الوجـــود والعـــدم
بـــين
المعتـــزلـــة والأشـــاعـــرة

دكتـــور

وجيـــه أحمـد عبـد الـلـه

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادى

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة

دكتـــور

وجيه أحمد عبد الله

كلية الآداب- جامعة جنوب الوادى

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

{إنَّما أمْرُهُ إذا أراد شيئاً أن يَقولَ له كُن فيكُونُ..}(*)

صدق الله العظيم

المحتويات

مسلسل	الموضوع	رقم الصفحة
١	المقدمة	٥
٢	تعريف الوجود والعدم لغة واصطلاحاً:	٧
	١ تعريف الوجود	٧
	٢ تعريف العدم	٨
٣	أقسام الوجود	١١
	أولاً: الجانب الميتافزيقي:	١٣
	١ تصور المعتزلة للذات الإلهية.	١٣
	٢ تصور الأشاعرة للذات الإلهية.	١٤
	ثانياً: الجانب الفيزيقي:	١٧
	نظرية الجزء الذى لا يتجزأ	٢٠
	نظرية الجزء عن المتكلمين:	٢٠
	أولاً: المعتزلة:	٢٣
	١ العلاف	٢٣
	٢ النظام	٢٨
	فكرة شيئية المعدوم	٣٥
	ثانياً: الأشاعرة:	٤١
	١ الأشعرى	٤١
	٢ الباقلانى	٤٤
	٣ الغزالى	٤٧
٤	فكرة العلية أو السببية:	٥١
	١ موقف الباقلانى من العلية	٥١
	٢ موقف الغزالى من العلية	٥٥
٥	نتائج البحث	٥٨
٦	ثبت المراجع	٦١
٧	محتويات البحث	٦٥

أبـو سلــوم المعتـــزلي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين هو الله والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، والصلاة والسلام على النبي العربي المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن والاه 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 دلالته 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 دلالته 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 لفكرة الجزء الذي لا يتجزأ، والتي وجد علماء الكلام السبيل فيها لتفسير فكرة الخلق وحدوث العالم،وعرضت لذلك من خلال فكر المعتزلة والمتمثل في أبي الهذيل العلاف والذي تبنى

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

ثم عرضت مشكلة شيئية المعدوم والتى انبثقت من قسمة المعتزلة المعلوم إلى: موجود ومعدوم.

ثم تناولت معتقد الأشاعرة بصدد مذهب الجزء الذى لايتجزأ وعرضت لذلك من خلال فكر: مؤسس المذهب الإمام الأشعرى، وتلميذه الباقلانى، وحجة الإسلام الإمام الغزالى.

ثم عرضت لفكرة العلية أو السببية لما لها من ارتباط بنظرية الجوهر الفرد وأظهر البحث إنكار الأشاعرة لفكرة الضرورة فى العلاقات الطبيعية، وبينت بما لايدع مجالا للشك إن الإرادة الإلهية هى وحدها القادرة علي الفعل من عدمه، فلله القدرة والمشيئة إن شاء فعل وإن شاء أمسك عن الفعل، {ولله مُلكُ السماواتِ والارضِ والله على كُلِ شيء قدير}[*] صدق الله العظيم.

وعلى الله قصد السبيل

د. وجيه عبد الله

[*] سورة العمران: الآية ١٨٩.

تعريف الوجود والعدم لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الوجود:

يُقال في اللُّغَة: وُجِدَ الشيءُ مِنْ عَدَمٍ وُجُوداً: خلاف عُدِم، فهو موجودٌ، وأوجد الله الشيء؛ أنشأه من غير سبق مثال[1].

وفي الاصطلاح: الوجود ضد العدم وهو ذهني وخارجي[2].والوجود كل شئ موجود، وكل موجود شئ، ومالا يوصف بكونه شيئاً لايوصف بالوجود، ومالا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، والمعدوم منتف من كل الوجوه ومعنى تعلق العلم به؛ العلم بانتفائه[3].

والوجود هو الثابت بالعين، لأنه رؤية حسية ومشاهدة عيانية، 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 ولاينكر؛ لأن إقراره في إنكاره، والدليل على ذلك؛ أن الذى 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، وعَرَض[4].

---

[1] المعجم الوسيط، مادة: وَجَد.

[2] المعجم الفلسفي، مادة: وجود.

[3] لخوين: التناقل في الدين، أفضل هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٨٩، ص٣٤.

[4] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة، لبنان، ١٩٨٨، ص٤٢٩، ٤٢٣، ٣٨٧.

ويرى معتزلة بغداد أن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الإضافة يصير جوهراً موجوداً وبدونها يصير معدوماً رغم أن له مادة وعرضاً، حتى أن الله يخلق بإضافة صفة الوجود[1].

ويقول الشهرستانى: الوجود المستفاد أى الوجود العيني لن يتحقق إلا بأن يكون ممكناً في ذاته، مقدراً فيه تردد بين طرفى الوجود والعدم، ويحتاج إلى مُرجح لولاه لما حصل له الوجود، فيكون مُبدعاً لا من شئ، ويكون ممكناً فى ذاته ولايستدعى 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[2].

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[3].

ثانياً: تعريف العدم:

يقال في اللغة: عَدِمَ المالَ، عَدَماً، وعُدْماً: فقده، فهو عادم، والشئ معدوم وعديم، وأعْدَمَ فلاناً الشئ: أفقده إياه، وأعدم القاضى المجرم: نفذ فيه حكم الإعدام، فالعَدَمُ: ضد الوجود، والمعْدُومُ: غير موجود[4].

وفى الاصطلاح: العدم هو نفى شيء من شأنه أن يوجد، وليسُ ثمة عدم مطلق وإنما يضاف إلى شيء معين، والعدم نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد، كالعمى بالنسبة للإنسان ويقابله الملكة، ولفظ عدمى هو اللفظ الذى يدل علي الخلو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد فيه وقت النظر إليه. وقد ذهب الوجوديون إلى أن العدم متضمن فى

---

[1] محمد على أبو ريان: تاريخ التفكير الفلسفى في الإسلام، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٢٩٩.

[2] الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، تعليق الفرد جيوم، مكتبة الإسكندرية الحديثة، ص٣٥.

[3] محمد عبده: التوحيد، دار الشعب، القاهرة، ٣٠.

[4] المعجم الوسيط، مادة: عدم.

الوجود[1].

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 ميتافزيقا للعدم، واعتبار المعدوم موجوداً وموضوعاً للعلم يجعل العلم صورياً ولا حدود له، وإذا جُعل المعدوم عدماً فلا يكون موضوعاً للعلم، فهو إيثار للعلم الموضوعى الذى يتناول الوجود.

فالمعلوم؛ إما أن يكون متحققاً في 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[2].

ويقول الشهرستانى: العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته والممكن معناه أنه جايز الوجود وجايز العدم، فيستوى طرفاه أعنى الوجود والعدم باعتبار ذاته، فإذا وجد فإنما يوجد باعتبار موجده، ولولا موجده لما استحق إلا العدم، فهو إذن مستحق الوجود والعدم بالاعتبارين المذكورين[3].

وذهب المتكلمون إلى أن ماعدا الله مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، بيد أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن ماعداه غير مسبوق بالعدم إلا سبقاً بالذات[4].

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 جملته لايتغير فى نفسه وإنما يتغير الفعل[5].

---

[1] المعجم الفلسفى: مادة: عدم.

[2] حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ص٤١٢.

[3] الشهرستانى: نهاية الاقدام، ص ١٨.

[4] عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط٦، ١٩٧٨، ص٥٣.

[5] العراقى: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط٦، ١٩٨٠، ص١٤٠.

ويضيف الغزالى: المعدوم المستمر العدم يتبدل عدمه بالوجود إذا تحقق له أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وإذا حصل فى الذهن هذا المعنى كان العقل مضطراً إلى التصديق به[1].

[1] الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى للقاهرة، ص ٣٠.

أقسام الوجود

اختلف فلاسفة اليونان في قسمة الوجود:

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

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

وقد أطلق فلاسفة اليونان لفظ الكون على الوجود.

وينقسم الوجود عند متكلمى الإسلام إلى: قديم ومحدث، أى إلى وجود إلهى، ووجود طبيعى وهو ينقسم بدوره إلى: جواهر وأعراض.

والوجـــود جانبـــان؛ الأول: ميتافزيقى؛ يتناول الألوهية ويبحث في الذات الإلهية وصفات الله، والثانى: فيزيقى، يتناول مادة العالم والمُشاهد في الأجسام الطبيعية، والبحث في الجانبين داخل نسق متكامل يربط الألوهية بالعالم الطبيعى[١].

