مُعلَّق بظهور هذا اليوم . لذلك دعَّته نزعته الإنسانية إلى التعجيل في البحث عن معرفة موعد الجزاء . إن موعد قيام الساعة أو القيامة ، هو النقطة الفاصلة بين هذا العالم وما بعده من الحياة الآخرة . أو بمعنى آخر هو النقطة الفاصلة التي ينقطع فيها الزمان عن الوجود ؛ زمان هذا العالم الدنيوي .

وكما بدأ الله الخلق ، من نقطة غير معلومة ، حيث بدأ عندها ظهور الزمان بظهور العالم ؛ فكذلك سوف يجعل نهاية العالم عند نقطة غير معلومة لأحد غيره تعالى ، ينتهي عندها الزمان كما بدأ .

وقد اعتمد الأشاعرة على ماجاء به الشرع لمعرفة ما يمكن معرفته عن موعد هذه النقطة التي ينفصل عندها العالم عن الوجود ؛ ثم تقوم الساعة لتبدأ حياة جديدة ، مختلفة تماماً عما في هذا العالم . ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ٤٨ ] . يقول الله تعالى ﴿ يَسْتَلُوْكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلَهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّهِ لَا يُجَلِّهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُولٌ ﴾

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية - مادة البعث - المجلد السابع ص ٣٤٤ - الشعب

فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بِغَنَّةٍ يَسْتَأْلُونَكُمْ كَذَّاكَ حَفِيْعٌ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ [سورة الأعراف : ١٨٧].

ويقول سبحانه : ﴿يَسْتَأْلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلِهَا ﴾ ٤٢﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مِنْ ذَكْرِهَا إِلَّا رَبِّكَ مُنْتَهِهَا ﴾ ٤٤﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مَنْ يَخْشَىْهَا ﴾ ٤٥﴿ كَاهِمٌ يَوْمَ يَرَوْهَا لَوْلَا يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ صُحْنَهَا ﴾ ٤٦ - ٤٢ [سورة النازعات : ٤٢ - ٤٦].

ولعل أول ما يلفت فكر الإنسان ، فيما يتعلق بهذا الأمر ، هو ما إذا كان يوم البعث هو ذاته يوم القيمة ، أم سيكون هناك فاصل زمني متخيل بين القيمة والبعث ؟ .

وقد ذُكر في هذا ، أن الصور سيُفتح مرتين ؛ المرة الأولى هي ل تمام القيمة في الكون ، وتسمى نفحة الصيق ، يُصفع عنها من في الأرض والسموات . وبذلك يخرق العالم ، وتنتهي الحياة تماما ، ويبيد ويهلك كل شيء حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده أولا <sup>(١)</sup> . وهنا ينفصل العالم عن الوجود ، وينقطع الرومان . ويُعمم العدم .

أما النفحة الثانية في الصور ، فتقع في نفس اليوم الذي تم فيه القيمة . هذا اليوم الذي سوف يحدث فيه هذين الحدفين العظيمين ، القيمة والبعث ؛ ليس كأى يوم من أيام زمان الدنيا ، أو العالم الذي نحن فيه ؛ لأن نظام الكواكب والشموس التي تسبّب حدوث الرومان ، في هذا العالم ، سيكون قد انتهى عند القيمة ، وحدثت بعده تغيرات جذرية مذهلة : ﴿يَوْمَ تَرَوْهَا تَذَهَّلُ كُلُّ مُرْسَكَةٍ عَمَّا أَرَضَعَتْ وَتَضَعُّ كُلُّ ذَاتٍ حَمَلَهَا وَتَرَى النَّاسَ شُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِشُكَرَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [سورة الحج : ٢] .

﴿يَوْمَ تَبَدَّلُ الْأَرْضُ عَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤٨] . فهذا اليوم لا يعلم مقداره إلا الله سبحانه . ولكن .. من المحتمل أن يكون يوما كالذي ذكرنا به الله تعالى ، حين قال : ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ ﴾ [سورة السجدة : ٥] وتوجد أدلة

(١) عن دائرة المعارف الإسلامية - مادة البعث - ص ٣٤٤ - المجلد السابع - الشعب .

مشاهدة في هذا العالم . فإن بعض الكواكب في عالمنا هذا تختلف الأزمنة فيها بعضها عن البعض احتلafa بينا . فقد أثبتت الأجهزة الدقيقة ، أنَّ اليوم في كوكب « عطارد ، مثلاً ، يقدار عامين من زمان كوكب الأرض » .

لكن متى تحدث تلك النفخة الأولى؟ ومتى تحدث النفخة الثانية..؟ هيئات  
أن يعرف شيئاً عن ذلك مخلوق؛ فلا يعرف موعد الساعة إلا الله وحده. فقد  
أنْفَقَ الله سبحانه ذلك الموعد عَمِّنْ في السموات والأرض، حتى الرسل والأنبياء  
والملائكة المقربون.

إلا أن الله سبحانه وتعالى ، أراد أن يعطي لمحّة من المعرفة عن موعد اقتراب هذا اليوم العظيم . فأوحى إلى رسوله محمد ﷺ بعلامات تدل على قُرب موعد الساعة . لكنّنا مع ذلك لأنّا نعرف مدى هذا الإقتراب من الساعة بعد ظهور تلك العلامات .

ومن هذه العلامات التي أخبرنا عنها النبي ، أنْ تَلِدَ الأُمَّةُ رَبَّهَا ، وأنْ ترى  
الحفاة العراة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان . ولعل هذه العلامات تكون قد ظهرت  
الآن . وهي العلامات البعيدة للساعة . أما العلامات القريبة ، فقد وردت الأخبار  
الدينية في القرآن الكريم والسنة الكريمة تُخْبِرُ عنْهَا ؛ ومنها خروج دابة الأرض ،  
وظهور المسيح عليه السلام ، وظهور المسيح الدجال ، يَعِيشُ فِي الْأَرْضِ ؛ وهناك  
علامات أقرب ، تُنذر بالوقوع المفاجئ للساعة ، وهي مثلا .. طلوع الشمس من  
المغرب ، وغروبها في المشرق ، وزلزلة الأرض حتى تكون كالعَهْنَى المَنْقُوشَ ،  
واجتماع الشمس والقمر .

يقول الله تعالى : ﴿ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۖ إِنَّمَا يُرَىُ الْبَصَرُ ۗ وَخَسَفَ الْقَمَرُ  
وَجَمَعَ السَّمَاءَنَّ وَالْقَمَرَ ۚ يَقُولُ لِلنَّاسِنَ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَغْرِبُ ۚ كَلَّا لَآ وَرَدَ ۚ إِلَى  
رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ مُّسْتَفْرِرٌ ۚ ﴾ [سورة القيمة : ٦ - ١٢] .

