

الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة

دكتور

وجيه أحمد عبد الله

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٠٢/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة

دكتور

وجيه أحمد عبد الله

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

{إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ..} (*)

صدق الله العظيم

المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع	مسلسل
٥	المقدمة	١
٧	تعريف الوجود والعدم لغة واصطلاحاً:	٢
٧	١ تعريف الوجود	
٨	٢ تعريف العدم	
١١	لأقسام الوجود	٣
١٣	أولاً: الجانب الميتافيزيقي:	
١٣	١ تصور المعتزلة للذات الإلهية.	
١٤	٢ تصور الأشاعرة للذات الإلهية.	
١٧	ثانياً: الجانب الفيزيقي:	
٢٠	نظرية الجزء الذي لا يتجزأ	
٢٠	نظرية الجزء عن المتكلمين:	
٢٣	أولاً: المعتزلة:	
٢٣	١ العلاف	
٢٨	٢ النظم	
٣٥	فكرة شبهة المعلوم	
٤١	ثانياً: الأشاعرة:	
٤١	١ الأشعري	
٤٤	٢ الباقلاني	
٤٧	٣ الغزالي	
٥١	فكرة العلية أو السببية:	٤
٥١	١ موقف الباقلاني من العلية	
٥٥	٢ موقف الغزالي من العلية	
٥٨	نتائج البحث	٥
٦١	ثبت المراجع	٦
٦٥	محتويات البحث	٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين هو الله والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، والصلاة والسلام على النبي العربي المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن وآله واتبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

مبحث الوجود يتناول بالدراسة والبحث الوجود الطبيعي والوجود الإلهي والعلاقة بينهما.

الفيلسوف ينظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ويبحث عن الحقيقة لذاتها، بيد أن المتكلم ينظر إلى الوجود الطبيعي من حيث دلالاته على الفاعل، فمنطق المتكلمين بعامة يستدلون على العلة بالمعلول، أي على الله بالعالم؛ وهذا ما يسمى بالدليل الكوزمولوجي. بخلاف الفلاسفة يجعلون الإلهيات قبل الطبيعيات لأنهم يستدلون على وجود الله بالدليل الأنطولوجي.

في تناولي لموضوع: "الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة"، عرضت بداية للجانب الإلهي، ليس من أجل الاستدلال على وجود الله بالدليل الأنطولوجي كما هو الحال عند الفلاسفة، ولكن بغية توضيح تصور المعتزلة والأشاعرة للذات والصفات الإلهية، مما سيكون له دلالاته في إطلاق الإرادة والقدرة الإلهية في الوجود.

ثم عرضت للجانب الفيزيقي ألا وهو العالم الطبيعي وهو كل موجود سوى الله تعالى.

ولتفسير حدث العالم عرضت لتكرة الجزء الذي لا يتجزأ، والتي وجد علماء الكلام السبيل فيها لتفسير فكرة الخلق وحدث العالم، وعرضت لذلك من خلال فكر المعتزلة والمتمثل في أبي الهذيل العلاف والذي تبني

نظرية الجوهر الفرد، وفكر إبراهيم النظام الذي أنكر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ.

ثم عرضت مشكلة شبيهة المعلوم والتي انبثقت من قسمة المعتزلة المعلوم إلى: موجود ومعدوم.

ثم تناولت معتقد الأشاعرة بصددهم مذهب الجزء الذي لا يتجزأ وعرضت لذلك من خلال فكر: مؤسس المذهب الإمام الأشعري، وتلميذه الباقلاني، وحجة الإسلام الإمام الغزالي.

ثم عرضت لفكرة العلية أو السببية لما لها من ارتباط بنظرية الجوهر الفرد وأظهر البحث إنكار الأشاعرة لفكرة الضرورة في العلاقات الطبيعية، وبينت بما لا يدع مجالاً للشك إن الإرادة الإلهية هي وحدها القادرة على الفعل من عدمه، فله القدرة والمشية إن شاء فعل وإن شاء أمسك عن الفعل، {وَشِئْنُكَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ} (١٠) صدق الله العظيم.

وعلى الله قصد السبيل

د. وجيه عبد الله

تعريف الوجود والعدم لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الوجود:

يقال في اللغة: وَجِدَ الشَّيْءُ مِنْ عَدَمٍ وَجُوداً: خِلافَ عُدْمٍ، فهو موجودٌ، وأوجد الله الشَّيْءَ؛ أَنشأه من غير سابقٍ مثالي^(١).

وفي الاصطلاح: الوجود ضد العدم وهو ذهني وخارجي^(٢). والوجود كل شيء موجود، وكل موجود شيء، ومالا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، ومالا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، والمعدوم منتف من كل الوجوه ومعنى تعلق العلم به؛ العلم بانتقائه^(٣).

والوجود هو الثابت بالعين، لأنه رؤية حسية ومشاهدة عينية، فهو ما يُعلم ويُخبر عنه، ولا يوجد إلا من خلال المعرفة، والوجود لفظ مشترك بين عديد من الموجودات كالإنسان والأشياء والعالم والله، فالإنسان موجود والشئ موجود والعالم موجود والله موجود، وهذا الاشتراك بالاسم. أما المفهوم فهو متباين بين هذه الموجودات. والوجود أمر بديهي ولا ينكر؛ لأن إقراره في إنكاره، والدليل على ذلك؛ أن الذي ينكر الوجود موجود، وأنصار المذهب الواقعي يقولون؛ العالم الواقعي موجود حتى ولو لم ندركه، فالوجود تصور وتصديق في آن واحد. والموجود هو المعلوم وليس المجهول، وهو موضوع المعرفة، ونظرية الوجود تتناول المعلوم من حيث الموضوع، وتبدأ من قسمة المعلوم إلى معدوم وموجود، ثم قسمة الموجود إلى: قديم، وحادث، ثم قسمة الحادث إلى: جوهر، وعرض^(٤).

^(١) تعجم الوسيط، ص ١٠٤، وأحد.

^(٢) تعجم لغوي، ص ١٠٤، وأحد.

^(٣) الطويل: الشامل في الدين، أقول فلسفة كلوبنر، دار الغرب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٣١.

^(٤) حسن حبيبي، من العقيدة إلى الثورة، دار لتحرير الثقافة، لبنان، ١٩٨٨، ص ١٢٢، ١٢٣، ٣٨٧.

ويرى معتزلة بغداد أن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الإضافة يصير جوهرًا موجوداً وبدونها يصير معدوماً رغم أن له مادة وعرضاً، حتى أن الله يخلق بإضافة صفة الوجود^(١).

ويقول الشهرستاني: الوجود المستفاد أي الوجود العيني لن يتحقق إلا بأن يكون ممكناً في ذاته، مقدراً فيه تردد بين طرفي الوجود والعدم، ويحتاج إلى مرجح لولاه لما حصل له الوجود، فيكون مُبدعاً لا من شيء، ويكون ممكناً في ذاته ولايستدعي إمكانه مادة وزماناً؛ فهكذا يتصور معنى سبق الإمكان، وسبق العدم، وسبق الموجد، فإن الموجد يسبق بوجوده من حيث وجوده ويلزم ذلك أن يسبق العدم والإمكان في الموجد سبقاً تقديرياً^(٢).

ويقول محمد عبده: معنى الوجود وإن كان بديهياً عند العقل لكنه يتمثل له بالظهور ثم الثبات والاستقرار، وكمال الوجود وقوته بكمال هذا المعنى وقوته بالبداهة^(٣).

ثانياً: تعريف العدم:

يقال في اللغة: عدم المال، عتماً، وعتماً: فقده، فهو عادم، والشئ معدوم وعديم، وأعتم فلاناً الشئ: أفقده إياه، وأعدم القاضي المجرم: نفذ فيه حكم الإعدام، فالعدم: ضد الوجود، والمعدوم: غير موجود^(٤).

وفي الاصطلاح: العدم هو نفي شيء من شأنه أن يوجد، وليس ثمة عدم مطلق وإنما يضاف إلى شيء معين، والعدم نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد، كالعَمى بالنسبة للإنسان ويقابله الملكة، ولفظ عدمي هو اللفظ الذي يدل على الخلو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد فيه وقت النظر إليه. وقد ذهب الوجوديون إلى أن العدم متضمن في

^١ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٢٩٩.

^٢ الشهرستاني: نهاية الاقطار في علم الكلام، تحقيق فرد جوم، مكتبة الإسكندرية الحديثة، ص ٣٥.

^٣ محمد عبده: توحيد، دار الشعب، القاهرة، ٣٠.

^٤ المعجم الوسيط، مادة: عديم.

فإذا قيل العدم موجود فقد يعنى الوجود هنا السلب أو الحرمان أو النقص أو الغياب أو الفراغ أو العدم الخالص وهى كلها أنماط وجود، وهناك ميناغزيقا للعدم، واعتبار المعدوم موجوداً وموضوعاً للعلم يجعل العلم صورياً ولا حدود له، وإذا جعل المعدوم عدماً فلا يكون موضوعاً للعلم، فهو إثار للعلم الموضوعى الذى يتناول الوجود.

فالمعلوم؛ إما أن يكون متحققاً فى الخارج وهو الوجود.

أو غير متحقق فى الخارج وهو المعدوم.

فالوجود هو الثابت، والمعدوم هو المنفى.

فالثابت أعم من الموجود، والمنفى أعم من المعدوم.

إذن الوجود والعدم يدخلان فى نظرية الإثبات والنفى^(٢).

ويقول الشهرستانى: العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته والممكن معناه أنه جازى الوجود وجازى العدم، فيستوى طرفاه أعنى الوجود والعدم باعتبار ذاته، فإذا وجد فإنما يوجد باعتبار موجدته، ولولا موجدته لما استحق إلا العدم، فهو إذن مستحق الوجود والعدم بالاعتبارين المذكورين^(٣).

وذهب المتكلمون إلى أن ماعدا الله مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، بيد أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن ماعداه غير مسبوق بالعدم إلا سبقاً بالذات^(٤).

ويرى الإمام الغزالى: أن الله يفعل الوجود والعدم، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد أوجد، وإذا أراد أعدم وهكذا معنى كونه قادراً على الكمال، وهو فى جملة لا يتغير فى نفسه وإنما يتغير الفعل^(٥).

^{١١} لعمم الفلسفى: مادة: عدم.

^{١٢} حسن حنفى: من العليقة إلى التوبة، ص ١١٢.

^{١٣} الشهرستانى: نهاية الأقدام، ص ١٨.

^{١٤} عاطف لعرفى: مذاهب وفلاسفة المشرق، دار المعارف، ط ١٩٧٨، ص ٥٣.

^{١٥} لعرفى: مذاهب الفلاسفة، تحقيق سليمان ديبا، دار المعارف، ط ١٩٨٠، ص ١١٠.

ويضيف الغزالي: المعدوم المستمر العدم يتبدل عدمه بالوجود إذا تحقق له أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وإذا حصل في الذهن هذا المعنى كان العقل مضطراً إلى التصديق به^(١).

^(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد - لعقيل محمد مصطفى^١، (علا)، مكتبة الخديوي للناشر، من - ٣٠.

أقسام الوجود

اختلف فلاسفة اليونان في قسمة الوجود:

١- قسم افلاطون الوجود إلى مقولتين: العالم المعقول (الميتافزيقياً)،
والعالم المحسوس (الفيزيقاً).

٢- قسم أرسطو الوجود إلى مقولات ثلاث: العالم المعقول، وقسمه إلى:
العالم الإلهي والعالم الرياضي. والعالم المحسوس، وضعه في مقولة
مستقلة.

وقد أطلق فلاسفة اليونان لفظ الكون على الوجود.

وينقسم الوجود عند متكلمي الإسلام إلى: قديم ومحدث، أي إلى وجود
إلهي، ووجود طبيعي وهو ينقسم بدوره إلى: جواهر وأعراض.

والوجود جانبان؛ الأول: ميتافزيقي؛ يتناول الألوهية ويبحث في الذات
الإلهية وصفات الله، والثاني: فيزيقي، يتناول مادة العالم والمُشاهد في
الأجسام الطبيعية، والبحث في الجانبين داخل نسق متكامل يربط الألوهية
بالعالم الطبيعي^(١).

ويقول الجويني: إن العقل يحتم بالضرورة والبذاهة انقسام الموجودات
إلى قسمين: موجود حادث، وهو ما لوجوده أول مفتتح وهو جائز وجوده
وانقائه، وموجود قديم، وهو الذي لا أول لوجوده. وإن السلف والخلف قد
جعلوا الموجود مسبوقاً بالعدم^(٢).

وقد حدث تطور فكري عند المسلمين منذ عصر الترجمات مما جعل
المسلمين يقومون بمخاطبة الخصوم بطرقهم ووسائلهم، لذلك اعتبر الخلف
من المسلمين العالم عبارة عن الجواهر والأعراض تمشياً مع

^(١) حسن حسن: من العقيدة إلى التورق، ص ٣٤٠.