ويقول الجوينى: إن العقل يحتم بالضرورة والبداهة انقسام الموجودات إلى قسمين: موجود حادث، وهو مالوجوده أول مفتتح وهو جائز وجوده وانتفاؤه، وموجود قديم، وهو الذى لا أول لوجوده. وإن السلف والخلف قد جعلوا الموجود مسبوقاً بالعدم[٢].

وقد حدث تطور فكرى 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 حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ص ٣٩٠.

[٢] الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٥، ص١٩.

المصطلحات الفلسفية[1].

وقد اختلف فلاسفة الإغريق منذ طاليس حتى المدارس الفلسفية المتأخرة فى طبيعة العنصر أو العناصر التى صُنع منها العالم الطبيعى، إلا أنهم اتفقوا جميعاً على أن مادة العالم أو مواده الأولى قديمة أزلية، لاتفنى ولاتستحدث، ولم يتوصل أحد منهم إلى فكرة الخلق من العدم التى جاءت بها الأديان المنزلة، وحذا فلاسفة الإسلام حذو أسلافهم اليونانيين، إلا فيلسوف العرب الكندى الذى صرح بأن العالم "أيس عن ليس" أى موجود من العدم، وأن صلة الله تعالى بالعالم هى الإبداع، لأنه بديع السماوات والأرض، وعَرف الإبداع بأنه: "تأييس الأيس عن ليس"، وهاجم المتكلمون على اختلاف فرقهم فكرة قدم العالم، وعدها أبو حامد الغزالى أحد المسائل الثلاث التى ينبغى تكفير الفلاسفة فيها[2].

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 شئ، 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 رفُض المذهب الفلسفى القائل بقدم العالم أو أن للطبيعة فعلاً من ذاتها[3].

---

[1] جلال شرف: الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، ط٣، ١٩٧٥، ص٥٩.

[2] عاطف العراقى: مذهب فلاسفة الشرق، ص٧٠، ٧١، عبد الفتاح مرزوق: الأصول الإغريقية لبعض الفرق الإسلامية، دار المعرفة بالإسكندرية، ١٩٩٠، ص١٦٤.

[3] دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٤٨، ص١٢٠. وانظر ماجد الكرمى: الفلسفة الأخلاقية لأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، لبنان، ط٢، ١٩٨٢، ص٤١٥.

أولاً: الجانب الميتافزيقى: الألوهية

{١} تصور المعتزلة للذات الإلهية:

لاشك أن فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجردة صرفة وعقلية مطلقة، سمت عن كل ما هو مادى وجسمى[١]. وهم ينزهون البارى جل شأنه عن المادة وأعراضها تنزيهاً تاماً، فهو سبحانه ليس بجسم ولا شبح، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ولايحده زمان أو مكان، ولا والد له ولا ولد، لا تدركه الأبصار ولا يُسمع بالأسماع، لا يشبه المخلوقات بحال، وكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك[٢].

وعمد المعتزلة إلى نفى الصفات القديمة أصلاً، وقالوا الله عالم بذاته، قادر بذاته حى بذاته، لا بعلم وقدره وحياة، وإن الصفات لو شاركته فى القدم الذى هو أخص وصف له لشاركته في الإلهية، وإن المعتزلة تتفق جميعاً علي أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته، لأن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض، لذا تقول المعتزلة؛ الله واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، لكنها تؤول السمع والبصر، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر، وإنما إنكارها لوجودها معانى قائمة بذاته[٣].

فالمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الفعل بأن صفات الذات لايجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة علي أضدادها؛ كالقول عالم لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل، وصفات الفعل يجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة

---

[١] إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ١٩٧٦، جـ٢، ص٤٤.

[٢] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٩، جـ٢، ص٢٣، البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مطبعة الحلبي، القاهرة، ص ٢٠١.

[٣] الشهرستانى: الملل والنحل، هامش الفصل لابن حزم، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، جـ١، ص٥١، نهاية الإقدام ص ٨٠.

يوصف البارى بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره[1].

فالله 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 فى سلطانه، وقد أنشأ الخلق على ما أنشأه، وخلقه علي ما خلقه، وأنه لم يخلق الخلق علي 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[2].

{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[3]. وهذه الصفات الإلهية قديمة وقد ردوها إلى سبع صفات هى القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضاً مثل: القادر والعالم والحى والمريد والسميع والبصير، أما صفات أفعال الله: كالخالق

---

[1] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص١٩٥.

[2] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٢٢٥، النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧، جـ١، ص٤٤١، عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٩٧، ٩٨.

[3] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص٥٥.

والرازق، والمعز، والمذل، فهى 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 وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير متباينة لبعضها الآخر ولا هى مغايرة لذات الله[1].

فالله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لانظير له، وواحد فى أفعاله لا شريك له، فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى 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[2]. 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 يثبته العقل مع النقل[3].

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

---

[1] الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص١١٤، أبو ريان: تاريخ التفكير الفلسفى فى الإسلام، ص٣١٥، ٣١٤

[2] الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٤٩، الجوينى: الإرشاد، ص٣٦.

[3] الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٩٨، البغدادى: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٤٣١.

لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة والمتقنة فى الخلقة إلا من إله له صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلت على العلم والقدرة لأن وجه الدلالة لايختلف شاهداً وغائباً[1].

فالأشاعرة تتفق مع المعتزلة فى وحدة الذات، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً في الصفات، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة، يثبتها الأشاعرة، فالله واحد فى صفاته الأزلية، لانظير له، أى أن له الصفات القديمة، ويعد هذا الفكر الأشعرى المسئل الشرعى للدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام أصحاب التيارات الأخرى[2].

---

(1) الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، ص١٨، ١٩، الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٩٨.

(2) البشار: بشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص٤٣٠.

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[1].

وينقسم المعلوم عند المتكلمين إلى:

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

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

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

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

وإما قسمة الحادث إلى: جسم وجوهر وعَرَض فإنها تقوم على مفهوم التحيز. أى الوجود فى المكان.

فالحادث: إما أن يكون متحيزاً وهو الجوهر، أو حالا في متحيز وهو العرض، أو لا هذا ولا ذاك. فالجوهر والأعراض هما بمثابة الشئ وصفاته.

أما الجسم فهو مقولة ثالثة فرضت لإفساح المجال للأفلاك والأجرام والكواكب طبقا لعلم الفلك القديم، والجسم هو المؤلف. وبذلك تبدو القسمة العقلية تعبيراً عن إيمان دينى خالص، فلا يوجد إلا الحادث كوجود عينى، أما القديم فهو افتراض ذهنى خالص يأتى عن طريق القلب أو التضاد

---

[1] جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ٥٨، ١٦٠.

بالاقتران أو التضايف، فالله موجود وليس جسماً أو جوهراً أو عرضاً[1].

والبحث فى العالم الطبيعى 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[2]. 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 لايتجزأ 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 البحث فى ماهية الجوهر الفرد وشكله وكيفية اجتماع الجواهر كيميائياً أو آلياً أو بيولوجيا، 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 الجوهر 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 لاشئ لدى المتكلمين قائم بذاته، لأن الموجودات جميعاً قائمة بالله، وأن الجوهر عندهم هو جزء الجسم أو الجزء الذى لا يتجزأ أو بالأحرى

---

[1] الباقلانى: التمهيد فى الرد على المعطلة والرافضة، تعليق محمود الخضيرى، وأبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ٤٠، ٤١؛ الجوينى: الإرشاد، ص١٢، ١٣؛ حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ص٤٠٦.

[2] أحمد صبحى: فى علم الكلام، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ط٢، ١٩٧٦، ص٢٢٤.

أقصى ما ينتهى إليه الجسم من التجزئة.

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

أما العرض بالمعنى الكلامى فمستمد معناه من قوله تعالى: {قالوا هذا عارضٌ مُمطرنا}[1]، وقوله تعالى: {تُريدونَ عَرَضَ الدُّنيا}[2]، إشارة إلى ما هو سريع الزوال، ومن ثم بحث المتكلمون فيما لم يخطر ببال الفلاسفة هل تبقى الأعراض زمانين؟ وإن بقيت فبقول الله لها ابق[3].

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[4].

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

---

[1] سورة الأحقاف: آية ٢٤.

[2] سورة الأنفال: آية ٦٧.

[3] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٤٦، البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٩٧، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص٢٢٥ ٢٢٦.

[4] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٤، الآمدى: أبكار، مكتبة سنى، القاهرة، ص ١٨٥.

