

الفصل الثاني
مشكلة خلق العالم
عند
المعتزلة والأشاعرة

(١) تهيئة :

قسّم المعتزلة الموجودات قسمة ثلاثية: قديم، ومعدوم، ومحدث، بينما قسمهما الأشاعرة قسمة ثنائية: قديم، ومحدث، والمعدوم عند المعتزلة هو ماله حظ من الوجود، وأن الله تعالى خلق الأشياء لا من لا شيء، وإنما من شيء هو المعدوم، وهو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجد، فليس الخلق ما كان بعد أن لم يكن، وإنما ما كان بعد أن كان، أي انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية^(١).

ومن هذا نشأ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم الشيء، هل هو الموجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، أم هو المعلوم كما ذهب المعتزلة، ويشير الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) إلى هذا الخلاف بقوله:

« والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والشيء والشيئية والذات والعين، بينما يذهب المعتزلة إلى أن الوجود والشيء لا يترادفان على معنى واحد، فالشئ أعم من الوجود»^(٢).

« فالأشاعرة جعلوا الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات، بينما الثبوت عند المعتزلة أعم من الوجود العيني.

ويؤكد هذا الإختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشيء تفرقة الأشعرية (ت ٣٢٤ هـ)^(٣)، بين: الأشاعرة الذين لا يثبتون الحمل إلا ما هو موجود وجوداً عينياً في الخارج، والمعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معاً.

معنى ذلك أن «الشيء» لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن «المعدوم» عندهم يعني «اللاموجودات»، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود أي أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو في الحال «معدوم».

وقد أدى هذا الخلاف حول مفهوم الشيء إلى اختلاف المعتزلة والأشاعرة حول

(١) الدكتور يحيى هويدى: «محاضرات في الفلسفة الإسلامية» مكتبة النهضة، ١٩٦٦م، ص ٩٩ - ١٠٢.

(٢) الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام»، ص ١٥٢.

(٣) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ١، ج ٢، ص ١٨٠ - ١٨١.

مشكلة "خلق العالم"، فبينما مالت المعتزلة إلى القول "بالقدم" على أساس أن "المعدومات" قديمة وآزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لانهاية لها، وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي، وعلى هذا "فالحلق"، عندهم هو منح الوجود للمعدومات"، أى إنتقال الموجود من "الشيئية" إلى "الجسمية".

نقول بينما ذهبت المعتزلة إلى القول "بالقدم" ذهب "الأشاعرة" إلى القول "بالحدوث"، على أساس أن الموجود فقط هو الشئ وليس المعدوم، فما هو كائن شئ، وما ليس بكائن ليس بشئ، فالشئ يكون بعدم أن كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجود كل شئ من لا شئ.

وهذا الفصل تفصيل لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة حول "مشكلة خلق العالم".

(٢) شينية "المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة،

ذهبت المعتزلة إلى أن "المعدوم" شئ ثابت، وهم يقصدون المعدوم الممكن، إذ أنهم قد ذهبوا إلى تقرير ثبوته تمييزاً له عن المستحيل الممتنع.

يقول ابن حزم: «وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال وأنها لانهاية لها» (١).

ويقول الشهرستاني موضعاً رأى المعتزلة فى أن المعدوم شئ:

«... والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن «المعدوم» شئ وذات وعين. وأثبت له خصائص المعلقات فى الوجود قبل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً. وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة. وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق اسم الشيئية، ومنهم من أمتنع عن هذا الإطلاق أيضاً مثل أبى الهذيل العلاف وأبى الحسن البصرى، ومنهم من قال إن «الشئ» هو القديم، وأما الحادث فيسمى شيئاً بالإنجاز والتوسع» (٢).

(١) ابن حزم: «الفصل ٥»، ج٤، ص ١٥٣.

(٢) الشهرستاني: «نهاية الإقدام»، ص ١٥١.

ويذكر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) رأيهم مشيراً إلى أنهم قد قرروا:

«أنَّ المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأنَّ تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة، وانفقوا على أنَّ الذوات متباينة بأشخاصها، وانفقوا على أنَّ الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عددٌ غير متناه» (١)

فنحن واجدون في هذه النصوص أنَّ «المعدوم» عند المعتزلة شيء، أي أنَّ المعقول الذي لم يتحقق وجوده بعد شيء، له وجودٌ في عالم آخر غير العالم الخارجي، وأنَّ المعدومات قديمة وأزلية لم تنزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها. وأنَّ صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي. وأنَّ «المعدوم» ذات وحقيقة ماهية لا يخلق الله ذاته، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات. الخلق إذاً في مذهب المعتزلة هو منح الوجود للمعدومات (٢).

وقول المعتزلة «بشيئية المعدوم» يأتي من أنهم فرقوا بين الماهية والوجود، أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج، ويمكن ألا تتحقق وبين الشيء من حيث وجوده في العالم الخارجي.