ويقول سبحانه : ﴿الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾  
 يوم يكون الناس كالفراس المبشوّث [سورة القارعة : ١ - ٤] .

هذه بعض المظاهر والعلامات ، البعيدة والقريبة ، التي تدل على قُرب موعد الساعة ؛ هذا اليوم ، الذي سيكون فاصلًا بين الحياة في هذا العالم الفانى ، والحياة الآخرة الخالدة .

\* \* \*

## ثانياً الخلود

ثارت بعض الخلافات والمناقشات حول مرحلة الخلود بعدبعث . فالشرع يؤكده ، ولكن هناك بعض الآراء تشكيك فيه ، بل وتنفيه . وإذا كانت الشريعة قد أكدت الخلود في الدار الآخرة ؛ فإن الأشاعرة ، بل وكل أصحاب الأديان ، وجمهور الأمة ، يتفقون على تحقق الخلود . ذلك لأن الدار الآخرة سوف تكون هي دار الجزاء ، وحصاد نتائج الأعمال .

ولعل إحداث هذا العالم ، ثم بعد ذلك إفناؤه ، ثم بعد ذلك حدوث البعث ، وقيام حياة أخرى ، هي الدار الآخرة ، ثم ما يلى ذلك من حساب وثواب وعقاب ، ثم خلود في الجنة أو في النار - لعل كل هذه المراحل المتواتلة - تكون مبنية على «الجزاء» المتفرع عن هدف إلهي أسمى ، ﴿وَمَا خَلَقْنَا أَسْمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا يَنْهَا لَتَبِعُنَّ ۚ﴾ [٣٨] سورة الدخان : ٣٩ - ٣٨ .

فالنتيجة النهاية لهذه المراحل ، التي بدأت بالخلق ، وتنتهي بالخلود ؛ هي الجزاء ، بالنسبة للمخلوق ، وتحقيق السعادة الكاملة له ، أو إيقاع العقاب الذي يستحقه .

أما من جهة الخالق ، فإن النتيجة والهدف هو تحقيق العدالة والعدل والرحمة والفضل ، والقدرة الالاتيهية ، والكرم والجود والحلم والسلام .. وكل الصفات الإلهية الخالدة .

إذا كان «الجزاء» هو النتيجة ، وهو خلاصة الهدف ، الذي يكون قد اكتمل به ؛ فإن الأمر الطبيعي لذلك يكون هو الدوام للجزاء ، لأنه ليس هناك مراحل تالية ، بل هو نهاية المطاف . فلا مجال لتحقيق ذلك ، إلا بالخلود ، في حال ينال فيها كل جزاءه الذي يتعلق به إلى مala نهاية .. في الدار الآخرة التي هي دار القرار

والدoram ، دار الخلود . ذلك لأنه لا مجال للعودة بعد ذلك لمعاودة الأعمال ، واكتساب الخير أو الشر ؛ فقد انتهتى هذا العالم الذى كان مجالا للعمل والإختبار والكسب .

وعلى هذا فإن مرحلة الخلود تعتبر خارجة على الزمان ، أى زمان هذا العالم . لأن زمان هذا العالم سيتهى بقيام الساعة ووقوع الفناء التام . أما ما بعد الفناء من أحداث ، فهى خارجة على وجود الزمان ، الذى يقصد به زمان العالم الذى فنى بفناء العالم . قبل حدوث العالم ، وبعد نهايته أو فنائه ، ينعدم الزمان . وإن كان الإنعدام البعدى مختلف عن الإنعدام القبلى . فالإنعدام القبلى كان لا يوجد شيء إلا الله وحده ، ثم بعد ذلك أحدث العالم فوِجَدَ الزمان . أما الإنعدام البعدى للزمان ، فهو ليس كذلك ، لأنه سيكون هناك أحداث وحياة أخرى ، لها نظامها وقوانينها المختلفة تماماً عما في هذا العالم . فانعدام الرمان هنا سيكون بالمفهوم ، والقياس الدنيوى لهذا العالم .

أما هل يمكن قياس فترات مرحلة الخلود .. ؟ بمعنى أنه سيوجد فيها أيام وليال ، وأشهر وسنين ، وفصول .. الخ . فهذه أمور غيبية تماماً ، وكل حديث عنها يعتبر استنتاجاً فردياً ، دون مقدمات معروفة .

وخلود الدار الآخرة يعني خلود كل مافيها . ومن المعروف أن الدار الآخرة ، تتضمن الجنة والنار ، وأهل كل منها .

بعد مرحلة الحساب ، كان البعض يستحق الثواب ، والبعض الآخر يستحق العقاب ؛ لأنه لابد أن ينال كل فريق جزء ما يكتسب من خير أو شر في حياته الأولى . فأهل الثواب مكانهم الجنة ، مُنعمين فيها ، وأهل العقاب هم أهل النار والعذاب ، وكل فيها خالدون .

ولكن .. ! مع تأكيد الشرع ، وموافقة الغالبية العظمى من عقول البشر على تحقق مرحلة الخلود ، إلا أن أقلية شاذة قالت بعدم خلود الجنة أو النار ؛ وعدم خلود أهلهما فيهما .

## ١ - هل الجنة والنار خالدين .. ؟

ثارت بعض المناقشات والخلافات ، حول خلق الجنة والنار ؛ وعما إذا كانتا قد خلقتا الآن ، أم أنها لم يخلقها بعد ؟ وإذا كانتا قد خلقتا ، فهل سيستمر وجودهما حتى مرحلة الخلود ، أم سيقع عليهما الفناء ، ثم يُبعثان من جديد عند المعاد ؟ وقد انقسم المتحدثون عن ذلك ، إلى فريقين : الأول ، وهم الأكثريية ، وعلى رأسهم الأشاعرة ، قالوا : أن الجنة والنار مخلوقتان الآن <sup>(١)</sup> . وقال معظم هذا الفريق ، بأنه مع خلق الجنة والنار الآن ، فإنهما لن يفنيا أبداً ، حتى بعد النفخة الأولى والثانية من الصور ؛ التي قيل أن كل شئ سيفنى عندهما . وباقى هذا الفريق الأول ؛ قال بأن الجنة والنار - رغم وجودهما الآن - سيفنيان عند الفناء التام ، ثم يُبعثان من جديد في المعاد . أما الفريق الثاني ؛ فقد قال بأن الجنة والنار لم يُخلقَا بعد ، وأنهما سيخلقان عندبعث ؛ أى في الدار الآخرة ؛ ليدخل كل من أهلهما فيهما . وأيّا ما كانت هذه الأقوال ، إلا أن الجميع متتفقون على وجود الجنة والنار في الدار الآخرة ، وأبديتهما أو خلودهما .