^(٢) حسن: الإرشاد إلى فوائذ الأئمة في أصول الاعتقاد، نقله زكريا عمروت، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٥، ص ١١٦.

وقد اختلف فلاسفة الإغريق منذ طاليس حتى المدارس الفلسفية المتأخرة في طبيعة العنصر أو العناصر التي صنع منها العالم الطبيعي، إلا أنهم اتفقوا جميعاً على أن مادة العالم أو مواده الأولى قديمة أزلية، لا تلتفى ولا تستحدث، ولم يتوصل أحد منهم إلى فكرة الخلق من العدم التي جاءت بها الأديان المنزلة، وحذا فلاسفة الإسلام حذو أسلافهم اليونانيين، إلا فيلسوف العرب الكندي الذي صرح بأن العالم "أيس عن ليس" أي موجود من العدم، وأن صلة الله تعالى بالعالم هي الإبداع، لأنه يديع السماوات والأرض، وعرف الإبداع بأنه: تآيس الأيس عن ليس، وهاجم المتكلمون على اختلاف فرقهم فكرة قدم العالم، وعدها أبو حامد الغزالي أحد المسائل الثلاث التي ينبغي تكفير الفلاسفة فيها^(٢).

ولقد فسر متكلموا الإسلام ظواهر الطبيعة على أنها صادرة عن فعل الله الخالق ولم يفسروها على أنها فعل للطبيعة لأنهم لم يعتبروا العالم نظاماً أزلياً، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً، والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، ولم يتقبلوا قول أرسطو بأنه محرك غير متحرك، بل أنهم قالوا بحدوث العالم بعد أن لم يكن، وتعتبر نظرية الحدوث أو الخلق من أكبر عقائد علم الكلام منذ الصدر الأول، فقد رفض المذهب الفلسفي القائل بقدم العالم أو أن للطبيعة فعلاً من ذاتها^(٣).

^(١) جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف، ط ٣، ١٩٧٥، ص ٥٩.

^(٢) عاطف لعربي: مذهب فلاسفة الشرق، ص ١٧، ١٩١٠. عبد الفتاح عواد: الأصول الإيمانية لدين المشرق الإسلامية، دار المعرفة بالإسكندرية، ١٩٩٠، ص ١٦١.

^(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الحادي أبو ريد، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٤٨، ص ١٢٠. ونظر أيضاً الدكتور: الفلسفة الأصولية للافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار تانتلس، لبنان، ط ١، ١٩٨٦، ص ١١٥.

أولاً: الجانب الميتافيزيقي: الألوهية

{١} تصور المعتزلة للذات الإلهية:

لاشك أن فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجردة صرفة وعقلية مطلقة، سمت عن كل ما هو مادي وجسمي^(١). وهم ينزهون الباري جل شأنه عن المادة وأعراضها تنزيهاً تاماً، فهو سبحانه ليس بجسم ولا شبح، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ولا يحده زمان أو مكان، ولا والد له ولا ولد، لا تدركه الأبصار ولا يُسمع بالأسماع، لا يشبه المخلوقات بحال، وكل ما خطر ببالك فإشك فإشك بخلاف ذلك^(٢).

وعمد المعتزلة إلى نفي الصفات القديمة أصلاً، وقالوا إن الله عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لا يعلم وقدره وحياته، وإن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص وصف له لشاركته في الإلهية، وإن المعتزلة تتفق جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته، لأن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض، لذا تقول المعتزلة؛ الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لكنها تؤول السمع والبصر، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر، وإنما إنكارها لوجودها معاني قائمة بذاته^(٣).

فالمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الفعل بأن صفات الذات لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدره على أضدادها؛ كالتقول عالم لا يوصف بالجهل ولا بالقدره على أن يجهل، وصفات الفعل يجوز أن يوصف الباري سبحانه بأضدادها وبالقدره على أضدادها كالإرادة

^(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ١٩٧٦، ج١، ص ٢٤.

^(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تعليق محمد بن الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٩٦٩، ج ٤، ص ٢٣٥، المعاني: الفرق بين الفرق، تعليق طه عبد الرؤوف سعد، مطبعة الحلبي، القاهرة، ص ٢٠١.

^(٣) الشهرستاني: شرح الملوك، هامش الفصل لاس حرم، مكتبة اسلام ناعية، القاهرة، ج ١، ص ٥١، نهاية الإقدام عن

يوصف البارى بضعدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره^(١).

فإنه جل شأنه هو القديم وحده، والقدم أخص وصف لذاته، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، شئ لا كالأشياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك في ملكه ولا وزير له في سلطانه، وقد أنشأ الخلق على ما أنشأه، وخلقته على ما خلقه، وأنه لم يخلق الخلق على مثال سابق، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه الأضرار، إنه الخالق للأشياء المبدع لها لا من شئ، إنه القديم وما سواه محدث.

بذلك نرى كيف دافع المعتزلة عن التنزيه الإلهى وتعمقوا في شرح الآية "ليس كمثله شئ" وعلى هذا النحو أخذوا يؤولون الآيات الأخرى دفاعاً عن مبدئهم^(٢).

{٢} تصور الأشاعرة للذات الإلهية:

الأشاعرة في تصورهم لفكرة الألوهية عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد، وحكموا النصوص الدينية وأعادوا إليها قداستها مع عدم إغفالهم للعقل، فهم يثبتون صفات البارى كما وردت في الكتاب والسنة، ويصفون الله بصفات الكمال وينفون عنه صفات النقص، ويفرقون بين الصفة والموصوف^(٣). وهذه الصفات الإلهية قديمة وقد ردوها إلى سبع صفات هي القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضاً مثل: القادر والعالم والحي والمريد والسميع والبصير، أما صفات أفعال الله: كالخالق

^(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ١٩٥.

^(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ١٩٥، انتشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، دار المعارف، ط ١٧، ١٩٧٧.

ج٢، ص ١٩١، فاطم العزافى: مذاهب فلاسفة الشرق، ص ٩٧، ٩٨.

^(٣) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص ٥٥.

والرازق، والمعز، والمذل، فهي غير قديمة في نظرهم، وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الفعل، ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة، ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم: إنها لو كانت محدثة لأحدثها الله في ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث. ومن المحال أيضاً أن يحدث الله صفاته في غير ذاته. ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها، وهذا أيضاً محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف.

وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير متباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله^(١).

فالله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لانظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له، فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله، ومحال وجود قديمين وذلك هو التوحيد، فالله وحده هو الفاعل على الحقيقة، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يتصرف في ملكه بمقتضى المشيئة والعلم^(٢). فلا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا إنه ذو إرادة، فيحصل بالعلم: الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة: الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة: التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات إلا أن تكون الذات حياً بحياة، بذلك يثبت الأشاعرة الصفات ويقررون للعالم علماً وللقادر قدرة وهذا ما يثبت العقل مع النقل^(٣).

ويوضح الأشعري هذه العقيدة، فيقول: الإنسان إذا فكر في خلقته من أى شئ ابتداءً، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور، حتى وصل إلى كمال الخلقة. ولما عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدير خلقته، ويرتقى من نقص إلى كمال؛ عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً، إذ

^(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١١، أبو وهاب، تاريخ الفکر الفلسفي في الإسلام، ص ٣١٥، ٣١٤.

^(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٠٤، ص ١١٩، لمحيي: الإرشاد، ص ٣٦.

^(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٠٤، ص ١١٨، الشارح: نشأة الفکر الفلسفي في الإسلام، ص ١٠٤، ص ١٢١.

لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة والمنقنة في الخلق إلا من إله له صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جردها، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلت على العلم والقدرة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً^(١).

فالأشاعرة تتفق مع المعتزلة في وحدة الذات، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً في الصفات، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة، يثبتها الأشاعرة، فالله واحد في صفاته الأزلية، لانظير له، أي أن له الصفات القديمة، ويعد هذا الفكر الأشعري الممثل الشرعي للدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام أصحاب التيارات الأخرى^(٢).

^(١) الأشعري: المسع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لعقيل حمود عمارة، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ١٨، ١٩، الشهرستاني:

المثل والنحل، ج ١، ص ٩٨.

^(٢) الشارح: بشأن الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ١٣٠.

ثانياً: الجانب الفيزيقي: العالم الطبيعي

لم يفصل متكلموا الإسلام بين الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقي، بل كان الأول بمثابة دليل وبرهان على الثاني وعلى إثبات القدرة الإلهية والعلم الإلهي، والجانب الفيزيقي هو العالم الطبيعي. وهو كل موجود سوى الله تعالى، وهو عبارة عن جواهر وأعراض. وقد عبر عنه علماء الكلام بالمعلوم الحادث^(١).

وينقسم المعلوم عند المتكلمين إلى:

موجود، ومعدوم؛ لأن المعلوم أعم من الموجود؛ لأنه قد يكون موجوداً أو معدوماً.

فالمعدوم معلوم بمعنى: أن انتفائه معلوم، ومعنى تعلق العلم به: العلم بانتفائه.

وينقسم الموجود إلى: قديم وحادث. وينقسم الحادث إلى: جسم وجوهر وعرض.

وقسمة الوجود إلى: قديم وحادث؛ افتراض مسبق ومسلمة ذهنية.

وإما قسمة الحادث إلى: جسم وجوهر وعرض فإنها تقوم على مفهوم التحيز. أي الوجود في المكان.

فالحادث: إما أن يكون متحيزاً وهو الجوهر، أو حالاً في متحيز وهو العرض، أو لا هذا ولا ذلك. فالجوهر والأعراض هما بمثابة الشيء وصفاته.

أما الجسم فهو مقولة ثالثة فرضت لإفساح المجال للأفلاك والأجرام والكواكب طبقاً لعلم الفلك القديم، والجسم هو المؤلف. وبذلك تبدو القسمة العقلية تعبيراً عن إيمان ديني خالص، فلا يوجد إلا الحادث كوجود عيني، أما القديم فهو افتراض ذهني خالص يأتي عن طريق القلب أو التضاد

^(١) محلل شرف: شرح العالم والإنسان، ص ٢٤٨، ٢٦٠.

بالاقتران أو التضاييف، فإش موجود وليس جسماً أو جوهراً أو عرضاً^(١).
والبحت فى العالم الطبعى عند المتكلمين ليس من أجل تفسير الكون
على نحو ما يفسره الفلاسفة فهم لا يقصدون التفلسف وإنما أرادوا بيان
القدرة الإلهية فى العالم، وفهم العالم بوصفه مخلوقاً لله^(٢). فالمتكلم ينظر
إلى الجسم من حيث دلالته على الفاعل، بينما ينظر الفيلسوف فى الوجود
المطلق وما يقتضيه لذاته، لذا أراد علماء الكلام صياغة نظرية تفسر
وجود العالم وتتسق مع فكرة الخلق الإسلامية وهى: الإيجاد من العدم
وتقف أمام نظريات فلاسفة اليونان؛ فوجدوا فى نظرية الجزء الذى
لا يتجزأ السبيل للإجابة عما يدور بأذهانهم؛ وإن حدث بعض الاختلاف فى
تفسيرهم للكون إلا أنهم يتفقون عند مبادئ أساسية هى: بيان القدرة الإلهية،
وأن الكون قد وجد من عدم لا من مادة أولى لأن القدم صفة ذات ينفرد
بها الله تعالى، وقد ظهرت فروق جوهرية بين نظريات المتكلمين فى
المسائل الطبيعية وبين نظريات من سبقوهم من فلاسفة اليونان، فلم يركز
علماء الكلام البحت فى ماهية الجوهر الفرد وشكله وكيفية اجتماع
الجواهر كيميائياً أو آلياً أو بيولوجياً، وعن افتراض الخلاء لحركة
الجواهر، بينما أكدوا على القدرة الإلهية فى الخلق والإيجاد، والتأليف
والاقتران والانفصال، وقد ترتب على ذلك اختلاف فى مفاهيم
المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين، فلم تعد معانى الجواهر
والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى فلاسفة اليونان. فعلى سبيل
المثال:

الجوهر لدى الفلاسفة: هو ما يقوم به الشئ أو ما به الشئ يكون،
بينما لا شئ لدى المتكلمين قائم بذاته، لأن الموجودات جميعاً قائمة بالله،
وأن الجوهر عندهم هو جزء الجسم أو الجزء الذى لا يتجزأ أو بالأحرى

^(١) الباقلان: الشهيد فى الرد على المعتزلة والرافضة، تعليق محمود الخصرى، وأنور رينف، دار الفكر العسرى، القاهرة، ص

١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، حسن حتمى: من العقيدة إلى الثورة، ص ١٠٦.

^(٢) أحمد صبحى: من علم الكلام، دار الكتب الجامعة، الإسكندرية، ط١، ١٩٧٦، ص ٢٢٤.

أقصى ما ينتهي إليه الجسم من التجزئة.