نظرية الجزء الذى لا يتجزأ

الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد نظرية قديمة قدم التفكير الفلسفى 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 الأخر فجوات من الخلاء، وكل ذرة لا تقبل الانقسام لعدم احتوائها علي خلاء فى تكوينها الداخلى، وهذه الذرات لابدء لها ولا نهاية لوجودها على خلاف قول المسلمين، وهى متشابهة فى طبيعتها، وإنما اختلافها من حيث الشكل والحجم، وهذه الذرات فى حركة دائرية مستمرة فى نفسها دون حاجة إلى محرك خارج عنها، فالتغير فى الوجود يفسر إذن على أنه اتصال الذرات وانفصالها. وإذا كان ديموقريطس يفترض ضرورة وجود خلاء كى 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 الذى يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة[1].

وقد درس علماء الكلام نظرية ديموقريطس بفكر ثاقب وحللوها ثم تبنوا ما يتفق وعقيدتهم بعد أن أحدثوا بها تغييراً جذرياً شاملاً فى مفاهيم المصطلحات وفى سياق النظرية ذاتها حتى لم يعد بنظريتهم أدنى صلة بنظريات الأولين هدفاً وسياقاً ومنهاجاً[2].

نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند المتكلمين:

الجزء الذى 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 الذى يؤكد وجود

---

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٨، ٣٩، أوبرفان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص٢٥٤، جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص١٥٦.

[2] أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٢٢٦.

خالق وصانع له. وكذلك علم الله وقدرته الشاملة لكل شئ، فهى صيغة إسلامية لفكرة الخلق، تتصدى لنظريات اليونانيين فى تفسير العالم الطبيعى[1]. وهذه النظرية وجدت رواجاً فى العالم الإسلامى، وأخذ بها أغلب المعتزلة ثم وضعها فى صورتها الكاملة الأشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى.

مجمل النظرية: العالم الطبيعى يتكون من جواهر وأعراض، فالأولى محل الثانية، فالجواهر إذن هى محل التغيرات أو الكيفيات التى تحدث ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس، والذرات أو الأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها بقاء مكانى مع مالها من خصائص ثابتة، فلها وضع ولا حجم لها، ولا يماس الجزء جزءاً آخر، وعلى هذا فهى متمايزة غير متصلة والسبب فى هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر، وهذا يؤدى إلى انتفاء وجود الكلى فى الخارج، لا يوجد فى الخارج إلا الجزئى فقط، أما الكلى فموجود فى الذهن، والأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زمانى، فإذا كان المكان مجموع ذرات فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آنات يحدث الواحد بعد الآخر ولا صلة بينهما، والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين أى أن الذرات تبقى جزءاً لا يتجزأ فى الزمان وهو الآن[2]. وكلاً من المكان والزمان مؤلف من ذرات أى من سلسلة لا نهاية لها من النقط المكانية والزمانية، ووحدة الزمان هى "الآن"، وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان، وعلى هذا فلا وجود للمتصل المكانى أو المتصل الزمانى[3]. فما ندركه فى العالم المحسوس هو أعراض تظهر وتختفى فى كل لحظة، ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة لأنها محل للمتغيرات فى داخلها

---

[1] أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص٢٥٤.

[2] البشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٢، ص٤٧٥.

[3] أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٢٥٤

أو خارجها، وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة لأن القديم لا يتغير وإذا كان كل شئ في العالم متغيراً فهو حادث ومخلوق لله. فمن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ نستدل بتغيير الموجودات كلها على وجود الخالق[1].

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

بيد أن الذرات الروحية عند ليبنتز لها ماهية خاصة ولا تستمد قوتها من قوى أخرى غير قوتها الداخلية. لذا حاول ليبنتز أن يقيم تنظيم بين الذرات الروحية، فأبدع فكرة النظام الآلى، أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته وهى علة العلل عندهم[2].

لذا تعد نظرية الجوهر الفرد من أهم النظريات التى 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 إلهاً لا علة طبيعية ولا محركاً غير متحرك، فهذه النظرية شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة من ذاتها[3].

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

---

[1] دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة أبو ريدة، ص ١٢٠.

[2] على عبد المعطى: ليبنتز، دار المعرفة بالإسكندرية، ١٩٩٥، ص ١٣٠، انظر: بشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٢، ص٤٧٧.

[3] الباقلانى: التمهيد فى الرد على المعطلة، ص١٨، دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص١٢٠، عاطف العراقى: المجدد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط٤، ١٩٧٩، ص ١٢٣، حلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص١٥٩.

أولاً: المعتزلة:

{١} أبو الهذيل العلاف على رأس المعتزلة:

مذهب أبى 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 الطبيعى والذى رآه العلاف متغيراً غير ثابت، فعالج مشكلة التغير بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ أو المذهب الذرى[١].

العالم عند العلاف:

يتكون العالم عند أبى الهذيل من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة والتى لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلي 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، فذلك 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 يماسّ 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 فهى

---

[١] البشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص٤٧١.

[٢] الأشعرى: مقالات الإسلاميين،جـ٢، ص٥، ١٤، أحمد صبحى: فى علم الكلام،جـ١، 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 علي جنبيه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق. وقال النظام (ت ٢٥٦ هـ) الجسم يتألف من أجزاء غير متناهية[١].

فالجسم يتكون من أجزاء، وهذه الأجزاء يتصل بعضها بالبعض، أى يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه، أى أنه يتحرك ويسكن وينفرد وتتجمع هذه الجواهر فيحدث الكون، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد، وحركة هذه الأجزاء تكون فى الزمان، أما المكان فهو تحقق الآنات 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 مالا يبقى، فسكون الحى لا يبقى، وسكون أهل الجنة سكون باق. وكذلك تبقى اللذات والآلام، وتبقى أيضاً الألوان والطعوم والرُوائح والحياة والقدرة، وما يبقى من الأعراض فإنه يبقى ببقاء يخلقه الله لا فى محل. ومن الأعراض ما يعاد ومنها ما لايعاد، ويجوز أن يُقدر الله عباده على الأعراض التى يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والألم. أما الأعراض التى لايعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يُقدرهم عليها[٣].

---

[١] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٥، الإيجى: المواقف، ص١٨٥.

[٢] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص١٤.

[٣] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص١٤٧، أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى: ص ٢٨٦.

وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجية ظاهرية، فعلاقة الحلاوة بالعسل ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مقوم ذاتى، وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض، من حلاوة إلي حموضة مثلاً، وإنما ذلك كله يتوقف علي مبدأ خارجى 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 شئ مستند إلى إرادة الله وقدرته[1]. هكذا يرى العلاف أنه ليس فى العالم إلا هذه الأجزاء وهى فى حركة آنا وفى سكون آنا آخر، وهذه الأجزاء لاتتحرك. لا تستطيع حركة ولا تستطيع سكوناً، بل أن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذى أوجد الحركة فيها والسكون، فهى لا تتحرك ولا تسكن بذاتها، فإذا كان الله قادراً على كل شئ، فهو قادر علي تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع أى ينتهى إلى جزء لا ينقسم[2]. ويؤكد العلاف من خلال هذا المذهب على أن المخلوقات حادثة متناهية وأن لها كلا وجميعاً وغاية ونهاية على خلاف الخالق جل شأنه. وفى هذا القول معارضة لمذهب ديموقريطس الآلى البحت حيث تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات. بينما مصدر الذرات عند أبى الهذيل العلاف هو الله، وهو كائن روحى عاقل يخلق الذرات ثم يتدخل فى العالم لكى يقوم هو بتحريكها وتسكينها، كل ذلك خاضع للإرادة الإلهية والعلم الإلهى المحيط بكل شئ ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم فى نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ[3].

---

[1] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٤٧؛ أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٢٢٠.

[2] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٤.

[3] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٠ ؛ النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص٧٤٢؛ جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٦٠، ١٦١.

وقد دعم العلاف نظريته بأدلة نقلية وعقلية:

١ - الأدلة النقلية:

قوله تعالى: {وأحصى كُلَّ شئ عددا}[١] وكل ما يحصى محدود، وقوله تعالى: {إنه بكل شئ محيط}[٢] وقوله تعالى: {وكُلَّ شئ أحصيناهُ فى إمام مبين}[٣]، فالإحاطة تقتضى التناهى، 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 التجزوء لكان في الخردلة من الأجزاء التى لا نهاية لها مثل ما فى الجبل لأنه ما لا نهاية يساوى ما لا نهاية، فيكون الجبل مماثلاً فى الحجم للخردلة[٤].