ولكن الخلاف الأهم ، هو ماحدث بين الفريق السابق ، القائل بخلود الجنة والنار ، وبين فريق آخر نفى ذلك . فقد أقرت الشريعة خلودهما . كما اتفقت فرق الأمة كلها ، على أنه لا نقاء للجنة ولا لتعيمها ، ولا للنار ولا لعذابها ؛ إلا جهنم ابن صفوان ، وأبا الهذيل العلّاف ، وقوما من الروافض . فأما جهنم فقال : أن الجنة والنار تفنيان ويُفني أهلهما ، وقال أبو الهذيل أن الجنة والنار لا يُفنيان ولا يُفني أهلهما ؛ إلا أن حركاتهم تُفني ، ويُبيرون منزلة الجماد ، لا يتحركون . وهم في ذلك أحياء متلذذون أو معذبون . وقالت طائفة من الروافض أن أهل الجنة يخرجون من الجنة وكذلك أهل النار إلى حيث يشاء الله <sup>(٢)</sup> .

وكذلك نرى تقي الدين ابن تيمية ، يقول قوله يشبه القول السابق ، في أحد

(١) يمكن الرجوع إلى ص ٢٠٢ وما بعدها من هذا الكتاب لمعرفة الأسباب . تحت عنوان : ٣ - الجنة والنار بين الأبدية والفناء .

(٢) ابن حزم - الفصل في الملل والنحل - أى جزء من ١٠٣

أجزاءه . فهو يؤمن بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعا بعد استيفاء العقاب <sup>(١)</sup> .

ولإزاء هذا الذى ذكره المخالفون ، الذين نفوا خلود الجنة والنار فى الدار الآخرة ؛ فإننا نجد الأشاعرة - معتبرين عن رأى جماعة المسلمين - قد رموا بالكفر ، كل من قال بذلك . فقد أكفروا من قال من الجهمية بفناء الجنة والنار <sup>(٢)</sup> . كما أكفرو أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار <sup>(٣)</sup> . ويمكن أن يقاس على ذلك ما قاله تقي الدين ابن تيمية ؛ لأن قوله يخالف كذلك نصاً من نصوص الشريعة التى تلتـف كلها حوله ؛ فهو في الحكم كسابقه .

ويذكر ابن الراوندى ، ما علل به البعض لأبى الهذيل العلاف قوله السابق ، بأنه بقوله هذا ، منع من حدوث حادث لا إلى آخر ، حتى لا يلزم القول بحدوث حادث لا إلى أول <sup>(٤)</sup> . لكن يجب ألا نحل مشكلة ، بالوقوع فى مشكلة أخرى . وقد سبق القول ، أن الدار الآخرة تختلف فى كل قوانينها عن الدنيا . كما يذكر الصفدى ، أن جهـماً كان يستند فى رأيه على نفس هذا السبب الذى ذكره ابن الراوندى عن العلاف ؛ وهو عدم تصور حركات لا تنتهي آخرـا ، كما لا تتصور حركات لا تنتهي أولا <sup>(٥)</sup> .

ولكن هذه التعليلات كان من الممكن أن تكون مقبولة فيما يتعلق بالحياة الدنيا ، أى في هذا العالم . لأنها حياة محدودة لها بداية ولها نهاية ، فلا يتصور فيها أحداث لا بداية لها ولا نهاية لها . أما فيما يتعلق بالدار الآخرة ، فإن نظامها يختلف عن ذلك . لأن من أهم صفاتها الخلود . والخلود من الممكن أن يتصور فيه أحداث لا إلى آخر ؛ لذلك أمكن القول بأبدية الدار الآخرة .

(١) النشار - د. على سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص ١٠٣

(٢) البغدادى - الفرق بين الفرق - ص ١٩٩

(٣) المرجع السابق - ص ٢٣٨

(٤) ابن مثنـى المعـتـلى - التـذـكـرـةـ فـيـ أحـكـامـ الجـواـهـرـ وـالـأـعـراضـ - تـحـقـيقـ دـ.ـ سـامـىـ نـصـرـ ،ـ وـفـيـصـلـ بدـيرـ ،ـ دـارـ الثـقـافـةـ لـلـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ -ـ القـاهـرـةـ -ـ صـ ٩٣ـ

(٥) عن : النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص ١٩٧

كما ذُكر أيضاً ، أن جهنم ، قد بحث في الآيات ، لعله يجد فيها ما يتحقق فكرة الإنقطاع . فقابلته الآية ﴿ خَلِيلِكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴾ [ هود ١٠٧ ] فرأى فيها اشتراطاً واستثناءً ، والخلود والتأييد ، لا شرط فيه ولا استثناء » <sup>(١)</sup> .

ولكن بالرجوع إلى هذه الآية الكريمة كاملة ، وإلى الآية التي قبلها والتي تبعدها ؛ أمكن فهم المقصود بالإستثناء والإشتراط ، دون التعارض مع تقرير الخلود .

يقول الله تعالى : ﴿ فَإِنَّمَا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا رَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ١٦٦ خَلِيلِكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ١٦٧ وَإِنَّمَا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَلِيلِكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوفٌ ﴾ [ سورة هود : ١٠٦ - ١٠٨ ] .

ففي الآية الأولى ، يتحدث الله تعالى فيها عن الأشقياء وخلودهم في النار ، ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك . ثم ذكر تعالى في نهاية هذه الآية ، قوله تعالى : ﴿ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴾ أما الآية الثانية ، فهي تتصل بالسعداء وخلودهم في الجنة . وبعد الإستثناء والإشتراط كالسابقة قال تعالى في نهاية هذه الآية ﴿ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوفٌ ﴾ .

فالإشتراط في الآية الأولى ، المتعلقة بالأشقياء ، مرهون بإرادة الله سبحانه ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾ . أما الإشتراط والإستثناء في الآية الثانية ، فقد أتبعه الله تعالى بقوله ﴿ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوفٌ ﴾ . وهذا يدل على تأكيد الخلود . فأهل الجنة ؛ أكد الله لهم الخلود فيها ، أما أهل النار ، فإن الله الإرادة التامة في إنهاء عذابهم أو استمراره خالدين فيه ، وذلك بقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾ .

ومن هذا يمكن قطع القول ، على كل من أراد التشكيك في خلود الجنة والنار ، أو خلود الدار الآخرة ، لما تقدم من أسباب . كما أنّ القول بذلك لا يتفق مع إجماع الأمة ، ولا مع حقيقة الشريعة ، ولا مع صفاء العقل .

(١) النشار - د. على سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ج ١ - ص ٢٩٣ - ط ٤

## ٤ - خلود الإنسان في الدار الآخرة :

خلود الإنسان في الدار الآخرة مرتبط بخلود الجنة والنار . لأن الجنة والنار أعدتا للفائزين والخاسرين . فالإنسان في الدار الآخرة يكون في أحد مكائن : إما في الجنة وإما في النار . فهناك تلازم بين وجود كل من الجنة والنار ، ووجود الإنسان في الدار الآخرة .

والأشاعرة كان رأيهم في ذلك واضح صريح . وهو ما يتوافق مع رأي الدين ومع اجماع الأمة ، وأصحاب الأديان . وهو خلود الدار الآخرة بما تحتويه من جنة ونار ، وأهل كل منهما . يقول الشيخ أبو الحسن الأشعري : قال المسلمون كلهم إلا بجهنمما ؛ أن الله يخلد أهل الجنة في الجنة ويخلد الكفار في النار <sup>(١)</sup> . وهذا هو ما اتفق عليه البغدادي مع الأشعري مع الإجماع ؛ حيث قال : أجمع أهل السنة وكل من سلف من أخيار الأمة ، على دوامبقاء الجنة والنار ، وعلى دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب الكفارة في النار <sup>(٢)</sup> .

وقد نَفَى الأشاعرة كذلك حجَّةً للقائلين بتناهي القوة الجسمانية ، وضرورة فنائها فيتهي العذاب . فأجاب الأشاعرة على ذلك بمنع تناهيتها <sup>(٣)</sup> . أي منع تناهي الأجسام ، نتيجة العذاب في الدار الآخرة . وقد حلَّ الإيجي هذا المنع ، الذي ردَّ به على هؤلاء ، الذين قالوا أن دوام الإحراق مع بقاء الجسم ، يُعتبر قضية تخرج عن نطاق العقل . فقال : أنه إذا كان دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل ، فإن هذا بناء على شرط البنية واعتلال المزاج ، ولا نقول به ، بل هي بخلق الله تعالى ، وقد يخلقها دائمًا أبدًا أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار كما خلقها في السمندر ، وهو حيوان مأواه النار <sup>(٤)</sup> .

(١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ص ٢٢٩

(٢) البغدادي - أصول الدين - ص ٢٣٨

(٣) الإيجي - المواقف - طبعة بيروت ص ٣٧٨

(٤) المصدر السابق - ص ٣٧٨

ذلك أن الأشاعرة لا يعترفون بفعل الطبائع ؛ بل أنهم يرجعون كل شئ إلى قدرة الله تعالى ، وينعون كل الأسباب الظاهرة .

وهكذا تطمئن العقول ، في النهاية ، إلى مرحلة الجزاء والخلود - وليس بعد الخلود للعقل ، أن يفكر في أحداث أخرى ، يمكن أن تقع وتكون متعلقة بفكرة الزمان .

\* \* \*

## الخاتمة

بعد تلك المناقشات الطويلة ، والآراء المتعددة ، التي دار الحوار فيها ، على امتداد هذه الدراسة ، بين الأشاعرة والفلسفه ، حول تلك الفكرة الهامة التي شغلت عقول الكثيرين ، قدماً وحديها ؛ ألا وهي « فكرة الزمان » ؟ يتبعن مدى العمق الفكرى الذى يتميز به الأشاعرة ، كفرقة من أكبر الفرق الكلامية الإسلامية ، ذات الأهمية البارزة في الفكر الفلسفى الإسلامى .

استخدم الأشاعرة الفن الفلسفى ، لعلم الكلام الذى وضع أسسه ومبادئه ، الشيخ أبو الحسن الأشعري ، مؤسس فرقة الأشاعرة ؛ فاستطاعوا توظيفه في الدفاع عن الأفكار الرئيسية للعقيدة ؛ خاصة عند قيامهم ببحث مثل هذا الموضوع ، الذى يعتبر من أكثر الموضوعات الفلسفية الدينية عمقاً .

ولعله قد تبين في جلاء ووضوح - من خلال هذه الدراسة - مدى الإلتقاء التام بين الفلسفة والدين ، في أرقى امتراج ممكن . فإن بحثاً موفقاً ، في هذا المجال بالذات ، لا يتحقق إلا بامتراج العقل واستنتاجاته ، مع الدين وتقريراته . وليس هناك من هو أفضل من الأشاعرة للقيام بهذا .

فالإنسان بحواسه لم يشهد بداية الزمان ، التي هي بداية العالم . وذلك لأنه لم يشهد نشأته هو ، فكيف يستطيع أن يشهد نشأة العالم كله ..؟ وكيف يسمح لنفسه بأن يحكم ويقطع برأى يتعلق بهذه النشأة ؟ لذا ، فإنه لابد من الإستناد إلى الدين في هذا . يقول الله تعالى : ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مُتَخَذِّذًا مُّضِلِّلًا﴾ [الكهف - آية ٥١] . كما أن الإنسان لن يستطيع بقدراته المحدودة القاصرة ، معرفة أى شيء عن نهايته أو نهاية العالم . لذا يجب عليه ألا يقرر أبديته ، بل يجب أن يستمع إلى صوت الحق ، وقول الخالق ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ⑩ وَيَقِنَّ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ؛ [سورة الرحمن] وأن يمزج ذلك بما يمكن أن يستنتجه العقل ، من ضرورة وجود نهاية لهذا العالم ؛ يتحقق عندها الجزاء وتنم عندها الغاية .

وقد أمكن للأشاعرة باستخدام المنطق العقلى ، أن يستنتجوا ما يثبت أن الله

تعالى هو خالق كل شيء ، وأن هذا الخلق ، قد حدث بعد عدم سابق . وذلك لأنه لا يمكن أن يتساوى الخالق مع مخلوقاته ، في الوجود ، ولا في أي نوع من أنواع المساواة ، أو في أي صفة من الصفات ، سواء في الأزلية أو الأبدية ، أو الرتبة أو الفضيلة أو العلم .. الخ .