والعرض أختلف مفهوم العرض لدى التريقين، أشار إليه الفلاسفة في مقابل الجوهر فهو ما يقوم بالجوهر، أو ما يمكن أن يحمل عليه، وقد حدده أرسطو بالمقولات التسعة وهي: الكم والكيف والأين والمتى ويفعل وينفعل والوضع والملكة والمضاف.

أما العرض بالمعنى الكلامي فمستمد معناه من قوله تعالى: {قالوا هذا عارضٌ مُّطرنا} ^(١)، وقوله تعالى: {تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا} ^(٢)، إشارة إلى ما هو سريع الزوال، ومن ثم بحث المتكلمون فيما لم يخطر ببال الفلاسفة هل تبقى الأعراض زمانين؟ وإن بقيت فيقول الله لها ابق ^(٣).

والجسم عند المتكلمين هو ماله طول وعرض وعمق لكن هذا الحد فاسد عند الفلاسفة فهم يرون أن الجسم ليس جسماً بما فيه من الأبعاد بالفعل ^(٤).

ومن ثم يجدر بنا أن نعرض لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ لبيان موقف من أقرها أو أنكرها.

^(١) سورة الأحقاف: آية ٢٤.

^(٢) سورة الأعراف: آية ٦٧.

^(٣) الأشعري: مقالات لإسلاميين، ج ١، ص ٤٦، البغدادي: لغز بين لغز، ص ١٩٧، أحمد محيي: في علم الكلام، ص ٢٢٤ - ٢٢٦.

^(٤) الأشعري: مقالات لإسلاميين، ج ٢، ص ١٤، لأنس: ترقق، مكتبة شبي، القاهرة، ص ١٨٥.

نظرية الجزء الذي لا يتجزأ

الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد نظرية قديمة قدم التفكير الفلسفي سواء عند اليونانيين أو الهنود. فأول من نادى بهذه النظرية من اليونان ديموقريطس (ت ٣٦١ ق.م) فقد رأى أن الملاء والخلاء معاً هما المكونان الأساسيان للأشياء، وينقسم الملاء عنده إلى: أجزاء لا حصر لها يسميها الذرات تفصلها بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء، وكل ذرة لا تقبل الانقسام لعدم احتوائها على خلاء في تكوينها الداخلي، وهذه الذرات لا بدء لها ولا نهاية لوجودها على خلاف قول المسلمين، وهي متشابهة في طبيعتها، وإنما اختلافها من حيث الشكل والحجم، وهذه الذرات في حركة دائرية مستمرة في نفسها دون حاجة إلى محرك خارج عنها، فالتغير في الوجود يفسر إذن على أنه اتصال الذرات وانفصالها. وإذا كان ديموقريطس يفترض ضرورة وجود خلاء كي تتم حركة الذرات، فإن أرسطو يرى أن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً لإتمام الحركة. فلا وجود للخلاء عند أرسطو سواء بالفعل أو بالقوة، والموضوع الوحيد للتغير الذي يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة^(١).

وقد درس علماء الكلام نظرية ديموقريطس بفكر ناقب وحللوها ثم تبنا ما يتفق وعقيدتهم بعد أن أحدثوا بها تغييراً جذرياً شاملاً في مفاهيم المصطلحات وفي سياق النظرية ذاتها حتى لم يعد بنظريتهم أدنى صلة بنظريات الأولين هدفاً وسياقاً ومنهاجاً^(٢).

نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين:

الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد نظرية مشتركة بين المتكلمين. قال بها المعتزلة، ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للبرهنة على كثير من المشكلات الكلامية؛ كالبرهنة على حدوث العالم الذي يؤكد وجود

^(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨، ٣٩، أوروبا: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٥٩، حلال شريف:

الله والعالم والإنسان، ص ١٥٦.

^(٢) أحمد محسن: في علم الكلام، ص ٢٢٦.

خالق وصانع له. وكذلك علم الله وقدرته الشاملة لكل شئ، فهي صيغة إسلامية لفكرة الخلق، تتصدى لنظريات اليونانيين في تفسير العالم الطبيعي^(١). وهذه النظرية وجدت رواجاً في العالم الإسلامي، وأخذ بها أغلب المعتزلة ثم وضعها في صورتها الكاملة الأشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعري وتلميذه الباقلاني.

مجمل النظرية؛ العالم الطبيعي يتكون من جواهر وأعراض، فالأولى محل الثانية، فالجواهر إذن هي محل التغيرات أو الكيفيات التي تحدث ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس، والذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها بقاء مكاني مع مالها من خصائص ثابتة، فلها وضع ولا حجم لها، ولا يماس الجزء جزءاً آخر، وعلى هذا فهي متميزة غير متصلة والسبب في هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر، وهذا يؤدي إلى انتفاء وجود الكلي في الخارج، لا يوجد في الخارج إلا الجزئي فقط، أما الكلي فموجود في الذهن، والأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زمني، فإذا كان المكان مجموع ذرات فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آتات يحدث الواحد بعد الآخر ولا صلة بينهما، والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين أي أن الذرات تبقى جزءاً لا يتجزأ في الزمان وهو الآن^(٢). وكلاً من المكان والزمان مؤلف من ذرات أي من سلسلة لا نهاية لها من النقاط المكانية والزمانية، ووحدة الزمان هي "الآن"، وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آتات الزمان، وعلى هذا فلا وجود للمتصل المكاني أو المتصل الزمني^(٣). فما ندركه في العالم المحسوس هو أعراض تظهر وتختفي في كل لحظة، ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة لأنها محل للمتغيرات في داخلها

^(١) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٥٤.

^(٢) الشارح: سعة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص ١٧٥.

^(٣) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٥٤.

أو خارجها، وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة لأن القديم لا يتغير وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً فهو حادث ومخلوق لله. فمن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ نستدل بتغيير الموجودات كلها على وجود الخالق^(١).

والأجزاء التي لا تتجزأ تستمد كل ما يعن لها من تغير من الإرادة الإلهية بكلمة الله تعالى "كن" التي تخلقها وتوجدتها ثم تعدمها.

بيد أن الذرات الروحية عند لينتزر لها ماهية خاصة ولا تستمد قوتها من قوى أخرى غير قوتها الداخلية. لذا حاول لينتزر أن يقيم تنظيم بين الذرات الروحية، فأبدع فكرة النظام الآلي، أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته وهي علة العلة عندهم^(٢).

لذا تعد نظرية الجوهر الفرد من أهم النظريات التي كونها متكلموا الإسلام وذلك من أجل الدفاع عن الدين، وتفسير الظواهر الطبيعية لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق، وهو إله لا علة طبيعية ولا محركاً غير متحرك، فهذه النظرية شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي القائل بقدوم العالم وبأفعال الطبيعة من ذاتها^(٣).

وسنعرض لنظرية الجوهر الفرد عند كل من المعتزلة والأشاعرة لبيان موقفهم في مسألة الخلق أو بالأحرى قدرة الله وحدوث العالم.

^(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريد، ص ١٢٠.

^(٢) علي عبد المعين: لينتزر، دار المعرفة بالإسكندرية، ١٩٥٥، ص ١٢٠، انظر: بناء الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٧٧.

^(٣) الأفلان: السهد في الرد على المعتزلة، ص ١٨، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٢٠، عاطف العراقي: الجهد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط ٤، ١٩٧٢، ص ١٢٣، حلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٥٩.

أولاً: المعتزلة:

{١} أبو الهذيل العلاف على رأس المعتزلة:

مذهب أبي الهذيل العلاف الذرى:

أبو الهذيل العلاف (ت ٢٢٦هـ) أول مفكر مسلم تبنى نظرية الجوهر الفرد؛ ليفسر بها المسألة الطبيعية، ويحاول أن يجد لها حلاً من خلال إطلاق الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية أخرى في محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم الطبيعي والذي رآه العلاف متغيراً غير ثابت، فعالج مشكلة التغير بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ أو المذهب الذرى^(١).

العالم عند العلاف:

يتكون العالم عند أبي الهذيل من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة والتي لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ، ويجوز على الجزء الذى لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره ويفارق غيره، غير أنه لا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، لذلك جائز للجسم لا للجزء^(٢).

الجسم عند العلاف:

أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وإنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه ستة الأجزاء، فإذا اجتمعت فهي

^(١) البشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص ٤٧١.

^(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٤، أحمد حسن: فى علم الكلام، ص ٢٢٨.

الجسم. أى أنه يعرف الجسم بجهاته وأبعاده، بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة. وعند الجبائى (ت ٣٠٣هـ) الجسم من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن بجانب بعضهما فيحصل الطول، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق. وقال النظام (ت ٣٥٦هـ) الجسم يتألف من أجزاء غير متناهية^(١).

فالجسم يتكون من أجزاء، وهذه الأجزاء يتصل بعضها ببعض، أى يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه، أى أنه يتحرك ويسكن وينفرد وتتجمع هذه الجواهر فيحدث الكون، وتتفصل عن بعضها فيحدث الفساد، وحركة هذه الأجزاء تكون فى الزمان، أما المكان فهو تحقق الأتات المنفصلة فيه، والعالم مكون من هذه الجواهر التى تتحرك فى الخلاء، حركة مستقيمة، وكل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر كما يقتضيه سياق المذهب عند العلاف والذى يؤكد فيه القدرة الإلهية^(٢).

ويرى العلاف أنه توجد أعراض لا فى جسم، وحوادث لا فى مكان؛ كالوقت، والإرادة من الله والبقاء والفناء، والأعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس، ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى، فسكون الحى لا يبقى، وسكون أهل الجنة سكون باق. وكذلك تبقى اللذات والألام، وتبقى أيضاً الألوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة، وما يبقى من الأعراض فإنه يبقى ببقاء خلقه الله لا فى محل. ومن الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد، ويجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التى يعرفون كيفيةها كالحركة والسكون والصوت والألم. أما الأعراض التى لا يعرفون كيفيةها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها^(٣).

^(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٥، الإلهي: الموقف، ص١٨٥.

^(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٤.

^(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٧، أو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص٢٨٦.

وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجية ظاهرية، فعلاقة الحلاوة بالعسل ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مقوم ذاتي، وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض، من حلاوة إلي حموضة مثلاً، وإنما ذلك كله يتوقف علي مبدأ خارجي هو قدرة الله تعالى. وإذا كانت الأعراض عارضة فلا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء. وكيف ذلك والأعراض لا تبقى زمانين، وحتى إن استقر عرض زمانين فقد اشترك أبو الهذيل قول الله له: ابق، وهكذا يصبح كل شيء مستند إلى إرادة الله وقدرته^(١). هكذا يرى العلاف أنه ليس في العالم إلا هذه الأجزاء وهي في حركة أنا وفي سكون أنا آخر، وهذه الأجزاء لا تتحرك. لا تستطيع حركة ولا تستطيع سكوناً، بل أن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون، فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها، فإذا كان الله قادراً على كل شيء، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع أي ينتهي إلى جزء لا ينقسم^(٢). ويؤكد العلاف من خلال هذا المذهب على أن المخلوقات حادثة متناهية وأن لها كلا وجميعاً وغاية ونهاية على خلاف الخالق جل شأنه. وفي هذا القول معارضة لمذهب ديموقريطس الآلي البحث حيث تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات. بينما مصدر الذرات عند أبي الهذيل العلاف هو الله، وهو كائن روي عاقل يخلق الذرات ثم يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحريكها وتسكينها، كل ذلك خاضع للإرادة الإلهية والعلم الإلهي المحيط بكل شيء ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بوجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ^(٣).

^(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ٤٧، أحمد مسجر: في علم الكلام، ص ١١٠.

^(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ١٤.

^(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٠، شارلوا نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ ١، ص ٧٤٩، حلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٦٠، ١٦١.

وقد دعم العلاف نظريته بأدلة نقلية وعقلية:

١ - الأدلة النقلية:

قوله تعالى: {وأحصى كل شيء عدداً} ^(١) وكل ما يحصى محدود،
وقوله تعالى: {إنه بكل شيء محيط} ^(٢) وقوله تعالى: {وكل شيء أحصيناه في
إمام مبین} ^(٣)، فالإحاطة تقتضى التناهي، والإحصاء لا يكون إلا بما له
نهاية.

٢ - الأدلة العقلية:

إنه لو جاز أن تكون "أبعاض" أو "أجزاء" لا كل لها، جاز أن يكون
"كل" و "جميع" ليس بذى أبعاض، فما كان هذا محالاً كان الأول مثله، فلو
كانت هناك أجزاء بلا نهاية لكان الماشى الذى يقطع مسافة متناهية يقطع
ما لا نهاية له، لأن هذه المسألة تقبل القسمة إلى غير نهاية. ولو كان لا
نهاية للجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التى لا نهاية لها
مثل ما في الجبل لأنه ما لا نهاية يساوى ما لا نهاية، فيكون الجبل مماثلاً
في الحجم للخردلة ^(٤).