فهذه النظرية تبرز دور القدرة الإلهية فى 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 فى مجال الأعراض، إذ هى 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 ١٢.

[٤] ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، جـ٥، ص٦١-٦٢، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٢٢٩.

حادثة[1].

بذلك نرى أن أبا الهذيل العلاف قد وضع مذهب الجوهر الفرد فى صورة إسلامية واضحة المعالم، واعتنقها المعتزلة فيما بعد. اللهم إلا النظّام ثم اعتنقها الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبى الهذيل. ووجدوا فيها جميعاً النسق المتكامل لفكرة الخلق كما ترتضيها الرؤى الإسلامية.

---

[1] أحمد صبحى. فى علم الكلام، ص ٢٢٠.

{٢} النَظّام: فيلسوف المعتزلة:

مذهب النظام: إنكار الجزء:

إبراهيم النظام (ت ٢٣٦هـ) من كبار المعتزلة وأئمتهم ومعاصر للعلاف، لم يقبل النظام فكرة الجزء الذى لا يتجزأ، وأنكر الجزء وخالف أستاذه أبا الهذيل، وخالف كبار المعتزلة مثل الجبائى (ت ٣٠٣ هـ)، وهشام الفوطى (ت ٢٢٦ هـ) 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 التجزّؤ، ورغم أنه ليس بجزء من الأجزاء إلا ويقسمه الوهم إلى نصفين[١]، فالأجسام متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذَّرْعُ (المقدار)، بيد أنها لا متناهية فى القسمة الذهنية. وسبب معارضة النظام: نظرية الجزء؛ لأنه يعتقد أنها تحد من القدرة والإرادة الإلهية؛ فإن القول بتناهي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علماً إنما هو تصور للقدرة وللعلم الإلهى على نحو إنسانى، فالله 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 هى عليه الأن: معادن ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه، والتقدم والتأخر فهو ظهور عن كمون أى أن الله أكمن بعض الموجودات فى بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أى حدثت لها حركة، والحركة هى العَرَضُ الوحيد الثابت[٣]. والنظام يثبت

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٦، الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٦٣، الخياط: الانتصار، مراجعة محمد حجازى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨، محمد عبد الهادى أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، دار الندوة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩، ص ١٢٠.

(٢) أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٢٥٧.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٦٢.

الحركة فى الوضع وليست الحركة عنده حركة نقلة؛ بل مبدأ تغير ويقصرها على الوقت لأنها تتم فى الزمن[1]. والكيف والكم والوضع والأين والمتى، والسكون عنده حركة اعتماد[2].

ولا يفرق النظام بين الجوهر أو الجسم وبين العَرَضَ، فالعالم عنده يتكون من أعراض هى: أجسام لطيفة، والجوهر: مؤلف من أعراض اجتمعت، كاللون والطعم والرائحة. وأن مكونات الجوهر أجسام، فهو إذن تارة يقول: إن الجوهر مؤلف من أعراض، وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام[3]. والله تعالى لا يعطى الناس القدرة على كل شئ من الأعراض سوى الحركة، ومن هذه الأجسام اللطيفة نجد الألوان والأصوات والطعوم والآلام، والعَرَض الأول هو الحركة التى أقدر الله الإنسان عليها، أما النوع الثانى من الأعراض كالألوان والأصوات والطعوم فلا دخل للإنسان فى فعلها ولا يستطيع التوصل إلى معرفتها وحقيقتها،وإنما يفعلها الله[4].

الجسم عند النظام:

يُعَرف النظام الجسم بأنه: الطويل العريض العميق، ويرى أنه ليس لأجزاء الجسم عدد 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، فأن أبا الهذيل كان يجوز أعراض لا فى الجسم وحوادث لا فى مكان، كالوقت

---

[1] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢،ص٤٤، الخياط: الانتصار، ص ٩٧.

[2] الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٦٢.

[3] الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٦٣، أبو ريدة: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام،ص ٢٩٠.

[4] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٥، هلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص١٦١.

والبقاء والفناء وخلق الشئ الذى هو قول وإرادة من الله[1].

ويعتبر ابن حزم مذهب النظام هو مذهب من يحسن القول من الأوائل. وهو أن الجسم شئ متصل ليس له أجزاء بالفعل ولكنه يحتمل الأنقسام إلى غير نهاية، أى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزئ أبداً بلا نهاية، وليس فى العالم جزء لا يتجزأ وأن كل جزء أنقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً[2].

لذلك يقول الشهرستانى: إن النظام وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ وأحدث القول بالطفرة، حسبما يقرن ابن حزم مذهب النظام بمذهب من يحسن القول من الأوائل[3].

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 مالا نهاية له في الوجود يتساوى ولا يزيد على ما لا نهاية له فى الوجود، وقيل للنظام إن كنت مُقرّاً بالقرآن ففيه قوله تعالى: {وأحصى كُلّ شئٍ عدداً}[4]، ولو لم تكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عدداً[5]. ولخروج النظام من هذا المأزق قال بالطفرة.

---

[1] أبو ريدة: النظام، ص ١١٥، الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٦،١٥.

[2] ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥، ص٨٨.

[3] الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٦٣.

[4] سورة الجن، آية ٢٣.

[5] أبو ريدة: النظام، ص ١٢٧.

فكرة الطفرة:

قال النظام بالطفرة؛ لتعليل أن الجسم يحتمل التجزئة أبداً. أى إمكان الإنقسام إلى مالا نهاية، ومكان عبور اللامتناهى بالطفرة. وذلك حينما يتجاور الجسم ما بين مكانين فقد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير فى المكان الثالث ولم يمر بالثانى 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[1]. 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 وتسكن فى الحقيقة، ولم يوافق العلاف أيضا على أن الجسم فى حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك[2].

العالم عند النظام:

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

---

[1] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص١٩، أبو ريدة: النظام، ص ١٢٩، ١٣١.

[2] الشارونى: بداية الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٤٩٨.

وخارجاً من العدم إلى الوجود، ولله فيه فعل مستمر هو قهره للأشياء، وأنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه فى الزمان. فالنظام يقول بالخلق المستمر؛ بمعنى حفظ الوجود فى الزمان، وحاجة الموجود إلى المؤثر فى وجوده ذاته؛ فالله لا يفنى العالم ويعيده بل يحفظ له الوجود الذى أعطاه له، لذا قال النظام بالكمون لبيان قدرة الله على قهر الأشياء المادية على خلاف طبعها فتجتمع بما يضادها أو يخالفها وهى فى ذلك كامنة متحركة فذلك أدل على فعل الله وقدرته تعالى[1].

فكرة الكمون:

تأثر بها النظام من الفكر الرواقى؛ الذى ذهب إلى أن بالكون بذرة مركزية تحوى جميع الأجسام، وجميع بذور الأحياء كامنة بعضها فى بعض، وقد أنتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج شيئاً فشيئاً[2]؛ بيد أن النظام لم يتطرف فى فكره إلى هذا المعتقد، ولكنه قال بكمون الزيت فى الزيتون، والدهن فى السمسم، والنار فى العود، وكمون بعض أبناء آدم فى بعض، ويداقع الخياط (ت ٣٩٠هـ) عن النظام ويؤيد فكرته فى الكمون فيورد بعض الأدلة من الكتاب والسنة، فيورد حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "من أن الله مسح ظهر آدم فاخرج ذريته منه"، وفى القرآن الكريم، قوله تعالى: {وإذا اخذ ربُّك، من بنى آدم من ظهورهم ذُريتَهُم وأشهدهُم على انفُسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا} [3] ففى هذه الآيات ما يدل صراحة على أن ذرية آدم أخرجت من ظهره، وإذن فقد كانت موجودة في ظهرة علي صورة الذّر، وقوله تعالى: {أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون}[4]، وقوله تعالى: {هو الذى جعل لكم مّن الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتُم منه

---

[1] أحمد صبحي: فى علم الكلام، ص ٢٦٢.

[2] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٧.

[3] سورة الأعراف، آية ١٧٢.

[4] سورة الواقعة، آية ٧١.

توقدون}[1]، وفى هذه الآيات البينات ما يدل على كمون النار فى العود، ولو كان الأمر فى ذلك على أن يخلقها ابتداءً لم يكن بين خلقها عند اخضرار الشجر اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى[2].