فإذا كان الفلاسفة قد اعتقدوا في أزلية العالم ، وحاولوا إثبات ذلك عن طريق محاولات فكرية متعددة بذلوها ؛ منها إثبات أزلية الزمان ، أو أزلية المادة التي هي الهيولي ، أو أزلية الصورة بكمونها في المادة منذ الأزل ؟ فإن الأشاعرة قد فنّدوا كل تلك المحاولات ، حتى أبطلوها ، وأظهروا تهافتها وخطاؤها أمام الحقيقة العقلية والدينية الواضحة .

وقد تبين أن الفلاسفة قد اعتمدوا أول ما اعتمدوا ، في كل تلك المحاولات التي بذلوها ، لإثبات أزلية العالم وأبديته ؛ على فكرة الحركة الأزلية الناتجة عن المركب الأول الأزلاني السرمدي ، وهو الله تعالى .

لذا فإن الأشاعرة قد اهتموا اهتماماً كبيراً ، ببيان فساد هذه الفكرة ، وعدم صحتها عن طريق الأدلة العقلية القاطعة ، مما ساعد كثيراً على تقويض باقي الأفكار القائمة عليها ؛ مثل قدم الزمان ، أو قدم المادة ، أو قدم الصورة الكامنة في المادة .

كما أوضح الأشاعرة من خلال ذلك أن قدم الصانع ، لا يوجب قدم المصنوع . فقد يكون الصانع موجوداً ، لكنه لا يريد صنع أي شيء إلا فيما بعد . والصانع هنا هو الله تعالى ، فهو حرّ حريةً مطلقة في اختيار النقطة التي يبدأ عندها إظهار صفتة في الخلق . وهو حر كذلك في الكيفية التي يصنع بها مصنوعاته أو مخلوقاته .

لذا فقد أعطى الأشاعرة أهمية كبيرة لصفة الإرادة ، عند إثباتهم حدوث العالم ؛ خاصة معارضه الغزالى في كتابه : تهافت الفلسفه . وبالإضافة إلى اهتمام الأشاعرة بصفة الإرادة الإلهية في مجال إثبات حدوث العالم وإثبات فنائه ؛ فإنهم قد اهتموا كذلك بصفتين هامتين أزليتين في نفس هذا المجال ، وهما صفتى العلم

والقدرة . فأوضح الأشاعرة ، فاعلية هذه الصفات ، في إحداث العالم ، وذلك بعد مزجها بقوانين المنطق ؛ حتى استطاعوا أن يُخرجوا من ذلك مزيجاً رائعاً ، ممثلاً في عدة نظريات وبراهين ، أهمها وأعظمها ، نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ .

وإذا كان الأشاعرة قد أثبتوا خطأ تلك المقوله ، التي تناقلها الفلاسفة منذ أرسطو ؛ وهي قولهم بأزلية العالم ؛ فقد كان من السهل عليهم أن يثبتوا خطأ مقوله أخرى ، في هذا المجال وهي القول بأبديّة العالم . فقد قال الفلاسفة بوجود تلازم في الوجود بين الله تعالى ، والعالم - تعالى الله عن ذلك علواً كثيراً - فجعلوا العالم أزلياً أبداً . وكما كانت براهينهم ، لإثبات أزلية العالم ، براهين واهية ، فكذلك كانت براهينهم لإثبات أبديته ؛ مثل برهان الإيجاب الذاتي ، وبرهان الحركة الدائريّة الأزلية الأبديّة ، وبرهان الشوق الأفلاطوني الأرسطي ، وبرهان التوازن بين دورتي الكون والفساد في العالم .

لكن الأشاعرة أثبتوا من جانبهم أن كل ما كان محدثاً ، فهو قابل للفناء ؛ أي أن الفناء ليس مستحيلاً عليه . وبما أنهم أثبتوا حدوث العالم ، بعدة وسائل وبراهين قاطعة ، فهو لذلك قابل للفناء عقلياً ؛ ولكن الفناء تقرر دينياً ، فهو واقع لا محالة . فكل محدث تتصف طبيعته بالفناء . فالحدث هو الممكن ، والممكّن لا يكون له الوجود من ذاته ، سواء عند بدء وجوده ، أو بعد وجوده ، فالذى أُوجده ، وتحلّقه وأخذته ؛ هو وحده ، الذى يملّك الإرادة والقدرة والسيطرة على كل مخلق وأحدث . فالله يُسيّك السموات والأرض من أن تزولاً إلا بإذنه . فإذا ما جاء الحد الذي حدّده تعالى لقيام الساعة ، وقع الفناء بقدرته . قال تعالى : ﴿ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِيقَ يَكُورُ الْيَتَمَّ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الْيَتَمِّ وَسَحَرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجْلٍ مُسْكَنٍ أَلَا هُوَ أَعْزَىُ الْغَفَرَنَ﴾ [ الزمر - آية ٥ ] . أي أن العالم يظل موجوداً إلى أجل وقت حدّده الله .

من هذا المفهوم ، أمكن للأشاعرة أن يثبتوا منطقياً خطأ وفساد فكرة الأبديّة عند الفلاسفة . فاستمراً لنظريتهم في الجواهر والأعراض التي أثبتوا من خلالها حدوث العالم ؛ فإنهم قد استخدموها في إثبات الفناء عقلياً ؛ وذلك عن طريق مبدأ

هام من مبادىء هذه النظرية ، وهو « فناء الأعراض وتجددّها في كل آن » ، عن طريق الإرادة والقدرة الإلهية . فإذا أراد الله فناء العالم ، فإنه تعالى يوقف خلق الأعراض ، بعد فنائها في لحظة من اللحظات . والله تعالى يقول : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَيَحْدَدُهُ كَلْمَجُ بِالْبَصَرِ ﴾ ويقول ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِ ﴾ ويقول ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [ سورة القمر : ٥٠ ، سورة الرحمن - ٢٦ ، سورة القصص - ٨٨ ] .

وبعد الفناء التام ؛ أثبتت الأشاعرة ضرورة البعث . لكن يتحقق الجزاء في حياة جديدة ، في دار جديدة هي الدار الآخرة . فتشير كل نفس بما كسبت ؛ فإذاً الجنة وأما النار . وهذه الحياة الثانية والآخرة أو الأخيرة ؛ تستمر في دوام أبدى أى في خلود . فالإنسان في هذه الحياة يكون في دار القرار ، التي يحصل فيها – كما قال الرازى – على أقصى سعادته البدنية والروحية التي لم يستطع الحصول عليها في هذا العالم .