فهذه النظرية تبرز دور القدرة الإلهية في تأليف الجواهر وتفريقها
فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم، ذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من
جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ، وكانت هذه حادثة فالأجسام بدورها
حادثة، ويتضح دور القدرة الإلهية في مجال الأعراض، إذ هي جنس
مباين للجواهر ولكن لا تنفك عنها الأجسام أى لا أجسام بدون أعراض،
ولما كانت الأعراض وفقاً لمفهومها عارضة حادثة زائلة وكانت الأجسام
لا تنفك عنها، فإن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث، ومن ثم فإن الأجسام

^(١) سورة الجن، آية ٢٨.

^(٢) سورة فصلت، آية ٥٤.

^(٣) سورة يس، آية ١٣.

^(٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، ج ٥، ص ٦٠-٦٢، أحمد صبحي: في علم الكلام، ص

حادثة^(١).

بذلك نرى أن أبا الهذيل العلاف قد وضع مذهب الجواهر الفرد في صورة إسلامية واضحة المعالم، واعتنقها المعتزلة فيما بعد. اللهم إلا النظام ثم اعتنقها الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبي الهذيل. ووجدوا فيها جميعاً النسق المتكامل لفكرة الخلق كما ترتضيها الروى الإسلامية.

^(١) أحمد صبحر في علم الكلام، ص ٢٢٠.

{٢} النِّظام: فيلسوف المعتزلة:

مذهب النظام: إنكار الجزء:

إبراهيم النظام (ت ٢٢٦هـ) من كبار المعتزلة وأئمتهم ومعاصر للعلاف، لم يقبل النظام فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، وأنكر الجزء وخالف أستاذه أبا الهذيل، وخالف كبار المعتزلة مثل الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، وهشام القوطي (ت ٢٢٦هـ) وغيرهما.

وقال لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ، ورغم أنه ليس بجزء من الأجزاء إلا ويقسمه الوهم إلى نصفين^(١)، فالأجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع (المقدار)، بيد أنها لا متناهية في القسمة الذهنية. وسبب معارضة النظام: نظرية الجزء؛ لأنه يعتقد أنها تحد من القدرة والإرادة الإلهية؛ فإن القول بتناهي مقدرات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علماً إنما هو تصور للقدرة وللعلم الإلهي على نحو إنساني، فإله عند النظام كان قدراً على أن يخلق أمثال هذا العالم لا إلى نهاية، كما أن علمه عز وجل يمكن أن يحيط بما يمكن أن يتصوره الوهم من أجزاء لا نهاية لها^(٢).

وذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه، والتقدم والتأخر فهو ظهور عن كمن أي أن الله أكرم بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة، والحركة هي العَرَضُ الوحيد الثابت^(٣). والنظام يثبت

^(١) لأشعري: مقالات إسلاميين، ج٢، ص٦، الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٢٣، خلاصة الاعتقاد، مراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨، محمد عبد الغفار أبو ريدة: النظام وأروقته الكلامية العطفية، دار الندم، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩، ص١٢٠.

^(٢) أحمد محسن: في علم الكلام، ص٢٥٧.

^(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٢٣.

الحركة فى الوضع وليست الحركة عنده حركة نقلة؛ بل مبدأ تغيير ويقصرها على الوقت لأنها تتم فى الزمن^(١). والكيف والكم والوضع والأين والمتى، والسكون عنده حركة اعتماد^(٢).

ولا يفرق النظام بين الجوهر أو الجسم وبين العَرَض، فالعالم عنده يتكون من أعراض هى: أجسام لطيفة، والجوهر: مؤلف من أعراض اجتمعت، كاللون والطعم والرائحة. وأن مكونات الجوهر أجسام، فهو إذن نارة يقول: إن الجوهر مؤلف من أعراض، وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام^(٣). والله تعالى لا يعطى الناس القدرة على كل شئ من الأعراض سوى الحركة، ومن هذه الأجسام اللطيفة نجد الألوان والأصوات والذلوعوم والألام، والعَرَض الأول هو الحركة التى أقدر الله الإنسان عليها، أما النوع الثانى من الأعراض كالألوان والأصوات والذلوعوم فلا دخل للإنسان فى فعلها ولا يستطيع التوصل إلى معرفتها وحقيقتها، وإنما يفعلها الله^(٤).

الجسم عند النظام:

يُعرّف النظام الجسم بأنه: الطويل العريض العميق، ويرى أنه ليس لأجزاء الجسم عند يوقف عليه، والأجسام أو الجواهر أجناس متضادة، ولكل منها طبيعة خاصة من شأنه الصعود، والله هو الذى يجمع بين هذه الأشياء ويقهرها على غير طبيعتها، وينكر النظام أن يوجد العرض لا فى مكان أو يحدث لا فى جسم، وهو فى هذا يخالف استاذه أبا الهذيل، فإن أبا الهذيل كان يجوز أعراض لا فى الجسم وحوادث لا فى مكان، كالوقت

^(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢١، الخياط: لأخبار، ص ٩٧.

^(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٦٢.

^(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٦٢، أو ريادة: تاريخ تفكير السلفى فى الإسلام، ص ٢٩٠.

^(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٩، خلال شرف: شذو العالم والإنسان، ص ١٦٦.

والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله^(١).

ويعتبر ابن حزم مذهب النظام هو مذهب من يحسن القول من الأوائل. وهو أن الجسم شيء متصل ليس له أجزاء بالفعل ولكنه يحتمل الانقسام إلى غير نهاية، أي أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزئ أبداً بلا نهاية، وليس في العالم جزء لا يتجزأ وأن كل جزء أنقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً^(٢).

لذلك يقول الشهرستاني: إن النظام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأحدث القول بالطفرة، حسبما يقرن ابن حزم مذهب النظام بمذهب من يحسن القول من الأوائل^(٣).

وأياً ما كان فالنظام يخالف جمهور المتكلمين ويزعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وإن صح ما قاله فلم يكن الجبل أعظم من الخردلة وأن الجبل يتساوى مع النملة إذ لم يكن لأجزاء كل منهما نهاية، لأن ما لا نهاية له في الوجود يتساوى ولا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود، وقيل للنظام إن كنت مقرراً بالقرآن ففيه قوله تعالى: {وأحصى كل شيء عدداً}^(٤)، ولو لم تكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عدداً^(٥). ولخروج النظام من هذا المأزق قال بالطفرة.

^(١) أبو ريدة: النظام، ص ١١٥، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦١٥.

^(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص ٨٨.

^(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٣.

^(٤) سورة المائدة آية ٢٣.

^(٥) أبو ريدة: النظام، ص ١٢٧.

فكرة الطفرة:

قال النظام بالطفرة؛ لتعليل أن الجسم يحتمل التجزئة أبداً. أى إمكان الإنقسام إلى ما لا نهاية، ومكان عبور اللامتاهى بالطفرة. وذلك حينما يتجاوز الجسم ما بين مكانين فقد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير فى المكان الثالث ولم يمر بالتانى وهذا ما يعرف بالنقلة فى المكان، والقول بالطفرة؛ لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان، فالجسم يخلق فى كل وقت، وهو إذا تحرك يُخلق أيضاً فى كل وقت يتحرك فيه. ولما كانت الحركة عند النظام عرضاً لا يبقى زمانين. فأجزاؤها لا يرتبط بعضها ببعض، والله قد يخلق الجسم فى مكان ثم يخلقه فى اللحظة الثانية فى المكان العاشر، فالجسم لا وجود له بذاته، بل يخلق الله له باستمرار، وعلى هذا فإن أحوال الجسم لا يرتبط بعضها ببعض، ولا ينبنى بعضها على بعض، فلا يتحتم أن يخضع فى حركته لقانون ولا فى ماهيته أو بقية أحواله، وتتفق فكرة الطفرة مع فكرته فى الحركة، وكون الأجسام كلها متحركة حتى فى الوقت الذى نحسبها فيه ساكنة^(١). ولم توافق المعتزلة على فكرة النظام، لا سيما أبو الهذيل فقد أنكر أن ينتقل الجسم من مكان إلى مكان ولم يمض إلى ما قبله، وأنكر أن تكون الأجسام كلها متحركة، بل قال إنها تتحرك فى الحقيقة وتساكن فى الحقيقة، ولم يوافق العلاف أيضاً على أن الجسم فى حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك^(٢).

العالم عند النظام:

العالم عند النظام خلق متحركاً، من أجسام كلها متحركة، والحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية. فالحركة عنده مبدأ تغير. لذا فالأجسام لا تبقى زمانين إلا بمبق يحفظ لها البقاء، والعالم عنده حادثاً،

^(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٩، أو وينفذ النظام، ص ١٢٤، ١٢١.

^(٢) البشار: مدونة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ١، ص ٤٩٨.

وخارجاً من العدم إلى الوجود، والله فيه فعل مستمر هو قهره للأشياء، وأنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان. فالنظام يقول بالخلق المستمر؛ بمعنى حفظ الوجود في الزمان، وحاجة الموجود إلى المؤثر في وجوده ذاته؛ فإله لا يفنى العالم ويعيده بل يحفظ له الوجود الذي أعطاه له، لذا قال النظام بالكمون لبيان قدرة الله على قهر الأشياء المادية على خلاف طبيعتها فتجتمع بما يضادها أو يخالفها وهي في ذلك كامنة متحركة فذلك أدل على فعل الله وقدرته تعالى^(١).

فكرة الكمون:

تأثر بها النظام من الفكر الرواقي؛ الذي ذهب إلى أن بالكون بذرة مركزية تحوى جميع الأجسام، وجميع بذور الأحياء كامنة بعضها في بعض، وقد أنتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج شيئاً فشيئاً^(٢)؛ بيد أن النظام لم يتطرق في فكره إلى هذا المعتقد، ولكنه قال بكمون الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والنفار في العود، وكمون بعض أبناء آدم في بعض، ويدافع الخياط (ت ٣٩٠هـ) عن النظام ويؤيد فكرته في الكمون فيورد بعض الأدلة من الكتاب والسنة، فيورد حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "من أن الله مسح ظهر آدم فأخرج ذريته منه"، وفي القرآن الكريم، قوله تعالى: {وإذا اخذ ربك، من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا} ^(٣) ففي هذه الآيات ما يدل صراحة على أن ذرية آدم أخرجت من ظهره، وإذن فقد كانت موجودة في ظهرة علي صورة الذر، وقوله تعالى: {أفرايتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون} ^(٤)، وقوله تعالى: {هو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه

^(١) أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٢٦٢.

^(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٧.

^(٣) سورة الأعراف، آية ١٧٢.

^(٤) سورة الواقعة، آية ٧٦.

توقدون^(١)، وفي هذه الآيات البيّنات ما يدل على كمون النار في العود، ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداءً لم يكن بين خلقها عند الخضار الشجر اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى^(٢).

وقد يكون النظام قد تأثر في قوله بالكمون بهذه المصادر الإسلامية، بذلك نرى أن القول بالكمون مرتبط بأصل التوحيد عند النظام، فانه يقهر المتضادات على غير طباعها، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادة بفعل الله فيها، وقهره لها على غير ما في طبيعتها، وذلك بأن يجمعها أو يفرقها. فإله هو خالق العالم وحافظ وجوده في كل لحظة من الزمان، وإذا كان العالم محتاجاً إلى المؤثر باستمرار، فعلاقة العالم بالله ليست علاقة الحدوث فقط، بل هي علاقة استمرار حفظ الوجود^(٣).

ويمكن رفع التناقض بين ما ينسب للنظام من القول بأن الله خلق الأشياء كلها في وقت واحد وأنه أكنم بعضها في بعض وبين قوله بالخلق المستمر، فالكمون عند النظام كموناً طبيعياً أساسه امتزاج الأجسام وتداخلها بفعل الخالق. والخلق المستمر هو حاجة الموجودات إلى الموجد مادامت موجودة. وعلى هذا الأساس يمكن التوفيق بين القولين فانه يخلق الأشياء ابتداءً ويجمع بينها على غير طبائعها، ويظل فعله فيها أبداً، وتحتاج هي في وجودها إلى فعله المستمر^(٤) وإذا كانت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدى العلاف ولدى من قال بها يهدف إلى بيان قدرة الله في العالم فلا يعنى ذلك أن إنكار هذه النظرية عند النظام ومن اتبعه هو إنكار للقدرة الإلهية أو الانتقاص منها، بل على العكس قد تنصر القدرة الإلهية بمذهب آخر مخالف وربما على نحو أتم وأدق في رأى معارضى نظرية الجزء، وذلك من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامى إبان ازدهار

^(١) سورة يس، آية ٨٠.

^(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٢١، ١٢٥، أو ريندا: نظام، ص ١٤٧.

^(٣) أو ريندا: نظام، ص ١٥٤، ١٥٥، ١٦٢.