وقد يكون النظام قد تأثر فى قوله بالكمون بهذه المصادر الإسلامية. بذلك نرى أن القول بالكمون مرتبط بأصل التوحيد عند النظام، فالله يقهر المتضادات على غير طباعها، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادة بفعل الله فيها، وقهره لها على غير ما فى طبعها، وذلك بأن يجمعها أو يفرقها. فالله هو خالق العالم وحافظ وجوده فى كل لحظة من الزمان، وإذا كان العالم محتاجاً إلى المؤثر باستمرار، فعلاقة العالم بالله ليست علاقة الحدوث فقط، بل هى علاقة استمرارحفظ الوجود[3].

ويمكن رفع التناقض بين ما ينسب للنظام من القول بإن الله خلق الأشياء كلها فى وقت واحد وأنه أكمن بعضها فى 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 فالله يخلق الأشياء ابتداءً ويجمع بينها على غير طبائعها، ويظل فعله فيها أبداً، وتحتاج هى فى وجودها إلي فعله المستمر[4] وإذا كانت نظرية الجزء الذى لا يتجزأ لدى العلاف ولدى من قال بها يهدف إلى بيان قدرة الله فى 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 فى رأى معارضى نظرية الجزء، وذلك من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامى إبان إزدهار

---

[1] سورة يس، آية ٨٠.

[2] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٢٤، ٢٥، أبو ريدة: النصوص ص ١٤٧.

[3] أبو ريدة: النظام، ص ١٥٤، ١٥٥، ١٦٤.

[4] أبو ريدة: النظام، ص ١٦٤.

حضارته[1].

ينتقد ابن حزم نظرية الجزء فى تفسيرها لكيفية الخلق، لم تكن قط أجزاء مجتمعة 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 ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة إنما هى دعوى بلا برهان عليها، أن ما جاء به القرآن هو قوله تعالى: "إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"[2]، ولفظة شئ تقع علي الجسم وعلى العرض وعلى الجزء، ولم يقل الله تعالى أنه ألف كل جرم من أجزاء متفرقة[3].

ولكن فى حقيقة الأمر أن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ تعبر عن مفهوم الخلق وتفسره وهى تشير إلى قدرة الله المطلقة وإرادته من جهة وإلى حدوث العالم من جهة أخرى وإلى تناهى مقدرات الله إلى جزء لا يتجزأ لقوله تعالى: {ولا أصغر من ذلك ولا أكبر}[4] وهو الجزء الذى لا يتجزأ. وهو نواة الذرة التى لا تقبل الانقسام ولا الانشطار. وقسمة المعتزلة الجزء إلى موجود ومعدوم مع اعتقادهم بأزلية العلم الإلهى، 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 الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد.

---

[1] أحمد صبحي: فى علم الكلام، ص ٢٥٦.

[2] سورة النحل، آية ٤٠.

[3] ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥،ص ٣٥ -٣٧، وأحمد صبحي: فى علم الكلام، ص ٢٥٨.

[4] سورة يونس،آية ٦١، سورة سبأ، آية ٣.

شيئية المعدوم

القول بشيئية المعدوم ظهر عند معتزلة بغداد وعلى الأخص عند أبى الحسين الخياط (ت ٣٩٠ هـ) فأثار حفيظة البعض، ونعتهم بقولهم بقدم العالم، وهم من هذه التهمة براء، فالمعتزلة ذهبوا بالتنزيه الإلهى إلى غايته، مخافة الوقوع فى هذا المحظور. وإذا كانوا انزلقوا وقالوا بذلك فلماذا لم يكفرهم الغزالى كما كفر الفلاسفة فى هذه المسألة؟ الذى قصده المعتزلة هو تقسيم الحادث المعلوم إلى موجود ومعدوم، وهذا الموجود ينتهى إلى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد الذى تفسر به فكرة الخلق من العدم. ذهب العلاف إلى أزلية العلم الإلهى وأنه عين الذات وغير زائد عنها، ثم جاء أبو يعقوب الشحام (ت٢٢٣ هـ) تلميذ العلاف يستكمل ما بدأه استاذه من إقرار أزلية العلم الإلهى وإثبات معلوماته على أنها حقائق قبل تحققها فى عالم الأعيان. ثم ذهب الخياط بالمشكلة إلى غايتها فأقر بأن الجسم جسم وأن السواد سواد وأن البياض بياض قبل وجودهم فى عالم الأعيان، لكن الجبائى (ت ٣٠٣هـ) نقضه فى ذلك وقال: إن قوله بذلك يؤدى إلى القول بقدم الأجسام، وهذا يدل على أن أبا على الجبائى غير موافق على هذه الفكرة[١].

ويرى الإسفرائينى (ت ٤٧١ هـ) أن المعتزلة اتفقوا جميعهم -غير الصالحى- على أن المعدوم شئ، حتى قالوا إن قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والسواد سواد، والبياض بياض، ويقولون: إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجد لم يزدّ فى صفاته شئ، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة فى العدم، وذكر الإسفرائينى أن فكرة المعدوم شئ هى تصريح بقدم العالم[٢].

ولا يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً، فقد أورد الإسفرائينى عن الكعبى، أن

---

[١] الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ١٥١. البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٦٩. الجوينى: الشامل فى الدين، ص ٣٤. الإيجى: المواقف، ص ٥٤.

[٢] الاسفرائينى: التبصير فى الدين، ص ١٨٤. البغدادى: الفرق بين الفرق، ص٦٩.

المعتزلة وإن قالوا فى المعدوم أنه شئ وجوهر وعرض وسواد وبياض، فإنهم لا يقولون إنه جسم، ولا يقولون إنه قابل للأعراض[1].

وأورد الجوينى أن النصيبى من معتزلة البصرة ذهب إلى أن المعدوم لاتثبت له صفة نفس بكونه جوهراً ولا ينعت بكونه عرضاً، ولا يثبت له شئ من أوصاف الأجناس غير أنه يسمى شيئاً إطلاقاً ولغة وإن لم يكن فى الحقيقة عيناً وذاتاً، وذهب الكعبى ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق فى أن المعدوم ليس بشئ وإنما هو نفى محض[2]. بل أنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة، وأن الأشياء كانت معدومة قبل الوجود، ثم استمدت وجودها عن الله، فالله 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[3].

والله عند المعتزلة هو وحده القديم، والعدم إذن ليس قديماً، إن خطأ المعتزلة إمعان العقل بتطرف فى تفسير العدم، الذى فسره الأشاعرة تفسيراً بسيطاً حينما قالوا: إن العدم هو لا شئ، وإن الله أوجد العالم حادثاً فى زمان مخلوقاً لا من مادة سابقة، هيولى أو عدم، أما القول بشيئية المعدوم أو العدم فإنه سيوقع حتماً فى قدم العدم وبالتالى فى قدم العالم،وهذا لم يقصده المعتزلة فقد أجمع المعتزلة على إنفراد الله بالقدم[4]. ولتفسير ذلك نذهب لتعريف الشئ فقد اختلف القدماء فى معنى الشئ وانتهوا إلى مذاهب منها:

١- الشئ هو ما يصلح أن يكون موضوعاً فى قضية أى المخبر عنه.

٢- الشئ هو الموجود والمعدوم منتف كقوله تعالى: {خلقتك من قبل ولم

---

[1] الأسفرايينى: التبصير فى الدين، ص ٨٤.

[2] الجوينى: الشامل، ص ٣٥.

[3] النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٤٢٥.

[4] المرجع السابق، جـ١، ص٤٢٦.

تك شيئا}[1]. وهو مذهب الأشاعرة

٣- الشئ هو المعلوم كقوله تعالى: {إن زلزلة الساعة شئ عظيم}[2]، وقوله تعالى: {ولاتقولن لشئ إنى فاعل ذلك غداً}[3] وهو موقف المعتزلة.

٤- الشئ حقيقة فى الوجود ومجاز فى المعدوم، وهو رأى أبى الحسين الخياط والبصريين[4].

يقول الشهرستانى: "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"[5].

وقال الخياط: معنى أن الله شئ؛ هو إثباته، وقال الجبائى: القول: شئ؛ سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شئ[6]. وقوله تعالى: {ليس كمثله شئ}[7] فهى 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 فى الماضى والحاضر ولكنه معلوم لله، فعلم الله الأزلى يتعلق به تفصيلاً مع كونه فى الحال معدوماً، فهل ذلك يعنى وجوداً على نحو ما ليوم القيامة، فيوم القيامة معدوم فى الماضى والحاضر، ولكنه معلوم لله فضلاً عن أن يوم

---

[1] سورة مريم، آية ٩.

[2] سورة الحج، آية ١.

[3] سورة الكهف، آية ٢٣.