وإذاً أمكن تلخيص ما بين دفتى هذا الكتاب ، فإن ذلك يمكن أن يكون في تلك الآية الخالدة :

﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شَرِكَاءِكُمْ مَنْ يَبْدُوا لِخَلْقَهُمْ ثُمَّ يُعِيدُهُمْ قُلِ اللَّهُ يَسْبِدُهُ لِخَلْقَهُمْ ثُمَّ يُعِيدُهُمْ فَأَنَّ تُوقَنُونَ ﴾ [ سورة يونس : ٣٤ ] صدق الله العظيم .

### نتائج هذه الدراسة ....

في نهاية هذه الدراسة، يمكن تلخيص النتائج التي يُرجى أن تكون قد توصلت إليها ، فيما يلي :

**أولاً :** تجميع آراء متناثرة ، حول فكرة واحدة ، هي فكرة الزمان ، والربط بينها ، ربطا موضوعيا ، من خلال آراء زعماء فرقة كلامية معتدلة ، تمثل جمهور الأمة تقريبا ، هي فرقة الأشاعرة . وفي هذا سهولة الحصول على نوع من المعرفة المتكاملة ، التي يرتاح إليها العقل ، وتطمئن إليها النفس . ولا سيما أن هذه المعرفة قد نبعـت من أرضية علمية واسعة ، ممتدة على مدى زمني طـويل .

**ثانياً :** المزاج بين الفلسفة والدين مزاجا رائعا ناجحا ، ليس فيه تأويل خارج للدين ، ولا تقرير مُجحيف من العقل . وليس فيه نصرة لأحدهما على الآخر . مع إظهار عدم التعارض بينهما في سبيل الوصول إلى الحقيقة ؛ مما أدى إلى نجاح إيضاح الأمور الغيبية .

**ثالثاً :** تخلص العقيدة من بعض الشوائب الفكرية ، التي قد تؤثر على سلوك الإنسان . وزيادة الثقة لدى البشر في حياتهم ؛ والإطمئنان إلى مصيرهم ، بعد مماتهم ؟ .

\* \* \*

### المراجع

مرتبة حسب ورودها بالبحث

#### أولاً : المراجع العربية :

- ١ - الغزالى - مقاصد الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١ .
- ٢ - دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهاوى أبو ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .
- ٣ - الغزالى - تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - ط ٥ ، ط ٤ القاهرة دار المعارف بمصر - ١٩٤٧ .
- ٤ - أحمد الشتتاوى وأخرين - إعداد - دائرة المعارف الإسلامية - القاهرة دار الشعب - سنة ١٩٦٩ .
- ٥ - النشار . د. على سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ .
- ٦ - س بتس - مذهب الذرة عند المسلمين - نقله من الألمانية د. محمد عبد الهاوى أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٤٦ .
- ٧ - الغزالى - المقدى من الضلال - دار الكتب الحديثة - ج ١ سنة ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م - دار النهضة للطباعة .
- ٨ - البغدادى - الفرق بين الفرق - مكتب نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨ م .
- ٩ - الشهريستانى - الملل والنحل - تخريج محمد بن فتح الله بدران - مطبعة الأزهر - سنة ١٩٤٧ .
- ١٠ - الإمام العسقلانى - فتح البارى - المطبعة البهية المصرية - القاهرة ١٣٤١ هـ .

- ١١ - الباقياني - الإنصاف - مكتب نشر الثقافة الإسلامية - ١٩٥٠ م .
- ١٢ - الجويني - الشامل في أصول الدين - دار المعارف - الإسكندرية -  
سنة ١٩٦٩ م .
- ١٣ - الشهريستاني - نهاية الإقدام - حرره وصححه الفرد جيوم - سنة  
١٩٣١ م .
- ١٤ - ابن سينا - الشفاء - الإلهيات - ج ٢ - الهيئة العامة لشئون المطبع  
الأميرية - القاهرة - سنة ١٩٦٠ م .
- ١٥ - محمد مشتاق أحمد - البرهان الحكم على حدوث العالم - سنة  
١٩٠٩ م . طهران .
- ١٦ - فخر الدين الرازي - معالم أصول الدين - المطبعة الحسينية بالقاهرة  
سنة ١٩٣٧ م .
- ١٧ - ابن تيمية - منهاج السنة - ط ١ - المطبعة الكبرى الأميرية - بيروت  
سنة ١٣٤١ هـ .
- ١٨ - د. أحمد محمود صبحى - في علم الكلام - ج ١ ، ٢ منشأة  
المعارف الإسكندرية سنة ١٩٨٠ .
- ١٩ - د. محمد جلال شرف - الله والعالم - دار المعارف سنة ١٩٦٨ م .
- ٢٠ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ط ٥ - مطبعة لجنة التأليف  
والترجمة والنشر القاهرة ١٣٨٩ هـ - ١٩٧١ م .
- ٢١ - ابن رشد - تهافت التهافت - تحقيق د. سليمان دنيا - ط ١ - دار  
المعارف بمصر - سنة ١٩٦٤ .
- ٢٢ - الشيخ محمد عبده - شرح العقائد العضدية - مطبعة عيسى البابي  
الحلبي وشركاه - ط ١ - سنة ١٩٥٨ م .
- ٢٣ - الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - دار المعارف بمصر - ط ٢ -  
سنة ١٩٦٦ م .
- ٢٤ - التهانوى - موسوعة اصطلاحات الفنون الإسلامية - خياط - ط  
بيروت ج ٣ ، ٥ .
- ٢٥ - أرسطوطاليس - الكون والفساد - ترجمته من الأغريقية بارتيلى