^(٤) أو ريندا: نظام، ص ١٦٤.

ينتقد ابن حزم نظرية الجزء في تفسيرها لكيفية الخلق، لم تكن قط أجزاء مجتمعمة ثم فرقها الله عز وجل، ولكن الله خلق العالم بكل ما فيه بأن قال: "كن" فكان، أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه، "كن" فكان ذلك الجرم. إن القول بأن الله تعالى أَلَفَ العالم من أجزاء خلقها متفرقة إنما هي دعوى بلا برهان عليها، أن ما جاء به القرآن هو قوله تعالى: "إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"^(٢)، ولفظة شيء تقع على الجسم وعلى العرض وعلى الجزء، ولم يقل الله تعالى أنه أَلَفَ كل جرم من أجزاء متفرقة^(٣).

ولكن في حقيقة الأمر أن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ تعبر عن مفهوم الخلق وتفسره وهي تشير إلى قدرة الله المطلقة وإرادته من جهة وإلى حدوث العالم من جهة أخرى وإلى تناهي مقدرات الله إلى جزء لا يتجزأ لقوله تعالى: {ولا أصغر من ذلك ولا أكبر}^(٤) وهو الجزء الذي لا يتجزأ. وهو نواة الذرة التي لا تقبل الانقسام ولا الانشطار. وقسمة المعتزلة الجزء إلى موجود ومعدوم مع اعتقادهم بأزلية العلم الإلهي، وأن الله عالم بالمحدثات قبل حدوثها، وأن هذه المحدثات قبل حدوثها معدومة من الناحية الوجودية لكنها شيء، هذا أدى بهم إلى القول بالمعدوم شيء. سنعرض لشيئية المعدوم لبيان فكر المعتزلة بصدده لا سيما أنهم فسروا خلق العالم بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد.

^١ أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٢٥٦.

^٢ سورة النحل، آية ٤٠.

^٣ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص ٣٥-٣٧، وأحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٢٥٨.

^٤ سورة يونس، آية ٦١، سورة ساء، آية ٣.

شبيئية المعدوم

القول بشبيئية المعدوم ظهر عند معتزلة بغداد وعلى الأخص عند أبي الحسين الخياط (ت ٢٩٠ هـ) فأثار حفيظة البعض، ونعتهم بقولهم يقدم العالم، وهم من هذه التهمة براء، فالمعتزلة ذهبوا بالتنزيه الإلهي إلى غايته، مخافة الوقوع في هذا المحذور. وإذا كانوا انزلقوا وقالوا بذلك فلماذا لم يكفرهم الغزالي كما كفر الفلاسفة في هذه المسألة؟ الذي قصده المعتزلة هو تقسيم الحادث المعلوم إلى موجود ومعدوم، وهذا الموجود ينتهي إلى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد الذي تفسر به فكرة الخلق من العدم. ذهب العلاف إلى أزلية العلم الإلهي وأنه عين الذات وغير زائد عنها، ثم جاء أبو يعقوب الشحام (ت ٢٢٣ هـ) تلميذ العلاف يستكمل ما بدأه استأذنه من إقرار أزلية العلم الإلهي وإثبات معلوماته على أنها حقائق قيل تحققها في عالم الأعيان. ثم ذهب الخياط بالمشكلة إلى غايتها فأقر بأن الجسم جسم وأن السواد سواد وأن البياض بياض قبل وجودهم في عالم الأعيان، لكن الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) نقضه في ذلك وقال: إن قوله بذلك يؤدي إلى القول بقدوم الأجسام، وهذا يدل على أن أبا علي الجبائي غير موافق على هذه الفكرة^(١).

ويرى الإسفرائيني (ت ٤٧١ هـ) أن المعتزلة اتفقوا جميعهم - غير الصالحى - على أن المعدوم شيء، حتى قالوا إن قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والسواد سواد، والبياض بياض، ويقولون: إن هذه الصفات كلها متحققه قبل الوجود، وإذا وجد لم يزد في صفاته شيء، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققه في العدم، وذكر الإسفرائيني أن فكرة المعدوم شيء هي تصريح بقدوم العالم^(٢). ولا يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً، فقد أورد الإسفرائيني عن الكعبي، أن

^(١) الشهرستان: نهاية الاقسام في علم الكلام، ص ١٥١، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٦٩، الخوي: تضاعف في الدين، ص ٣٤، الإلهي: التوافق، ص ٥٤.

^(٢) الإسفرائيني: التصديق في الدين، ص ١٨٤، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٦٩.

المعتزلة وإن قالوا في المعدوم أنه شيء وجوهر وعرض وسواد وبياض، فإنهم لا يقولون إنه جسم، ولا يقولون إنه قابل للأعراض^(١).

وأورد الجويني أن النصيبي من معتزلة البصرة ذهب إلى أن المعدوم لا تثبت له صفة نفس بكونه جوهرًا ولا ينعت بكونه عرضًا، ولا يثبت له شيء من أوصاف الأجناس غير أنه يسمى شيئاً إطلاقاً ولغة وإن لم يكن في الحقيقة عيناً وذاتاً، وذهب الكعبي ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض^(٢). بل أنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة، وأن الأشياء كانت معدومة قبل الوجود، ثم استمدت وجودها عن الله، فإله هو مانح الوجود، وأن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم وأن فعله هو منح الوجود للمعدوم، والعالم ظهر عن العدم بإيجاب الله^(٣).

والله عند المعتزلة هو وحده القديم، والعدم إذن ليس قديماً، إن خطأ المعتزلة إمعان العقل بتطرف في تفسير العدم، الذي فسره الأشاعرة تفسيراً بسيطاً حينما قالوا: إن العدم هو لا شيء، وإن الله أوجد العالم حادثاً في زمان مخلوقاً لا من مادة سابقة، هيولى أو عدم، أما القول بشيئية المعدوم أو العدم فإنه سيوقع حتماً في قدم العدم وبالتالي في قدم العالم، وهذا لم يقصده المعتزلة فقد أجمع المعتزلة على إنفراد الله بالقسم^(٤). ولتفسير ذلك نذهب لتعريف الشيء فقد اختلف القدماء في معنى الشيء وانتهوا إلى مذاهب منها:

- ١- الشيء هو ما يصلح أن يكون موضوعاً في قضية أي المخبر عنه.
- ٢- الشيء هو الموجود والمعدوم منفك كقوله تعالى: {خلقناك من قبل ولم

^(١) الأسفريني: تفسير في الدين، ص ٨١.

^(٢) الجويني: المنهاج، ص ٣٥.

^(٣) السقراط: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٤٥.

^(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٤٦.

نك شيئاً^(١). وهو مذهب الأشاعرة

٣- الشئ هو المعلوم كقوله تعالى: {إن زلزلة الساعة شئ عظيم}^(٢)،
وقوله تعالى: {ولاتقولن لشيئ إني فاعل ذلك غداً}^(٣) وهو موقف
المعتزلة.

٤- الشئ حقيقة في الوجود ومجاز في المعدوم، وهو رأى أبي الحسين
الخياط والبصريين^(٤).

يقول الشهرستاني: "والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت
والشيئية والذات والعين، بينما يذهب المعتزلة إلى أن الوجود والثبوت لا
يترادفان على معنى واحد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود"^(٥).

وقال الخياط: معنى أن الله شئ؛ هو إثباته، وقال الجبائي: القول:
شئ؛ سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه فلما كان الله
عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شئ^(٦). وقوله
تعالى: {ليس كمثله شئ}^(٧) فهي لا تدل على أنه ليس كمثله شئ موجود
فحسب، بل كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله
بخلاف ذلك، فالشيئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب، بل
ما أصطلح على تسميته بالمعدوم أيضاً مثل يوم القيامة معدوم في الماضي
والحاضر ولكنه معلوم لله، فعلم الله الأزلي يتعلّق به تفصيلاً مع كونه في
الحال معدوماً، فهل ذلك يعنى وجوداً على نحو ما ليوم القيامة، فيوم
القيامة معدوم في الماضي والحاضر، ولكنه معلوم لله فضلاً عن أن يوم

^(١) سورة مريم: ٩.

^(٢) سورة الحج: ١٠٤.

^(٣) سورة الكهف: ٢٣.

^(٤) حسن حسن: من العقيدة إلى التوراة، ص ٤١٧، لفظ الشئ في القرآن، قد ورد ٨٣ مرة منها: ٢٠٢ مرة (شئ)، ٧٧ مرة
(شيئاً)، مرة واحدة (حفظ وأشيء)، ٣ مرات (أشيءهم).

^(٥) الشهرستاني: معاني الإقلام، ص ١٥٢، التفتازاني: شرح العقيدة لسبكية، أقبل أحمد السقا، مكتبة المكتبات الأزهرية،
١٩٨٨، ص ١٠٩.

^(٦) الأشعري: الملاحات الإسلامية، ج ١، ص ١٨٠.

^(٧) سورة الشورى: ١١.

القيامة يخبر عنه^(١).

خلاصة القول إن العلم عند المعتزلة يتعلق بما في الأذهان وما في الأعيان أى أنه يتصل بالوجود والفكر.

والشئ لدى الأشاعرة مرادف للوجود ومن ثم فإن المعدوم عندهم يعنى اللاوجود، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود أى أنه يمكن الإخبار عن موضوع هو فى الحال معدوم^(٢).

ويشير الإيجى إلى أن المعدوم لدى المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود بل أشمل فالتصورات الذهنية وإن كانت معدومة؛ يمكن أن يحكم عليها أو يخبر عنها. والمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل الوجود المطلق، بينما عند المعتزلة هناك الممتنع واجتماع النقيضين^(٣).

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بما هو ذهنى وعينى معاً فقد أثبتوا المعلوم ذهنى أو ما سماه البعض بالمعدوم، فالمعدوم ما هو واجب كالمستحيل، ومنه ما هو جائز كالممكن، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكاماً مع أنه فى الحال معدوم، ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم^(٤).

وذهب الأشعرى ومن بعده الباقلانى إلى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم، إذ أن للجوهر وجوداً كمعلوم مستقل عن وجوده كمتحيز موجود، فالمعلومات فى ذلك كالأحوال؛ اعتبارات ذهنية لا تتعلق بكون المعدوم موجوداً أو معدوماً. وذلك هو ما قصده أبو هاشم الجبائى (ت ٣٢١ هـ)^(٥).

هذه التقسيمات التى أثبتها الشهرستانى معبراً عن موقف المعتزلة

^(١) أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٢٠٧.

^(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٨.

^(٣) الإيجى: التوافق، ص ٥٣.

^(٤) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٢٩.

^(٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٧٦، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٥١٣.

للمعدوم يبننها الإيجي صراحة للموجود الذهني مما يدل على أن ما سماه الأشاعرة معدوماً يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية، لذا يفهم ما نسبه الأسفرائيني للمعتزلة من أن الصفات كلها متحققة قبل الوجود؛ أنها متحققة أو بالأحرى متصورة في الأذهان قبل تحققها في الأعيان^(١). وقد ربط الشهرستاني فكرة شينية المعدوم بفكرة الأحوال لدى أبي هاشم الجبائي وقد قال عنها أبو هاشم بأنها لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست موجودة في الأعيان ولكنها ليست معدومة عدماً مطلقاً طالما أنها متصورة في الأذهان. فالأحوال معاني معقولة وراء العبارات متصورة في الأذهان مقدرة في العقول ولها اعتبارات ثلاثة؛ اعتبار لها من ذاتها، واعتبار لها في الأعيان، واعتبار بالنسبة إلى الأذهان، ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة ظهر له الحق في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا؟^(٢).

يتضح مما سبق أن لا متعلق إطلاقاً لمشكلة شينية المعدوم بمبحث الوجود، بل أنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أي نحو من الأنحاء بقديم العالم؛ لذا يقول الشهرستاني: إن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعي كونها موجودة متحققة، وأن ما لها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن نعرف، فإن أسباب الوجود غير، وأسباب الماهية غير، أما ما يلزم أن يكون موجوداً متحققاً ومن ثم يتعلق بالفاعل؛ فهي إدراكات الحواس ذوات الأشياء بأعيانها^(٣).

لقد فرق المعتزلة بين إثبات الشينية للمعدوم أو بالأحرى التصورات العقلية وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر. إذ يمكننا أن نتصور الجوهر

^(١) الإيجي: الوصف، ص ٥٤.

^(٢) الشهرستاني: غاية الإقناع، ص ١٣٤، ١٤٨.

^(٣) الشهرستاني: غاية الإقناع، ص ١٦٣، أحمد صبحي: ن علم الكلام، ص ٣١٢.

جوهرًا أو عينًا أو ذاتًا ولا يحتمل ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة
القادر، والمخلوق المحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذ كان
في نفسه ممكن الوجود والعدم.