[4] حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ص٤١٧، لفظ الشئ فى القرآن: قد ورد ٥٣٠ مرة منها ٢٠٢ مرة (شئ)، ٧٧ مرة (شيئاً)، مرة فى جمعة (أشياء)، ٣ مرات (أشياءهم).

[5] الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص١٥٢، التفتازانى: شرح العقيدة النسفية، تحقيق أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٨، ص١٠٩.

[6] الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص١٨٠.

[7] سورة الشورى، آية ١١.

القيـــامة يخبـــر عنه[1].

خلاصة القول إن العلم عند المعتزلة يتعلق بما فى الأذهان وما فى 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[2].

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[3].

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بما هو ذهنى وعينى معاً فقد أثبتوا المعلوم الذهنى 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[4].

وذهب الأشعرى ومن بعده الباقلانى إلى ان 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)[5].

هذه التقسيمات التى أثبتها الشهرستانى معبراً عن موقف المعتزلة

---

[1] أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٢٠٧.

[2] المرجع السابق، ص ٢٠٨.

[3] الإيجى: المواقف، ص٥٣.

[4] الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص٢١.

[5] الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٧٦، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٥١٣.

للمعدوم بنبنها الإيجى صراحة للوجود الذهنى مما يدل على أن ما سماه الأشاعرة معدوماً يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية، لذا يفهم ما نسبه الأسفرائينى للمعتزلة من أن الصفات كلها متحققة قبل الوجود؛ أنها متحققة أو بالأحرى متصورة فى الأذهان قبل تحققها فى الأعيان[1]. وقد ربط الشهرستانى فكرة شيئية المعدوم بفكرة الأحوال لدى أبى هاشم الجبائى وقد قال عنها أبو هاشم بأنها لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست موجودة فى الأعيان ولكنها ليست معدومة عدماً مطلقاً طالما أنها متصورة فى الأذهان. فالأحوال معانى معقولة وراء العبارات متصورة فى الأذهان مقدرة فى العقول ولها اعتبارات ثلاثة؛ اعتبار لها من ذاتها، واعتبار لها فى الأعيان، وأعتبار بالنسبة إلى الأذهان، ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة ظهر له الحق فى مسألة المعدوم هل هو شئ أم لا؟[2].

يتضح مما سبق أن لا متعلق إطلاقاً لمشكلة شيئية المعدوم بمبحث الوجود، بل أنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلةً لها على أى نحو من الأنحاء بقدم العالم؛ لذا يقول الشهرستانى: إن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعى كونها موجودة متحققة، وأن مالها بحسب ذواتها واجناسها وأنواعها فى الذهن من المقومات الذاتية التى 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؛ فهى إدراكات الحواس ذوات الأشياء بأعيانها[3].

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

---

[1] الإيجى: المواقف، ص٥٤.

[2] الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص١٣٤، ١٤٨.

[3] الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص١٦٣، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص٣١٢.

جوهراً أو عينا أو ذاتا ولا يخطر 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}[1]، 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 "شيئية" إذ الأشياء على ما هي عليه بعد الحدوث من ناحية علم الله بها بما في الأجسام والأعراض[2].

---

[1] سورة يس: ٨٢.

[2] أحمد صبحي: في علم الكلام، ص٣١٢، ٣١٦.

ثانياً: الأشاعرة

١- الإمام الأشعرى: مؤسس المذهب.

قال أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ. وهى عند الأشاعرة خاصة كانت بمثابة الأساس الذى هدموا به فكرة الإمكان عند المشائين، والمادة القديمة الأرسطية، وأراد الأشاعرة من بحثهم حول الوجود ما كان يريده كانط؛ وهو تقرير العلاقة بين المعرفة وبين الشئ ذاته. بيد أن الأشاعرة كانوا فى السير إلى تحقيق "الشئ فى ذاته" أدق من كانط، ولم ينج من نقدهم إلا مقولتان من مقولات أرسطو هما الجوهر والكيف، أما المقولات الأخرى كالكم والمكان والزمان وغيرهما فهى اعتبارات توجد فى الذهن وليست أشياء توجد فى الخارج[٢٠].

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

وهذا هو السبب الأساسى الذى جعل الأشعرى ومن بعده الأشاعرة؛ يعتنقون مذهب الجزء الذى لا يتجزأ بجانب أنهم حاولوا معارضة فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذى يحرك ولا يتحرك، والمادة القديمة المتحركة، وقد وضعوا فى هذا المذهب الذرى أساساً دينياً هاماً هو أن الله ازلى قديم[٢١].

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

ولابد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث هو الله، الذى يخلق

---

[٢٠] جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص١٧٩.

[٢١] السيار: بداية الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص١٧٦.

هذه الأجزاء ثم تفنى فيعيد خلقها، ووجودها فى كل الأحوال والأزمنة يستند على التدخل الإلهى، 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 هى التى تظهر لنا الكون واحداً في امتداده، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر وغليان دائم، الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبداً، طاقة لا نهائية تتناول الموجودات إيجاداً وإفناءً وإنتشاراً وتدميراً، تفعل كل ممكن وكل متخيل فى العقل. والأشاعرة لا يؤمنون بوجود الكلى فى الخارج. فالعرض جزئى يوجد فيعدم، ولا محل للقول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات فى الخارج. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل علي الحقيقة، ويؤدى إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً، ثم ما يستتبع ذلك من تعدى فعل الأشياء بعضها علي بعض[1].

وقد أعلن الإمام الأشعرى ومن بعده الأشاعرة متقدمين ومتأخرين مبدأ أن العَرَضَ لا يبقى زمانين ولا ينتقل العَرَضَ من محل إلى محل، فالانتقال للجوهر، ولا يجوز قيام العَرَضَ بالعَرَضَ؛ لأن العَرَضَ ليس بمتحيز.فلا يجوز قيام عرض أى صفة أخرى به[2]، وقد أنكر الغلاف ذلك، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين. وذلك حتى ينفذ فكرة الاستطاعة المعتزلية[3].

---

[1] انظر: نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام، ص ٤٧٧.

[2] الإيجى: المواقف: ص ١٠٠.

[3] الأشعرى: مقالات الإسلاميين،جـ٢،ص٤٦، الإيجى: المواقف، ص ١٠١.

دليل الأشعرى على حدوث العالم:

يدلل الأشعرى على إثبات حدوث العالم وأن البارى أحدثه وأبدعه عن طريق نفيه لقدم الجواهر وإثبات حدوثها، ويعبر الشهرستانى عن رأى الأشعرى 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، وهى بذواتها لا تجتمع ولاتفترق لأن حكم الذات لا يتبدل وهى تبدلت.

فإذن لابد من جامع فارق، فيترتب علي هذه الأصول أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث[1].

ويقول الأشعرى فى 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 أيضا حادثة.

إذن فالأجسام وهى مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة ومخلوقة.

ومن ثم فإن العالم مخلوق محدث[2].

ويستند الأشعرى على الكتاب والسنة فى القول بوجوب التناهى، والبداية فى الأشياء كالحركة والزمان والعلة والمعلولات وإنقسام الجسم إلى نهاية لا إنقسام بعدها. أى بطلان قول من ذهب إلى أنه "ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية" وهو النظام، وهذا ظاهر في قوله تعالى:

---

[1] الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص١٦.

[2] الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ١١، أو ربانا: تاريخ الفكر الفلسفى، ص ٢٩٥.

{وكل شئ أحصيناه فى إمام مبين}[1]، وهو يرى كما رأى العلاف من قبل أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية فى عددها[2].

٢ – الباقلاني :

أبو بكر الباقلانى (ت ٤٠٣) تلميذ الأشعرى، يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة فقد صاغ مذهب الأشاعرة فى صورة مذهب ذرى، فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها "أجزاء لا تتجزأ"خلقت من العدم[3].

ويقسم الباقلانى 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 الذى يقبل الأعراض، والعرض هو مالا يصح بقاؤه. إذن ما يميز بين الجواهر والأعراض هو مدة البقاء، لذلك يقول الباقلانى:

"والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام، وتبطل فى ثانى حال وجودها"، وقد استند الباقلانى إلى أدلة سمعية في إثبات الأعراض كقوله تعالى: {تريدون عَرَضَ الدنيا والله يريد الآخرة}[4]. ويرى الباقلانى أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات أو بقول أعم أنواع التغير المختلفة كالنمو أو النقصان أو تغير 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

---

[1] سورة يس، آية ١٢.

[2] جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٦٥.

[3] أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٢٩٥.

[4] سورة الأنفال، آية ٦٧.