- سانتهلير وإلى العربية أحمد لطفي السيد - مطبعة دار الكتب المصرية -  
١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م .
- ٢٦ - أرسطو طاليس - الطبيعة - ترجمة اسحق حنين تحقيق د. عبد الرحمن  
بدوى الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ج ٢ سنة ١٩٦٥ .
- ٢٧ - أرسطو - الميتافيزيقا .
- ٢٨ - ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة - المطبعة الكاثوليكية - بيروت .
- ٢٩ - أبو بكر الرازى - رسائل فلسفية - ط - مصر سنة ١٩٣٩ م .
- ٣٠ - أبو بكر الرازى - رسائل فلسفية - نسخة بيروت - دار الآفاق الجديدة  
- ط ١٩٧٣ .
- ٣١ - فخر الدين الرازى - الأربعون - ط ١ - حيدر آباد الدكن الهند سنة  
١٣٥٣ هـ .
- ٣٢ - الإيجي - المواقف - مطبعة العلوم بشارع الخليج . القاهرة - سنة  
١٩٣٩ م .
- ٣٣ - أرسطو طاليس - في السماء والآثار العلوية - تحقيق عبد الرحمن  
بدوى . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط ١ - سنة ١٩٦١ م .
- ٣٤ - د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار  
المعارف بمصر - ط ١ - ١٩٧٣ .
- ٣٥ - ابن سينا - الإشارات والتبيهات - تحقيق د. سليمان دنيا - دار  
المعارف بمصر - ج ٣ - سنة ١٩٥٧ م .
- ٣٦ - جميل صليبيا - تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبناني - بيروت  
سنة ١٩٧٣ م .
- ٣٧ - البغدادى - أصول الدين - ط ١ مطبعة الدولة استانبول سنة  
١٣٤٦ هـ ، ١٩٢٨ م .
- ٣٨ - يحيى هويدى - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - دار  
النهضة العربية القاهرة - سنة ١٩٧٢ م .
- ٣٩ - الحياط - الإنصار - دار الكتب المصرية - ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م .
- ٤٠ - ريتشارد مكارثى - ديانة الأشعرى - بيروت سنة ١٩٥٣ .

- ٤١ - فخر الدين الرازي - المحصل - ط ١ - المطبعة الحسينية - القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
- ٤٢ - العقاد - الله - ط ٧ - دار المعارف بمصر .
- ٤٣ - ابن رشد - تلخيص مابعد الطبيعة - حققه وقدم له د. عثمان أمين . مكتبة ومطبعة مصطفى البانى - سنة ١٩٥٨ م .
- ٤٤ - جمال الدين الأفعانى . الرد على الدهريين - ط ٤ - مطبعة الجمالية - مصر سنة ١٩٣٣ .
- ٤٥ - الأسفارىنى . التبصير فى الدين - مكتبة الخامنوى بمصر / مكتبة المثنى ببغداد ١٣٧٤ هـ سنة ١٩٥٥ م .
- ٤٦ - ابن رشد . مناهج الأدلة فى عقائد الملة - ط ٢ تحقيق د/ محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٦٤ م .
- ٤٧ - الطوسي - شرح الإشارات - دار الطباعة العامرة .
- ٤٨ - فخر الدين الرازي - المباحث المشرقية ط ١ . ح ٢ - حيدرآباد . الدكن مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الهند - سنة ١٣٢٣ هـ .
- ٤٩ - الأشعري - مقالات الإسلاميين - استانبول - مطبعة الدولة - سنة ١٣٤٦ هـ ، ١٩٢٨ .
- ٥٠ - الباقلانى - التمهيد تعليق وتحقيق محمود الخطيبى - دار الفكر العربي سنة ١٩٤٧ .
- ٥١ - عبد الرحمن بدوى - مذاهب الإسلاميين - القاهرة - مكتبة نشر الثقافة الإسلامية - سنة ١٩٤٠ .
- ٥٢ - الإيجي - المواقف - عالم الكتب بيروت - مكتبة المتنى بالقاهرة .
- ٥٣ - الجرجانى . شرح المواقف - ج ٢ - دار الطباعة العامرة .
- ٥٤ - عرفان عبد الحميد . دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية - مطبعة الإرشاد - بغداد - ط ١ - سنة ١٩٦٧ .
- ٥٥ - الغزالى - إحياء علوم الدين - ج ١ - كتاب قواعد العقائد .
- ٥٦ - الأمدى - غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق حسين محمود عبد اللطيف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

- ٥٧ - ألبير نصري نادر - أهم الفرق الإسلامية . المطبعة الكاثوليكية -  
بيروت ١٩٦١ .
- ٥٨ - الأشعري - الإبانة - المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة سنة  
١٣٨٥ هـ .
- ٥٩ - يوسف الباجا - فلسفة المتكلمين - مطبعة شبرا الفنية - القاهرة - سنة  
١٩٤٥ .
- ٦٠ - أبو البركات / عقيدة أبو البركات عمدة أهل السنة والجماعة . لندن  
سنة ١٩٤٣ م .
- ٦١ - الحافظ البيهقي - الأسماء والصفات - ط ١ - مطبعة أنوار محمد -  
الهند سنة ١٣١٣ هـ .
- ٦٢ - الباقلاني - الإنصاف - تحقيق الكوثري - ط ٢ مؤسسة الخانجي -  
سنة ١٩٦٣ م .
- ٦٣ - سعيد حوى - الله . مكتبة وهبه - القاهرة .
- ٦٤ - البيضاوى - طوالع الأنوار - على هامش كتاب شرح المواقف  
للجرجاني .
- ٦٥ - القاضى عبد الجبار المعذلى - المغني - ج ٧ و ٨ - مطبعة عيسى  
البابى الحلبي وشركاه - القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
- ٦٦ - النشار - د. على سامي . عقائد السلف - منشأة المعارف بالاسكندرية  
١٩٧١ .
- ٦٧ - البستانى - دائرة معارف البستانى - ج ٣ - مطبعة المعارف - بيروت -  
سنة ١٩٧٨ .
- ٦٨ - إخوان الصفا - رسائل إخوان الصفا - دار الطباعة والنشر - بيروت -  
سنة ١٩٥٧ م .
- ٦٩ - الشيرازى - المبدأ والمعاد - دار الكتب القومية المصرية - سنة  
١٣٦١ هـ ، ١٩٢١ م .
- ٧٠ - ابن كثير - البداية والنهاية - ج ١ ط ١ مطبعة الكردى بمصر -  
١٣٤٨ هـ .

- ٧١ - أ.و.ف توملين - فلاسفة المشرق . ترجمة عبد الحميد سليم - دار المعارف .
- ٧٢ - الجوهري - تفسير الجواهر للقرآن الكريم - ج ١٢ .
- ٧٣ - ابن حزم - الفصل في الملل والنحل - مطبعة صبيح - القاهرة - ج ٤ .
- ٧٤ - ابن مثوية المعترلى - التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض . تحقيق د. سامي نصر لطفي وفيصل بدیر عون - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٧٥ م .

\* \* \*

### ثانياً : المراجع الأجنبية :

- 1 - The Eternal philosophy. by richard Hpoe. An Arbor. the unive of Michg.
- 2- Man's religions. John. B Noss. London.
- 3- O'leary, De lacy. Arabic thaught and its place in history. - 1958 - London. Kegmnpaul.
- 4- Aristotlis Metaphysics. V.ii, intraduction and commentry by. W.D. Ross. Oxford. 1948. V.i. 11.
- 5- N.W. Sharif. Muslem thought, its origin & achivement. Lahor Ashraf.
- 6- Encyclopeadia of Religion and Ethics. Edited by James Hasting. M.A.,D.o. V.ii, New york.
- 7- Dictionary of Islam. By Tomas patric Hughes, B.D., M.R.A.S. London! W.H. allen & Co., 1933.