القائلون بقدم العالم كالفلاسفة يثبتون الوجود للممكن، ولكنهم لا يثبتون
إمكان الوجود للعدم لأن شيئاً عندهم لا يخرج من العدم المحض إلى
الوجود، وإنما من مادة أولى، أما المعتزلة فقد أثبتوا العدم إلى جانب
ممكن الوجود في تعلق قدرة الله بإيجاده مما يؤكد أنهم يؤمنون بنظرية
الخلق الإسلامية كقوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن
فيكون} ^(١)، أي من عدم إلى وجود بموجب قوله تعالى: {كن}، ولا مبرر
للقول إن المحدثات كان لها وجود على نحو ما، وأن الخلق مجرد مرور،
أو عبور من معدوم إلى موجود. ولكنهم أثبتوا المعلومات قبل تحققها في
الأعيان "شينية" إذ الأشياء على ما هي عليه بعد الحدوث من ناحية علم
الله بها بما في الأجسام والأعراض ^(٢).

^(١) سورة يس، آية ٨٢.

^(٢) أحمد صبحي، في علم الكلام، ص ٣١٢، ٣١٦.

ثانياً: الأشاعرة

١- الإمام الأشعري: مؤسس المذهب.

قال أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ. وهي عند الأشاعرة خاصة كانت بمثابة الأساس الذي هتموا به فكرة الإمكان عند المشائين، والمادة القديمة الأرسطية، وأراد الأشاعرة من بحثهم حول الوجود ما كان يريده كانط؛ وهو تقرير العلاقة بين المعرفة وبين الشيء ذاته. بيد أن الأشاعرة كانوا في السير إلى تحقيق "الشيء في ذاته" أدق من كانط، ولم ينج من نقدهم إلا مقولتان من مقولات أرسطو هما الجوهر والكيف، أما المقولات الأخرى كالكم والمكان والزمان وغيرها فهي اعتبارات توجد في الذهن وليست أشياء توجد في الخارج^(١).

ولا شك أن الإمام الأشعري كان يريد أن يؤكد شمول الإرادة، وشمول العلم، وشمول القدرة الإلهية للموجودات. ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهي إلى حد فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المحيطة.

وهذا هو السبب الأساسي الذي جعل الأشعري ومن بعده الأشاعرة؛ يعتقدون مذهب الجزء الذي لا يتجزأ بجانب أنهم حاولوا معارضة فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك، والمادة القديمة المتحركة، وقد وضعوا في هذا المذهب الذري أساساً دينياً هاماً هو أن الله أزلي قديم^(٢).

أما العالم وهو ما سوى الله؛ فمكون من جواهر وأعراض تلحق بها حادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

ولا بد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث هو الله، الذي يخلق

^(١) حلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٧٩.

^(٢) كشار: بدء الفكر البشري في الإسلام، ص ١٧٦.

هذه الأجزاء ثم تبنى فيعيد خلقها، ووجودها في كل الأحوال والأزمنة يستند على التدخل الإلهي، هذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر، الإرادة الخلاقة المطلقة، قدرة الله ذات الفعالية المستمرة، المتدخلة دائماً الموجودة والمعدومة دائماً تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض، ثم تكف عن خلق الأعراض، فتعدم المخلوقات. إن العادة فقط هي التي تظهر لنا الكون واحداً في امتداده، ولكنه في الحقيقة في تغير مستمر وغلجان دائم، الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبداً، طاقة لا نهائية تتناول الموجودات إيجاباً وإفناءً وإنتشاراً وتدميراً، تفعل كل ممكن وكل متخيل في العقل. والأشاعرة لا يؤمنون بوجود الكلي في الخارج. فالعرض جزئي يوجد فيعدم، ولا محل للقول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات في الخارج. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل علي الحقيقة، ويؤدي إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً، ثم ما يستتبع ذلك من تعدى فعل الأشياء بعضها علي بعض^(١).

وقد أعلن الإمام الأشعري ومن بعده الأشاعرة متقدمين ومتأخرين مبدأ أن العَرَضَ لا يبقى زمانين ولا ينتقل العَرَضُ من محل إلى محل، فالانتقال للجوهر، ولا يجوز قيام العَرَضِ بالعَرَضِ؛ لأن العَرَضَ ليس بمتحيز. فلا يجوز قيام عرض أي صفة أخرى به^(٢)، وقد أنكر الغلاف ذلك، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين. وذلك حتى ينقذ فكرة الاستطاعة المعتزلية^(٣).

^(١) انتشار: بناءً لفكر الفسفي في الإسلام، ص 177.

^(٢) الإلهي: الموافقة، ص 100.

^(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 116، الإلهي: الموافقة، ص 101.

دليل الأشعري على حدوث العالم:

يدلل الأشعري على إثبات حدوث العالم وأن الباري أحدثه وأبدعه عن طريق نفيه لقدم الجواهر وإثبات حدوثها، ويعبر الشهرستاني عن رأي الأشعري بقوله:

إننا لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين:

إما أن تكون مجتمعه أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً، أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق، وهي بذواتها لا تجتمع ولا تفترق لأن حكم الذات لا يتبدل وهي تبدلت.

فإذن لابد من جامع فارق، فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث^(١).

ويقول الأشعري في دليل آخر:

إن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض. ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون أعراض أو الأعراض بدون جواهر. وكانت الأعراض متغيرة، والمتغير حادث، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضاً حادثة.

إذن فالأجسام وهي مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة ومخلوقة. ومن ثم فإن العالم مخلوق محدث^(٢).

ويستند الأشعري على الكتاب والسنة في القول بوجود التباهي، والهداية في الأشياء كالحركة والزمان والعلّة والمعلولات وإنقسام الجسم إلى نهاية لا إنقسام بعدها. أي بطلان قول من ذهب إلى أنه "ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية" وهو النظام، وهذا ظاهر في قوله تعالى:

^(١) الشهرستاني: غاية الإقدام، ص ١١.

^(٢) الشهرستاني: غاية الإقدام، ص ١١، أو ريان: تاريخ الفكر بنفسه، ص ٢٩٤.

{وكل شيء أحصيناه في إمام مبین} ^(١)، وهو يرى كما رأى العلاف من قبل أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها ^(٢).

٢ - الباقلاني :

أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣) تلميذ الأشعري، يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة فقد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذري، فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها "أجزاء لا تتجزأ" خلقت من العدم ^(٣).

ويقسم الباقلاني الموجودات إلى: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول. والمحدث ينقسم إلى: جسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض يقوم بالأجسام والجواهر. ويعرف الجسم بأنه هو المؤلف، فمفهوم الجسم يفيد التأليف والاجتماع.

والجوهر هو الذي يقبل الأعراض، والعرض هو ما لا يصح بقاؤه. إذن ما يميز بين الجواهر والأعراض هو مدة البقاء، لذلك يقول الباقلاني: "والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها"، وقد استند الباقلاني إلى أدلة سمعية في إثبات الأعراض كقوله تعالى: {تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة} ^(٤). ويرى الباقلاني أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات أو بقول أعم أنواع التغيير المختلفة كالنمو أو النقصان أو تغيير الألوان والطعوم، أو الانتقال من الحياة إلى الموت وما أشبه ذلك، إذن الأعراض حوادث، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجئ السكون والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث لأنه متى كان موجوداً فلا يخلو من

^(١) سورة يس، آية ١٢.

^(٢) جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٦٥.

^(٣) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٩٥.

^(٤) سورة الأنعام، آية ٦٧.

الأعراض الحادثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث، ومالم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً. ويستخلص الباقلاني من ذلك أنه لا بد من هذا العالم المحدث المصور من محدث مصور هو الصانع^(١).

بذلك يهدف الباقلاني إلى إثبات حدوث الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض وأنها تحتاج إلى محدث لها هو الله. دلائل حدوث الموجودات في العالمين العلوي والسفلي:

إن الأعراض حادثة طارئة إذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام لا تنفك عن الأعراض أي الحوادث إذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، وما لا ينفل عن الحوادث فهو حادث، فالعالم بأسره محدث^(٢).

دليل الباقلاني على إثبات الجوهر الفرد:

إنه لو كان إنقسام الجسم لا نهاية له، لكان لا نهاية لما في الفيل ولما في النملة من أجزاء، ولم يكن أحدهما أكبر من الآخر، وهو خلاف ما يشاهد. وصار هذا الدليل المشهور عند الأشاعرة لبساطته، وقد تأثر به إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) تلميذ الباقلاني^(٣).

يحلل الباقلاني تقسيمات الموجودات المخذثة، فيقول: الجوهر هو الذي له حيز، فهو الذي يكون في مكان. والعرض هو ما يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه زمانين.

والدليل على ثبوت الأعراض هو تحرك الجسم بعد السكون والعكس صحيح، والسكون والحركة عارضان كالألوان والطعوم والروائح، وكلها حادثة لما فيها من التنافي والتضاد. فلو كانت قديمة لكانت لم تزل موجودة، ولا تزال كذلك. والأجسام حادثة؛ لأنها لا تنفك عن الأعراض السابقة. كما أنها لا تنفك عن الاجتماع والافتراق، وما لا ينفك عن

^(١) الباقلاني: المنهاج، ص ١١٧، ١١٦ - ١١٣، عند الفتح نواد: لأحد: (إتنية)، ص ١٢٨ - ١٥٠.

^(٢) الباقلاني: المنهاج، ص ١١٤، أحمد مسمى: في علم الكلام، ص ٥١٩.

^(٣) الباقلاني: المنهاج، ص ١١٤.

المحدثات ولا يسبقها كان محدثاً مثلها، مما يدل على أن لها محدثاً وخالقاً هو الله تعالى^(١).

والله تعالى لم يصنع العالم لعله أوجبت الخلق، وإنما يفعل ذلك من إرادة حرة مستقلة لا بضرورة طبيعية. ثم يرد على أصحاب الطوائع الذين يجعلون للأجسام أفعالاً تصدر عنها لطبع ذاتي فيها بينما لا يكون الفعل إلا من حي عالم قادر.

ويذهب الباقلاني إلى أهم نظرية في الفلسفة الطبيعية وأعنى بها إنكار التلازم الضروري بين العلة والمعلول وإرجاع هذا التلازم إلى العادة.

ويرى الباقلاني أن العقل يحمل على هذه الجواهر كصفات ليست في طبائعها وإنما هي من العقل فقط. أي أن الصور من أثر العقل، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى أي تنعدم. وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها فلا يبقى العرض زمانين، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هي آتات منفصلة، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذي يفعل فعلاً مباشراً فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التي تطرأ عليها وليس ثمة علل ثانوية؛ لأنه لا توجد قوانين للطبيعة. فمثلاً النار لا تحدث الإحراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، ولكن الله يخلق الإحراق حين تتصل النار بالخشب، ففعل الإحراق أثر مباشر له تعالى، وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهي، وعلى هذا فإننا نجد الأشاعرة وقد حطموها مبدأ الضرورة والمعقولة في الطبيعة الذي قامت على أساسه حركة الاعتزال، أي أنهم أنكروا مبدأ العلية^(٢).

^(١) الباقلاني: الشهيد، ص ٤٥، حلال شراب: الله والعالم والإنسان، ص ١٦٦.

^(٢) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣١٧، الباقلاني: الشهيد، ص ٥١، ٥٦.

٣ - الإمام الغزالي: حجة الإسلام:

ذهب الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى أن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ملوثة وفيها أدلة هندسية يطول الكلام عليها، إلا أنه لم ينكر النظرية، بل أنه صاغها في صورة أشعرية صوفية تتفق ومنهجه.

وقسم الغزالي الوجود إلى: جسم و عرض وجوهر فرد. ثم حاول تصنيف المخلوقات جميعها من حيوان وإنسان وروح وجماد، بناءً على هذا التقسيم الثلاثي ليبين تمسكه بنظرية الجوهر الفرد. هذه النظرية التي إن لها علاقة وطيدة بنظرية السببية عند الأشاعرة، والتي كانت ناقضة للنظريات الطبيعية عند الفلاسفة في أهم جوانبها وهو قانون العلية^(١).

ويذهب الغزالي إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات ومحيط بكل المخلوقات، لا يعزب عن علمه متقال ذرة في الأرض ولا في السماء. وهو يقسم الموجودات إلى: قديم وحادث، والقديم هو الله، والحادث هو الموجودات التي أوجدها الله^(٢).

وذهب الغزالي إلى أن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث بدأ إن وجود العالم قبل أن يوجد لم يكن مراداً لله ومن ثم لم يحدث، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديمة في الوقت الذي حدث فيه. وإذا كان العالم يسبقه عدم فلا يدل ذلك على عجز عن الإحداث، ولا عن استحالة الحدوث، لأن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، ولكن الأقرب إلى منطق العقول أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك، فكما صار العالم، يقال: إن الله مريد لوجوده، بعد أن لم يكن مريداً، فترجيح الفعل إنما يرجع إلى إرادته دون أن يقتضى ذلك تجدد الحوادث في ذات الله. لأن تقدير حدوث في

^(١) الغزالي: روضة لطالين، دار النهضة، بيروت، ص ٦٥، وانظر العراقي: لمعات الفلاسفة، ص ٢٦٦ و ٢٥٧.