الأعراض الحادثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث، ومالم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً. ويستخلص الباقلانى من ذلك أنه لابد من هذا العالم المحدث المصوّر من محدث مصوّر هو الصانع[1].

بذلك يهدف الباقلانى إلى إثبات حدوث الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض وأنها تحتاج إلى محدث لها هو الله.

دليل حدوث الموجودات في العالمين العلوى والسفلى:

إن الأعراض حادثة طارئة إذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام لا تنفك عن الأعراض أى الحوادث إذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، وما لا ينفل عن الحوادث فهو حادث، فالعالم بأسره محدث[2].

دليل الباقلانى علي إثبات الجوهر الفرد:

إنه لو كان إنقسام الجسم لا نهاية له، لكان لا نهاية لما فى الفيل ولما فى 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 الجوينى (ت٤٧٨ هـ) تلميذ الباقلانى[3].

يحلل الباقلانى تقسيمات الموجودات المحدثة، فيقول: الجوهر هو الذى له حيز، فهو الذى يكون فى مكان. والعرض هو ما يعرض فى 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 التنافى 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

---

[1] الباقلانى: التمهيد، ص١٧، ٤١ – ٤٣، عبد الفتاح زواد: الأحسن (إنجليزية) ص ١٤٨ – ١٥٠.

[2] الباقلانى: التمهيد، ص ٤٤ أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص٥١٩.

[3] الباقلانى: التمهيد، ص٤٤.

المحدثات ولا يسبقها كان محدثاً مثلها، مما يدل على أن لها محدثاً وخالقاً هو الله تعالى[1].

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

ويذهب الباقلانى إلى أهم نظرية فى الفلسفة الطبيعية وأعنى بها إنكار التلازم الضرورى بين العلة والمعلول وإرجاع هذا التلازم إلى العادة.

ويرى الباقلانى ان العقل يحمل على هذه الجواهر كيفيات ليست فى طبائعها وإنما هى من العقل فقط. أى 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 هى آنات منفصلة، والله هو الذى يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذى يفعل فعلاً مباشراً فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التى تطرأ عليها وليس ثمة علل ثانوية؛ لأنه لا توجد قوانين للطبيعة. فمثلاً النار لا تحدث الاحراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب، ففعل الإحراق أثر مباشر له تعالى، وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهى، وعلى هذا فإننا نجد الأشاعرة وقد حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية فى الطبيعة الذى قامت على أساسه حركة الاعتزال، أى أنهم أنكروا مبدأ العلية[2].

---

[1] الباقلاني: التمهيد، ص ٤٥، جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٦٥.

[2] أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٣١٧، الباقلاني: التمهيد، ص ٥٤ ، ٥٦.

٣ – الإمام الغزالى: حجة الإسلام:

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

وقسم الغزالى الوجود إلى: جسم وعَرَض وجوهر فرد. ثم حاول تصنيف المخلوقات جميعها من حيوان وإنسان وروح وجماد، بناءً على هذا التقسيم الثلاثى ليبين تمسكه بنظرية الجوهر الفرد. هذه النظرية التى كان لها علاقة وطيدة بنظرية السببية عند الأشاعرة، والتى كانت ناقضة للنظريات الطبيعية عند الفلاسفة فى أهم جوانبها وهو قانون العلية[١].

ويذهب الغزالى إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات ومحيط بكل المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء. وهو يقسم الموجودات إلى: قديم وحادث، والقديم هو الله، والحادث هو الموجودات التى أوجدها الله[٢].

وذهب الغزالى إلى أن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وُجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى 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 فى الوقت الذى حدث فيه. وإذا كان العالم يسبقه عدم فلا يدل ذلك على عجز عن الإحداث، ولا عن استحالة الحدوث، لأن ذلك يؤدى 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 فى ذات الله. لأن تقدير حدوث فى

---

[١] الغزالى: روضة الطالبين، دار النهضة، بيروت، ص ٦٥، وانظر الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٢٦١ و ٢٥٧.

[٢] عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة الشرق، ص٢٢٦.

القديم محال. فلا تجدد لإرادة الله ولا تغيير فى 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[1]. وأضاف الغزالى ليس فى الوجود إلا الله ذاته وكل شئ هالك إلا وجهه الكريم. وهذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق.

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

والمدرسة المشائية تستخدم لفظ الملكوت للدلالة على عالم النفس، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل[2].

مذهب الجوهر الفرد عند الغزالى:

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

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

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

وقد ثبت فى العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص

---

[1] العراقى: تهافت الفلاسفة، ص ٦-٨، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٦١٤، ٦١٥.

[2] أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٤٩٨، ٤٩٩.

الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر، ثم علم أن العرض لابد له من محل، كما لابد للجوهر من حيز ويمكن تخيل ذلك. وكل ذلك يؤكد أن العالم لا يخلو عن الحوادث ولذلك فهو حادث[1].

وقد أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث، مع إنكارهم لحدوث العالم. أما الغزالى 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 بقاؤها. كما أن العرض ليس فى جهة بنفسه، بل بتبعيته للجوهر، فلا جرمّ أى جوهر مقدر بالتبعية، فإننا نعلم أنه لا توجد عشر أعراض إلا فى عشرة جواهر، ولا يتصور أن يكون فى عشرين، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر وهذا يؤكد متابعة الغزالى للمتكلمين الأشاعرة بأن الجوهر والعرض متلازمان ولا ينفصل الواحد منها عن الآخر[2].

ويؤكد الغزالى على أن كل ما سوى الله حادث، اخترعه الله بقدرته بعد العدم أختراعاً، أو أنشأه إنشاءً بعد أن لم يكن شيئاً، إذ كان فى الأزل موجوداً وحده، ولم يكن معه غيره، فأحدث الخلق بعد ذلك إظهاراً لقدرته وتحقيقاً لما سبق من إرادته، ولما حق فى الأزل من كلمته، لا إفتقاره إليه، فلله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان[3].

وهذا يعتبر نقداً هادماً لموقف الفلاســفة المشائين الذين أوجبوا على الله إيجاد العالم ضرورة وحتماً لا حرية ولا اختيار فى الإيجاد بالفيــض أو الصدور.

لذلك كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الجوهر الفرد أثره الكبير فى دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العَلى ومعقولية

---

[1] الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٩، ٣٣، ٣٤.

[2] الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٣٥، ٤١، ٤٦.

[3] جلال شرف: الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، ص ٩٤، ٩٥.

الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء، تلك الآراء التى يسلم بها المعتزلة، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلّية الذاتية بين الأشياء، وذهبوا إلى أن الظواهر التى تحدث إنما هى مناسبات للفعل الإلهى. فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة، فمثلاً لا يرجع إحراق النار للخشب إلى طبيعة نارية فى النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة فى 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 الطبيعى مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهى[1].

فالأشاعرة أنكروا الضرورة فى العلّية لأن أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون، بل يجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب، فأنكروا أن تكون العلة مؤثرة بذاتها أى موجبة بذاتها[2].

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

---

[1] أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى،ص ٥٥.

[2] البدار: بناة الفكر الفلسفى فى الإسلام،جـ١، ص١٨٢.

فكرة العليَّة

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

معنى هذا أن نفى القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون، لاستطاع ذلك، وبدّل العادة وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر، وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هى إلا خرق للعادة. أى أن الله هو خالق الطبيعة، وواضع نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها، ويوجد الأسباب من غير مسبباتها الطبيعية[1].

وتتضح هذه الفكرة بجلاءٍ من خلال تناولنا لرأى نصير الأشاعرة الباقلانى، ولفكر حجة الإسلام الإمام الغزالى.

١ – موقف الباقلانى من العليّة:

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

---

[1] محمد عاطف العراقى: مذاهب الفلسفة والكلامية ص ٧٥ – ٧٦.

الإسكار، فأن الباقلانى يمهد لنظرية جريان العادة ونقض مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستنداً إلى أن الأجسام كلها لا تتفاوت فى طبعاها الذاتية لأنها كلها جنس واحد فلو كان الإحراق والإسكار والتبريد والشبّع 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 جانسه موجباً لمثل حكمه وتأثيره. فلو وجب الشبع عند تناول الطعام، لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب، وأن يحدث الرى عند شرب الخل وسائر المائعات لأنها من جنس الطعام[1].

بذلك ينقض الباقلانى 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 الباقلانى ينكر هذه الخصائص وأنكر أن تكون الطبائع أعراضاً لأنها غير مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر في إسكاره[2].

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 والسقى؛ 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،

---

[1] الباقلانى: التمهيد، ص٥٦، ٥٧ ، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص٢١٦.