\* \* \*

## فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٩	مقدمة البحث .....
١٧	قهيد : مدى اهتمام الأشاعرة بالبحث في مشكلة الزمان .....
٢٣	<b>الفصل الأول : موقف الأشاعرة من فكرة الأزلية .....</b>
٢٥	<b>المقدمة .....</b>
	<b>أولاً : نظرة الأشاعرة إلى مشكلة قدم العالم أو حدوثه من</b>
٢٧	<b>حلال فكرة الخلق .....</b>
٣٢	<b>ثانياً : انتقادات الأشاعرة لفكرة الأزلية .....</b>
٣٣	١ - مدخل الفلاسفة إلى القول بالأزلية .....
٤٠	٢ - التقدم بالزمان والتقديم بالذات .....
٤٦	٣ - آراء الفلاسفة الذين قالوا بأزلية الزمان .....
٥١	٤ - انتقادات الأشاعرة للقول بأزلية الزمان .....
٥٧	٥ - آراء الفلاسفة القائلون بأزلية المادة .....
٧٢	٦ - نقد الأشاعرة للقائلين بأزلية المادة .....
٧٨	٧ - فكرة الواجب والممکن وصلتها بقدم العالم أو حدوثه
٨١	٨ - نقد الأشاعرة لفكرة الفيض المؤدية إلى أزلية العالم
٨٦	٩ - نظرية التطور وصلتها بالأزلية .....
٨٨	<b>خاتمة الفصل الأول : .....</b>
٩٠	<b>الفصل الثاني : .....</b>
٩١	<b>مذهب الأشاعرة في الإبداع والإختراع والحدث .....</b>
٩١	<b>المقدمة .....</b>
٩٣	<b>أولاً : نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وأهميتها لإثبات حدوث العالم</b>
٩٣	أ - البعد التاريخي للنظرية .....
٩٥	ب - أهمية نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة .....

الصفحة	الموضوع
٩٨	ج - إثبات الأشاعرة لوجود الجزء الذي لا ينقسم .....
١٠٤	د - إثبات وجود العرض .....
١٠٧	ه - صفات الجواهر والأعراض .....
١٠٧	١ - صفات الجوهر الفرد وماهيته .....
١٠٧	الجنس .....
١٠٨	الحجم والشكل .....
١١١	تجمع الجوهر - التأليف .....
١١٤	٢ - صفات العرض .....
١١٥	عدم قيام العرض بالعرض .....
١١٦	أجناس الأعراض .....
١١٧	الرؤية .....
١١٨	و - إثبات حدوث الأعراض .....
١١٩	الأسس التي يتوقف عليها إثبات حدوث الأعراض .....
١٢٠	١ - ابطال كمون الأعراض وظهورها .....
١٢١	٢ - استحالة حوادث لا أول لها .....
١٢٣	٣ - عدم انتقال الأعراض .....
١٢٤	٤ - عدم بقاء الأعراض أكثر من زمان .....
١٢٧	٥ - استحالة عدم القديم .....
١٢٨	٦ - استحالة قيام الأعراض بأنفسها .....
١٣٠	ه - إثبات حدوث الجوهر .....
١٣٠	١ - استحالة تعرى الجوهر عن الأعراض .....
١٣٤	٢ - إثبات حدوث الجوهر الفرد .....
	(نتائج النظرية) .....

الصفحة	الموضوع
	ل - الصيغة النهائية لنظرية الجوهر الفرد الإسلامية
١٣٧	لإثبات حدوث العالم .....
١٤٠	ثانيا : دليل الحركة والسكن لاثبات حدوث العالم .....
١٤٤	ثالثا : دليل الإرادة لإثبات حدوث العالم .....
١٤٧	رابعا : دليل الواجب والممكن لإثبات حدوث العالم .....
١٥٢	خامسا : إثبات حدوث العالم عن طريق إثبات حدوث النفس ..
١٥٤	سادسا : الصفات وصلتها بالخلق .....
١٥٤	١ - الصفات بين الأشاعرة والمعتزلة .....
١٥٩	٢ - تقسيم الصفات عند الأشاعرة .....
١٦٢	٣ - صفات القدرة والإرادة والعلم وصلتها بالخلق والإحداث
١٦٣	أ - صفة العلم وصلتها بالخلق والإحداث .....
١٦٥	ب - صفة الإرادة وصلتها بالخلق والإحداث .....
١٦٨	ج - صفة القدرة وصلتها بخلق العالم .....
١٧٠	٤ - خلق القرآن .....
١٧٥	الفصل الثالث
	الأبدية .....
١٧٧	مقدمة .....
١٨٠	أولا : موقف الأشاعرة من فكرة الأبدية القائلين بجوازها .....
١٨١	١ - تحليل ونقد الأشاعرة لفكرة الأبدية عند الفلاسفة .....
١٨٩	٢ - القول بجواز الفناء - هل يؤدي إلى جواز الأبدية ..?
١٩٣	ثانيا : إثبات صحة الفناء عند الأشاعرة .....
١٩٤	١ - دليل الحدوث هو دليل الفناء .....
١٩٧	٢ - هل النفس البشرية فانية أم أبدية ؟ .....

الصفحة	الموضوع
٢٠٢ .....	٣ - الجنة والنار بين الأبدية والفناء
٢٠٧ .....	خاتمة الفصل
٢٠٩ .....	الفصل الرابع
.....	البعث والخلود
٢١١ .....	المقدمة
٢١٣ .....	أولاً : البعث والقيامة والمعاد
٢١٣ .....	١ - بين نفي البعث وإثباته
٢٢٠ .....	٢ - المعاد بين الوجوب والجواز
٢٢٢ .....	٣ - متى تكون الساعة أو القيامة ؟
٢٢٦ .....	ثانياً : الخلود
٢٢٨ .....	١ - هل الجنة والنار خالدين ؟
٢٣١ .....	٢ - خلود الإنسان في الدار الآخرة
.....	الخاتمة
٢٣٣ .....	النتائج
٢٣٧ .....	المراجع العربية
٢٣٩ .....	المراجع الأجنبية
٢٤٥ .....	.....

\* \* \*

**Thanks to  
assayyad@maktoob.com**

**To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)**