^(٢) عاطف شعراوى: مذاهب فلاسفة الشرق، ص ٢٢٦.

القديم محال. فلا تجدد لإرادة الله ولا تغيير في ذاته حال وجود العالم بعد عدمه، كان الله قادراً على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضى ذلك تخصيصاً أو ترجيحاً، إنما وجد العالم حيث وجد الوصف الذى وجد بالإرادة القديمة^(١). وأضاف الغزالي ليس في الوجود إلا الله ذاته وكل شئ هالك إلا وجهه الكريم. وهذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق.

ويرى الإمام الغزالي أن ثمة عوالم ثلاثة؛ أوجدها الله وهي: عالم الملك والشهادة، وعالم الغيب وبينهما عالم الجبروت. وعالم الملك، هو: العالم الحسى الجسمانى السفلى، وهو أثر من آثار عالم الملكوت، بل هو سبب له. أما عالم الملكوت؛ فهو العالم الروحانى العلى العلوى. وقد أوجده الله بأمره الأزلى، وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان، وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد في عالم الشهادة، إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت.

والمدرسة المشائية تستخدم لفظ الملكوت للدلالة على عالم النفس، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل^(٢).

مذهب الجوهر الفرد عند الغزالي:

ذهب الغزالي إلى أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى، أى الأجسام كلها وأعراضها.

وكل موجود: إما متحيز: ليس فيه انتلاف وهو الجوهر الفرد. أو المؤتلف وهو الجسم. والغير متحيز: إما أن يستدعى وجوده جسماً يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى.

وثبوت الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض، والجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، والحركة حدوثها محسوس.

وقد ثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص

^١ الغزالي: لمحات لفلسفة، ص ٦-٨، أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ١٦١، ١٦٤.

^٢ أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ص ١٩٨، ١٩٩.

الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر، ثم علم أن العرض لا بد له من محل، كما لا بد للجوهر من حيز ويمكن تخيل ذلك. وكل ذلك يؤكد أن العالم لا يخلو عن الحوادث ولذلك فهو حادث^(١).

وقد أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث، مع إنكارهم لحدوث العالم. أما الغزالي فيؤكد وجود صانع لأن كل حادث فله سبب ثم يؤكد فناء الجواهر والأعراض، فالأعراض تفنى بأنفسها بمعنى أن ذواتها لا يتصور لها بقاء. أما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاءها. كما أن العرض ليس في جهة بنفسه، بل بتبعيته للجوهر، فلا جرم أي جوهر مقدر بالتبعية، فإننا نعلم أنه لا توجد عشر أعراض إلا في عشرة جواهر، ولا يتصور أن يكون في عشرين، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر وهذا يؤكد متابعة الغزالي للمتكلمين الأشاعرة بأن الجوهر والعرض متلازمان ولا يفصل الواحد منها عن الآخر^(٢).

ويؤكد الغزالي على أن كل ما سوى الله حادث، اخترعه الله بقدرته بعد عدم اختراعها، أو أنشأه إنشاءً بعد أن لم يكن شيئاً، إذ كان في الأزل موجوداً وحده، ولم يكن معه غيره، فأحدث الخلق بعد ذلك إظهاراً لقدرته وتحقيقاً لما سبق من إرادته، ولما حق في الأزل من كلمته، لا إفتقاره إليه، فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان^(٣).

وهذا يعتبر نقداً هادماً لموقف الفلاسفة المشائين الذين أوجبوا على الله إيجاد العالم ضرورة وحنماً لا حرية ولا اختيار في الإيجاد بالفيض أو الصدور.

لذلك كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الجوهر الفرد أثره الكبير في دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العُلِّي ومعتولية

^(١) الغزالي: الاعتقاد، ص ٢٩، ٣٣، ٣٤.

^(٢) الغزالي: الاعتقاد، ص ٣٥، ٤١، ٤٦.

^(٣) مغلل شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ٩٤، ٩٥.

الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء، تلك الآراء التي يسلم بها المعتزلة، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء، وذهبوا إلى أن الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الإلهي. فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة، فمثلاً لا يرجع إحراق النار للخشب إلى طبيعة نارية في النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة في الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار، بل إن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم فعل الإحراق، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار، ولا يحترق إذا أراد الله ذلك، وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات واعتبروا الحدث الطبيعي مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهي^(١).

فالأشاعرة أنكروا الضرورة في العلية لأن أفعال الله لا يحددها سلطان ولا تخضع لقانون، بل يجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب، فأنكروا أن تكون العلة مؤثرة بذاتها أى موجبة بذاتها^(٢).

وتتضح هذه الفكرة من خلال عرضنا لفكرة العلية أو بالأحرى السببية.

^(١) أو رهاذا تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٦٥.

^(٢) المشار: بناء الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١١٠، ص ١٨٩.

فكرة العلية

فكرة العلية أو السببية ترتبط بمذهب الأشاعرة في الجوهر الفرد، فإنهم قد حاولوا إثبات قدرة الله التي لا حد لها وهذا يرتبط تماماً بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية، كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً. وهي كلها من خلق الله، الذي يخلق الجوهر الفرد، كما يخلق الأعراض والأجسام. ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين حتمية، طالما أن انتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها؛ أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجواهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله الذي هو الحق المطلق. كما لا توجد علل ثانوية، إذ لا توجد قوانين للطبيعة؛ فالله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد.

معنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأً من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون، لاستطاع ذلك، وبذل العادة وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر، وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هي إلا خرق للعادة. أي أن الله هو خالق الطبيعة، وواضع نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها، ويوجد الأسباب من غير مسبباتها الطبيعية^(١).

وتتضح هذه الفكرة بجلاء من خلال تناولنا لرأى نصير الأشاعرة الباقلائي، ولفكر حجة الإسلام الإمام الغزالي.

١ - موقف الباقلائي من العلية:

يستند مفهوم العلية عند الباقلائي على إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة وإنكار فعل الموجودات، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً، وإنما كل شيء بموجب تسخير الله إياها. ولما كان القول بالضرورة؛ كأن تكون طبيعة النار الإحراق أو طبيعة الخمر

نصير الغزالي، مذهب الأشاعرة، ص ٧٥ - ٧٦

الإسكار، فإن الباقلاني يمهّد لنظرية جريان العادة ونقض مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستنداً إلى أن الأجسام كلها لا تتفاوت في طبيعتها الذاتية لأنها كلها جنس واحد فلو كان الإحراق والإسكار والتبريد والشبع وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع، أو معنى سواه. فإن كان هو نفس الجسم، وجب أن يكون تناول سائر الأجسام؛ يوجب حدوث الإحراق والإسكار والشبع، لأن الأجسام كلها من جنس واحد، وإذا أوجب شئ ما أمراً، أو أثر تأثيراً وجب أن يكون ما هو مثله وما جانسُه موجباً لمثل حكمه وتأثيره. فلو وجب الشبع عند تناول الطعام، لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب، وأن يحدث الرى عند شرب الخل وسائر المانعَات لأنها من جنس الطعام^(١).

بذلك ينقض الباقلاني مبدأ الضرورة بين العلة والمعلول بنقد فكرة الطبائع على أساس أنها تحد من قدرة الله، وإن كان هذا البرهان قد شابه بعض النقص لأن لكل جسم خصائص نوعية تميزه عن سائر الأجسام إلا أن الباقلاني ينكر هذه الخصائص وأنكر أن تكون الطبائع أعراضاً لأنها غير مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر في إسكاره^(٢).

ولو كانت هذه الطبائع أسباباً موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت؛ تكررت مسبباتها وكثرت، وذلك وفقاً لقاعدة وجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الألم، كذلك وجب أن لو كان الإسكار والشبع والرى ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي؛ لوجب أن تزداد هذه الأمور ما دامت الأجسام محتملة لها، عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله؛ فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو إذا أديم سقيه، وأكثر تسميده، وإظهاره للشمس،

^(١) الباقلاني: التمهيد، ص ٥٩، ٥٧، أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٥١١.

^(٢) الباقلاني: التمهيد، ص ١٨، أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٥١١.

حتى يزيد أبداً وينمو، ولكننا نعلم أن زيادة السقى والتسميد يعودان بتلفه، كذلك لو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له أبداً من الشبع والرى ما يحدث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضرراً والمأ.

ومن ثم فقد فسد القول إن تكون الطبايع موجبة لهذه الأمور وفقاً لمبدأ السببية أو لمذهب التولد^(١).

ويضيف الباقلاني إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً، وإنما هو يجرى مجرى العادة بمعنى وجود الشيء وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد، فانه قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجر عن مكانه وحركته متولداً عن مفارقة يد العبد له وترك اعتماده عليه، ولو أجرى الله العادة أن يكون ذهاب الحجر وحركته متولداً عن مماسة الإنسان له واعتماده عليه لكان ذلك جائزاً، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث النماء عن السقى ولا الشبع والرى والإسكار ضرورة عن الأكل والشرب، وإنما هو مجرد تلازم. فنحن نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشرب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة وإنما هو في مستقر العادة^(٢).

هكذا انتقد الباقلاني فكرة الضرورة أو الطبع ليجعل القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة، وبذلك تستوى المعجزات مع قوانين الطبيعة في إندراجهما تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب. لتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء، والتي تتناول كل شيء، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورة حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً؛ ولكن لما كان شيء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات

^(١) الباقلاني: المنهاج، ص ٥٧، ٥٨، أحمد صبيح: في علم الكلام، ص ٥١١، عاصف العراقي: تحديد في مذاهب الفلسفة والكلامية، ص ٦٨.

^(٢) أحمد صبيح: في علم الكلام، ص ٥٢٢.

جائزة، لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة، فالأشاعرة لم ينكروا السببية وإنما أنكروا الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول. وجاءت أقوال الباقلاني في جريان العادة تفسيراً يعلق الظواهر الطبيعية جميعاً بقدرة الله، وتتخذ فكرة جريان العادة ونقض الضرورة في العلة صورة أكثر اكتمالاً لدى الإمام الغزالي فلا تصبح لمجرد الرد على أصحاب الطوائع وإنما للرد على الفلاسفة الطبيعيين^(١).

^(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٠٠، أحمد صبحي في عالم الأعلام، ص ١٩٨، ١٩٩.

٢ - موقف الغزالي من العلية:

الغزالي يتابع من سبقوه وبخاصة الباقلاني في إنكار فعل الأجسام بالطبع أو الضرورة بين الأسباب والمسببات، وقد دعم موقفه بالتصوف؛ مادام الصوفي يرى في مقام التوحيد الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط، كما يؤمن في مقام التوحيد أن لا فاعل إلا الله. بل أنه مما يضعف من توكل الصوفي الاعتقادات في فاعلية الجمادات. هكذا موقف الغزالي من العلية تحدده أشعريته وتصوفه. فلا تصبح المعجزات لله بذلك استثناء في قوانين طبيعية ضرورية، وإنما تدخل الظواهر الطبيعية مثلها في ذلك مثل المعجزات في باب الإمكان من حيث تعلقهما معا بمشيئة الله وقدرته.

إن الاقتران بين شئين لا يقتضى عليهما بينهما فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر، ولا نفى أحدهما نفى الآخر، بل أن الله يخلق الأثر حين يلتقى الجسمان، وهو قادر على خلق الاحتراق دون إلقاء النار^(١). فإن هذا الاقتران من تقدير الله سبحانه، يخلق على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة وغير ذلك^(٢). ويدلل الغزالي على ذلك بأدلة منطقية وتجريبية.

{١} الدليل المنطقي:

لا استحالة منطقية في افتراض إلقاء شخص في النار ولم يحترق إذ ليس بين السبب والمسبب ذاتية فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، فلا ذاتية بين الشفاء وتعاطى الدواء، وليس أحدهما متضمناً في الآخر حتى يكون إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، أو نفى أحدهما متضمناً لنفى الآخر. أن هذه الأمور تدرج تحت الممكن لا الواجب، والأمور الممكنة يجوز أن

^(١) المحققون: في معجم الكلام، ص ١٢٤.

^(٢) ابن تيمية: معجم الكلام، ص ١٢٤.

تقع ويجوز أنها لا تقع، فإن وقعت وأطردت في الوقوع فلا يجوز أن يرسخ في أذهاننا أنها انتقلت من حكم الممكن إلى الواجب الضروري. هكذا رد الغزالي الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب^(١).