[2] الباقلانى: التمهيد، ص١٨، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص٢١٦.

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

ومن ثمّ فقد فسد القول إن تكون الطبائع موجبة لهذه الأمور وفقاً لمبدأ السببية أو لمذهب التولد[1].

ويضيف الباقلانى إن ما هو مشاهد فى الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً، وإنما هو يجرى مجرى العادة بمعنى وجود الشئ وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذى يتكرر على وجه واحد، فالله 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 الشراب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة وإنما هو فى مستقر العادة[2].

هكذا انتقد الباقلانى فكرة الضرورة أو الطبع ليجعل القدرة الإلهية هى الفاعلة على الحقيقة، وبذلك تستوى المعجزات مع قوانين الطبيعة فى إندراجهما تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب. لتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلهية التى لا تتقيد بشئ، والتى تتناول كل شئ، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورة حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلا؛ ولكن لما كان شئ ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات

---

[1] الباقلانى: التمهيد، ص٥٧، ٥٨؛ أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٥٦١، عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٦٨.

[2] أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٥٢٣.

جائزة، لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة، فالأشاعرة لم ينكروا السببية وإنما أنكروا الضرورة فى العلاقة بين العلة والمعلول.

وجاءت أقوال الباقلانى فى جريان العادة تفسيراً يعلق الظواهر الطبيعية جميعاً بقدرة الله، وتتخذ فكرة جريان العادة ونقض الضرورة فى العلة صورة أكثر أكتمالاً لدى الإمام الغزالى فلا تصبح لمجرد الرد على أصحاب الطبائع وإنما للرد على الفلاسفة الطبيعيين[1].

---

(1) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٤٩٤، ٥٢٥.

٢ – موقف الغزالى من العلّية:

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

إن الاقتران بين شيئين لا يقتضى عليّه 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 علي التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة وغير ذلك[٢]. ويدلل الغزالى على ذلك بأدلة منطقية وتجريبية.

{١} الدليل المنطقى:

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

---

(١) أحمد صبحى، فى علم الكلام، ص ٦٣٤.

(٢) عمر شريف، فلاسفة، ص ١٣٩.

تقع ويجوز أنها لا تقع، فإن وقعت واطردت فى الوقوع فلا يجوز أن يرسخ فى أذهاننا أنها انتقلت من حكم الممكن إلى الواجب الضرورى.

هكذا رد الغزالى الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب[1].

ويقول الغزالى: "فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضروريا عندنا، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها معاً لا لكونه ضرورياً فى نفسه، وقد أنكر الفلاسفة إمكان ذلك وأدعوا استحالته"[2]. وإذا كان الغزالى قد نقد آراء الفلاسفة وأصحاب الطبائع والمعتزلة الذين يعتقدون بالتلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات، فأنه قد أهتم بالرد على المعتزلة فيما يتعلق بقولهم بفكرة التوليد[3].

{١} الدليل التجريبى:

اقتران المسببات بالأسباب واطراد هذا الاقتران لزم عنه أن رسخت فى أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا انفصال عنه، فهذه العادة مكتسبة. فالمشاهد فى التجربة هو حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، وحصول الاحتراق يتم عند التقاء النار وليس بالنار، فالموجود عند الشئ لا يدل على انه موجود به، وبالتالى ليس من الضرورى الربط بين الأسباب والمسببات[4]. لذا ينكر الغزالى التلازم الضرورى بين العلة والمعلول، ويرجع هذا التلازم إلى العادة، وبذلك تصبح معجزات الأنبياء خرقاً لقوانين ضرورية حتمية فى الطبيعة، وإنما تتسق مع الإمكان الذى

---

[1] الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٩، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٦٣٤، عاطف العراقى: الجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٢٥، ١٢٦.

[2] الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٠.

[3] عاطف العراقى: الجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٧٩.

[4] الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٠، ٢٤١، أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٦٣٦، عاطف العراقى: الجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٢٧.

يسمح به إلغاء الضرورة والقول بالعادة[1].

بذلك جعل الغزالى سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله. فالطبيعة لاعمل لها أصلاً بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة، ويقول الغزالى: فلتعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هى مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشئ منها بذاته عن ذاته. ويؤكد الغزالى فى 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 فى العلم.

فالغزالى يرجع إذن إلى آراء الأشاعرة الذين يرجعون كل شئ إلى الإرادة الإلهية فهى وحدها القادرة على فعل كل شئ، وهى القادرة على نفى خصائص وأفعال أى شئ من الأشياء المادية الموجودة فى الكون[2].

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، فالله سبحانه مالك السماوات والأرض يحيى ويميت وهو على كل شئ قدير، وله الأمر من قبل ومن بعد.

---

[1] أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص٥٢٤، عاطف العراقى: تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٢٣.

[2] عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٢٣، ١٢٤.

نتائج البحث:

١ – الوجود أمر بديهي لا ينكر، ينقسم إلي جانبين :

١) ميتافزيقي : ينتناول الألوهية . ٢) فيزيقي : يتناول العالم الطبيعي.

والمعلوم ينقسم إلي : موجود ، ومعدوم : والمعدوم : معلوم بمعني انتفاءه معلوم. والموجود ينقسم الي : قديم هو الله ، وحادث يتكون من : جسم وجوهر و عرض .

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

أما تصور الأشاعرة للذات الإلهية، فهم يعظمون الله وينطلقون من الآية القرآنية: " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير"، فيثبتون لله تعالي 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 – وَجَدَ 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 الأولي 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 إلي غاية ونهاية، هذه الاجزاء 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- أنكرنظرية الجزء : النظام وابن حزم وبن سينا وابن رشد، والفلاسفة المشائين علي العموم ينفون وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وأن تكون الأجسام والأشياء مكونة منه، وقال النظام : "لاجزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ولاغاية له من التجزؤ، ولكي يعلل 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 شيئية المعدوم، والتي بسببها نعت المعتزلة بتهمة القول بقدم العالم، وهم لا يقصدون ذلك أبداً ، والمقصود بشيئية المعدوم؛ أن الله عالم بالمحدثات قبل خلقها، وأن هذه المحدثات معدومة من الناحية الوجودية لكنها حقائق بالنسبة للعلم الإلهي. إذن شيئية المعدوم هي بالأحري شيئية المعلوم في الذهن والتصورات.

٧ – ليس حال العدم عند المتكلمين، كحال الإمكان والقوة عند الفلاسفة، القوة إمكان وجود سيخرج إلي الفعل، أما العدم فهو لاشئ أي لا وجود، والعدم عند الفلاسفة وجود بالقوة وهو شيئـا 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 تعالي: "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 مالم يكن أصبح كائناً أو موجوداً، وهذا هو المعني 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 شئ ، والشئ ليس بالضرورة أن يكون في الواقع كقوله تعالي : "ليس كمثله شئ" فالله سبحانه شيئاً ولكنه ليس كالأشياء، أي أن الشئ في التصور والذهن، وليس في الوجود العيني.

١٠ – مذهب المعتزلة في العلية أو بالأحري 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 الطبائع الذين يجعلون للأجسام أفعالاً تصدر عنها لطبع ذاتي فيها، بينما لا يكون الفعل إلا عن حي عالم قادر، فالله تعالي 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 ، ط٢ ، 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): الإ بأنه 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 المتنبي، القاهرة.

٩- الباقلاني (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، جـ 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 (مصطفي محمد، دكتور) : منهج علماء الحديث والسنه، 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 الروندي ، 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 العالميةالقاهرة

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 ، ط٢ ، ١٩٧٦ .

٢٤- عبد الجبار (القاضي المعتزلي) : شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ، القاهرة، ١٩٦٥

٢٥- عبد المعطي (علي، دكتور) : ليبنتز ، 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 مصطفي أبو العلا، مكتبة الجندي ، القاهرة.

٣١- فؤاد (عبد الفتاح أحمد ، دكتور): الأصول الإيمانية ، لدي الفرق الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، ١٩٩٠ .

٣٢- محمد عبده (الإمام) : التوحيد، دار الشعب ، القاهرة.

٣٣-مدكور (إبراهيم بيومي ، دكتور) : في الفلسفة الأسلامية، دار المعارف، ١٩٧٦، حـ 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 فى الإسلام، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٧٧ ، جـ ١.

٣٧- هويدي (يحيي، دكتور) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للتوزيع ، القاهرة ط ٣ ، ٢٠٠٢.

٣٨-يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النضة المصرية ، طـ ٥ ، ١٩٦٦.