ويقول الغزالي: "فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها معاً لا لكونه ضرورياً في نفسه، وقد أنكر الفلاسفة إمكان ذلك وأدعوا استحالة^(٢)". وإذا كان الغزالي قد نقد آراء الفلاسفة وأصحاب الطوائع والمعتزلة الذين يعتقدون بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، فإنه قد أهتم بالرد على المعتزلة فيما يتعلق بقولهم بفكرة التوليد^(٣).

{١} الدليل التجريبي:

اقتران المسببات بالأسباب واطراد هذا الاقتران لزم عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا انفصال عنه، فهذه العادة مكتسبة. فالمشاهد في التجربة هو حصول الاحتراق عند ملاقات النار، وحصول الاحتراق يتم عند التقاء النار وليس بالنار، فالموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به، وبالتالي ليس من الضروري الربط بين الأسباب والمسببات^(٤). لذا ينكر الغزالي التلازم الضروري بين العلة والمعلول، ويرجع هذا التلازم إلى العادة، وبذلك تصبح معجزات الأنبياء خرقاً لقوانين ضرورية حتمية في الطبيعة، وإنما تتسق مع الإمكان الذي

^(١) الغزالي: لمعات الفلاسفة، ص ٢٣٩. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ١٦٤. عاطف العراقي: كتيب في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٢٥، ١٢٦.

^(٢) الغزالي: لمعات الفلاسفة، ص ٢٤٠.

^(٣) عاطف العراقي: كتيب في المذاهب الفاسفية والكلامية، ص ٧٩.

^(٤) الغزالي: لمعات الفلاسفة، ص ٢٤٠، ٢٤١. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ١٦٦. عاطف العراقي: كتيب في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٢٧.

يسمح به إلغاء الضرورة والقول بالعادة^(١).

بذلك جعل الغزالي سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله. فالطبيعة لا عمل لها أصلاً بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة، ويقول الغزالي: فلنعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته. ويؤكد الغزالي في أكثر من موقع على هذه الفكرة حين يذهب إلى أن الله تعالى غير عاجز عن الأشباع من غير أكل، والإرواء والإنماء من غير رضاع، ولكنه رتب الأسباب والمسببات، ولذلك سر وحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون في العلم.

فالغزالي يرجع إذن إلى آراء الأشاعرة الذين يرجعون كل شيء إلى الإرادة الإلهية فهي وحدها القادرة على فعل كل شيء، وهي القادرة على نفي خصائص وأفعال أى شيء من الأشياء المادية الموجودة في الكون^(٢).

إذن ليس ثمة عليّه ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها أو مبدأ سببية، وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها دون أن يكون لها اساس واضح، فإله سبحانه مالك السماوات والأرض يحيى ويميت وهو على كل شيء قدير، وله الأمر من قبل ومن بعد.

^(١) أحمد صبحي، في علم الكلام، ص ٥١١، عاطف العراقي، تحديد مذاهب الفلسفة والكلامية، ص ١٢٣.

^(٢) عاطف العراقي، تحديد في المذاهب الفلسفة والكلامية، ص ١٢٣ - ١٢١.

نتائج البحث:

١ - الوجود أمر بديهي لا ينكر، ينقسم إلى جانبين :

(١) ميتافيزيقي : ينتاول الألوهية . ٢) فيزيقي : يتناول العالم الطبيعي.

والمعلوم ينقسم إلى : موجود ، ومعدوم : والمعدوم : معلوم بمعنى انتقاءه معلوم. والموجود ينقسم إلى : قديم هو الله ، وحادث يتكون من : جسم وجوهر وعرض .

٢ - تصور المعتزلة للذات الإلهية : هم ينزهون الله سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين تنزيهاً تاماً ، وينطلقون من الآية القرآنية : "ليس كمثله شيء".

أما تصور الأشاعرة للذات الإلهية، فهم يعظمون الله وينطلقون من الآية القرآنية: " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"، فيثبتون لله تعالى الصفات كما وردت في الكتاب والسنة فالمعتزلة والأشاعرة يتفقون في وحدة الذات الإلهية ، ولكنهم يختلفون في الصفات، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة، يثبتها الأشاعرة.

٣ - ووجد علماء الكلام في نظرية الجوهر الفرد السبيل للإجابة عما يدور في أذهان العباد من أسئلة حول فكرة الخلق وحدوث العالم، وقدرة الله المطلقة في الكون. وقد وضع المعتزلة البذور الأولى للنظرية ، ثم قام الأشاعرة بوضعها في صيغتها النهائية، وقد كان للنظرية شأن كبير في علم الكلام، فهي تبرز دور القدرة الإلهية في تأليف الجواهر وتفريقها فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم وذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ، والأجزاء حادثة، إذن الأجسام بدورها حادثة .

٤ - العالم عند أبي الهذيل العلاف يتكون من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة التي تتجزأ إلى غاية ونهاية، هذه الأجزاء تتصل مع بعضها لتكون

الجواهر ، فيحدث الكون ، وينفصل عن بعضها فيحدث الفساد، وحركة هذه الأجزاء تكون في الزمان ، وتتحرك حركة مستقيمة، وكل ما يحدث من تغير فهو أعراض لهذه الجواهر.

٥- أنكر نظرية الجزء : النظام وابن حزم وابن سينا وابن رشد، والفلاسفة المشائين علي العموم ينفون وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وأن تكون الأجسام والأشياء مكونة منه، وقال النظام : "لأجزاء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من التجزؤ، ولكي يعلى النظام نظريته قال؛ بالطفرة والكمون وشهد له في ذلك ابن حزم ، وقال : " مذهب النظام هو مذهب من يحسن القول من الأوائل ."

٦ - انبثق من تقسيم المعتزلة المعلوم إلي : موجود ومعدوم، فكرة شينية المعدوم، والتي بسببها نعت المعتزلة بتهمة القول بقدم العالم، وهم لا يقصدون ذلك أبداً ، والمقصود بشينية المعدوم؛ أن الله عالم بالمحدثات قبل خلقها، وأن هذه المحدثات معدومة من الناحية الوجودية لكنها حقائق بالنسبة للعلم الإلهي. إذن شينية المعدوم هي بالأحرى شينية المعلوم في الذهن والتصورات.

٧ - ليس حال عدم عند المتكلمين، كحال الإمكان والقوة عند الفلاسفة، القوة إمكان وجود سيخرج إلي الفعل، أما عدم فهو لاشئ أي لا وجود، وعدم عند الفلاسفة وجود بالقوة وهو شيئاً ثابتاً، فهو حالة كانت موجودة فعدمت.

٨ - نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند الأشاعرة سواء عند الأشعري مؤسس المذهب، أو الباقلاني نصير الأشاعرة، أو الغزالي حجة الإسلام، فجميعهم وجدوا في النظرية الأساس الذي هدموا به فكرة قدم العالم عند الفلاسفة، وأثبتوا الحدوث، والخلق من لاشئ سابق؛ عن طريقة القدرة الإلهية الشاملة ، فالأشياء خلقت علي هيئتها الحالية منذ أن أحدثها الله

بقوله تعالى: "كن" ، فكان.

٩ - الخلق عند الأشاعرة من العدم، أما الخلق عند المعتزلة فمن المعدوم المعلوم؛ الذي في التصور والذهن وليس في الواقع . والخلق من العدم معناه: أن ما لم يكن أصبح كائناً أو موجوداً، وهذا هو المعنى الحقيقي للإحداث، ولقولهم بلأن العالم محدث. أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما هو معلوم في الذهن أصبح كائناً أي انتقل إلي الوجود العيني ، فهو انتقال من التصور الذهني إلي الوجود الطبيعي، لأن المعدوم شيء ، والشئ ليس بالضروري أن يكون في الواقع كقوله تعالى : "ليس كمثله شيء" فإشده سبحانه شيئاً ولكنه ليس كالأشياء، أي أن الشئ في التصور والذهن، وليس في الوجود العيني.

١٠ - مذهب المعتزلة في العلية أو بالأحرى علاقة السبب بالمسبب، علاقة ضرورية فهم يعطون للعلية والتلازم بين العلة والمعلول والسبب والمسبب ساحة كبيرة من الضرورة.

أما مذهب الأشاعرة في العلية، أنهم ينكرون التلازم الضروري بين العلة والمعلول علي أساس أن التلازم يحد من القدرة الإلهية. ويرجع الأشاعرة التلازم بين العلة والمعلول إلي العادة، وينقدون أصحاب الطوائف الذين يجعلون للأجسام أفعالاً تصدر عنها لطبع ذاتي فيها، بينما لا يكون الفعل إلا عن حي عالم قادر، فإشده تعالى له فعل مستمر في الكون وهو بقدرته يقهر الأشياء علي غير طبعها وإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل.

ثبت المراجع

- القرآن الكريم
- كتب الصحاح والسنة النبوية.
- ١- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي): الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة .
- ٢- أبو ريان (محمد علي ، دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، ط ٥ ، ١٩٧٣ .
- ٣- أبو ريدة (محمد عبد الهادي ، دكتور) : النظام وآراؤه الكلامية، دار النديم، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .
- ٤- الأسفرائيني (أبو المظفر طاهر بن محمد) : التبصير في الدين ، تحقيق كمال يوسف الحوت، علم الكتب ، بيروت، ١٩٨٣ .
- ٥- الأشعري (أبو الحسن علي بن أسماعيل): الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق عبد الله محمود محمد، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- ٦- الأشعري (أبو الحسن علي بن أسماعيل): مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٩ .
- ٧- الأشعري (أبو الحسن علي بن أسماعيل): اللمع في الرد علي أهل الأهواء والزيغ والبدع، تحقيق محمود غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث
- ٨- الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن أحمد) : المواقف ، مكتبة المتنبى، القاهرة.
- ٩- الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد في الرد علي المعطلة والرافضة، دار الفكر العربي ، القاهرة.
- ١٠- البغدادي (ابو بكر منصور عبد القاهر): الفرق بين الفرق، مكتبة الحلبي، القاهرة.
- ١١- التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد السقا،

مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٨

١٢ - التكريتي (ناجي، دكتور) : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، لبنان، ج ٢ ، ١٩٨٢ .

١٣- الجويني (عبد الملك بن عبد الله) : الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ١٩٩٥ .

١٤- الجويني (عبد الملك بن عبد الله) : الشامل في الدين، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٨٩ .

١٥ - حلمي (مصطفى محمد، دكتور) : منهج علماء الحديث والسنة، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٨٣ .

١٦ - حنفي (حسن ، دكتور) : من العقيدة إلي الثورة ، دار التنوير للطباعة، لبنان، ١٩٨٨ .

١٧ - الخياط (عبد الرحيم بن محمد بن عثمان): الانتصار والرد علي ابن الرواندي ، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٦٨ .

١٨ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريده، مكتبة النهضة، ١٩٤٨ .

١٩ - الرازي (فخرالدين محمد بن عمر بن الخطيب): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧ .

٢٠ - سلطان (عبد المحسن عبد المقصود، دكتور): فكرة الزمان عند الأشاعرة، الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٠ .

٢١ - الشهرستاني (أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، مكتبة السلام العالمية القاهرة

٢٢ - الشهرستاني (أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم) : نهاية الاقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة الاسكندرية الجديدة .

٢٣ - صبحي (أحمد محمود ، دكتور) : في علم الكلام، الأشاعرة

- والمعتزلة، دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ، ط ٢ ، ١٩٧٦ .
- ٢٤- عبد الجبار (القاضي المعتزلي) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥
- ٢٥- عبد المعطي (علي ، دكتور) : ليننيز ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ .
- ٢٦-عراقي (محمد عاطف ، دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، ط ٦ ، ١٩٧٨ .
- ٢٧- العراقي (محمد عاطف ، دكتور) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، ط ٤ ، ١٩٧٩ .
- ٢٨-عون (فيصل بدير ، دكتور) : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ٢٩-لغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) : روضة الطالبين وعمدة السالكين ، دار النهضة الحديثة ، بيروت .
- ٣٠-الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) : الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة .
- ٣١- فواد (عبد الفتاح أحمد ، دكتور) : الأصول الإيمانية ، لدي الفرق الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ، ١٩٩٠ .
- ٣٢- محمد عبده (الإمام) : التوحيد ، دار الشعب ، القاهرة .
- ٣٣-منكور (إبراهيم بيومي ، دكتور) : في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، ١٩٧٦ ، ح ٢ .
- ٣٤- المسعودي (أبي الحسن علي بن الحسن) : مروج الذهب ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار التحرير ، ١٩٦٦ .
- ٣٥-الملطي (محمد بن أحمد) : التنبية والرد علي أهل الأهواء والبدع ، المكتبة الأزهرية ، ١٩٩٧ .

- ٣٦-النشار (علي سامي، دكتور) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٧٧ ، ج١ .
- ٣٧- هويدي (يحيي، دكتور) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للتوزيع ، القاهرة ط٣ ، ٢٠٠٢ .
- ٣٨-يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٥ ، ١٩٦٦ .

أبو سلوم المعتزلي