وأيضاً أنهم كانوا حريصين على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة، وماهية الله تعالى، وعلى أساس أنَّ ماهيات الممكنات أمور في قوتها أن توجد وألا توجد، فإذا وجدت بفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل - وهو الله تعالى - وهذا هو معنى قولهم أن الممكن وجوده غير ماهيته. أما الله تعالى .

واجب الوجود، فوجوده عين ماهيته، ولذا لا يحتاج إلى فاعل بوجوده (٣):

(١) الرازي: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»، مراجعة طه عبدالرؤف سعد، ص ٨٢.

(٢) راجع الدكتور أبو العلا عفيفي: «الأعيان الثلاثة» في مذهب ابن عربي، و«المعدومات» في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكري في الذكرى للتوبة الثامنة ليلاد ابن عربي، دار الكتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٢ وما بعدها.

(٣) يرى ريتشارد فرانك أنه لا يمكن النظر إلى المعدوم على أنه موجود بالقوة، لأنَّ للموجود بالقوة إستعداداً ذاتياً مناجل أن يخرج إلى الفعل، ولأنَّ الوجود بالقوة يستوي مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معاً بمبحث الوجود، ولكننا هنا نلزمه مجالين متباينين: معدومات أو تصورات في الأذهان تتعلق بالملم وبمبحث المعرفة، وموجودات أو أعيان تتعلق بالإيجاد أو بمبحث الوجود.

Frank, Richard: The Metaphysics of created being according to Abu-L-Hudhayl Al- Allaf, p. 46-49.

ويذكر الشهرستاني أن المعتزلة أخذوا فكرة «شيئية المعدوم» عن الفلاسفة،
يقول:

«أنهم - أي المعتزلة - سمعوا كلاماً من الفلاسفة، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته
مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولي مذهبهم فيها
فكسوه مسألة المعدوم»^(١)

وقد أتفق بعض الباحثين المحدثين مع هذا الرأي، وقالوا أن المعتزلة قد تأثروا بهيولي
أرسطو ومثل أفلاطون حيث أثبتوا المعدوم شيئاً^(٢)

وتجدر الإشارة إلى أن آراء المعتزلة في «المعدومات»، كان لها صدى في نظرية ابن
عربي الصوفي (ت ٦٣٨ هـ) في «الأعيان الثابتة». ويقصد ابن عربي «بالأعيان»
الحقائق والذوات أو الماهيات، ويقصد «بالثبوت» الوجود العقلي أو الذهني، كوجود
ماهية الإنسان، أو ماهية المثلث في الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصد به
التحقق في الخارج، في الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث في العالم
الخارجي.

ومعنى هذا أن ابن عربي حين يتكلم عن «الأعيان الثابتة»، إنما يعترف بوجود عالم
معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجي
المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات^(٣). فيرى ابن عربي أن مخلوقات التي
تُطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي وجود سابق على
وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه، صور أو أحوال في العقل الإلهي وفي الذات
الإلهية، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة: المعدومة في الوجود الخارجي، اسم
«الأعيان الثابتة».

وعلى هذا فليس «للأعيان الثابتة» وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما
لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا. هي حقائق ثابتة، ولكنها معقولة، هي

(١) الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام»، ص ١٥٩.

(٢) الدكتور البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ١٣٢. الدكتور يحيى هويدي، «دراسات في علم الكلام والفلسفة
الإسلامية»، ص ١٤٧ - ١٦٠، الدكتور زهدى جار الله، المعتزلة، ص ٥٨ - ٥٩.

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفي: «الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة»، ص ٢٠٩.

مقتضيات الأسماء الإلهية التي تتعين بها الذات في صور أعيان الممكنات، وليس في الوجود سوى الله سبحانه، أى ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. يقول ابن عربي (١) :-

« . . . وهنا حارت الأبواب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات الحسية، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أو حكمها تعلقاً ظهورياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئي في المرآة - وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً في مرآة وجود الحق، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من العدم؛ فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها، فيقال قد أستفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه، والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غير أنها في الحكمين معدومة العين، ثابتة في حضرة الثبوت. وليس هذا الحكم إلا لأهل هذا الطريق (أى الصوفية). وأما غيرهم فإنهم على قسمين: طائفة تقول لا عين للممكن في حال العدم، وإنما تكون له عين إذا أوجده الحق - وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وطائفة تقول إن لها (الممكنات) أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم يكن، وما لا يمكن وجوده (في الخارج) كالمحال فلا عين ثابتة له، وهم المعتزلة. »

وابن عربي في هذا النص يرى أن الأشاعرة ينكرون أن للممكنات أعياناً في حال عدمها، وإنما تكون عيناً عندما يوجدها الله تعالى، بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات في العالم المعقول. أما المعتزلة فيقول إن للممكنات أعياناً قبل حدوثها، وأنها هي التي توجد (أى تتحقق في العالم الخارجي) بعد أن لم تكن.

وقد أدى حديث المعتزلة عن «شيئية المعدوم» ببعض الباحثين إلى الإعتقاد أنهم - أى المعتزلة - أميل إلى القول «بقدم العالم»، فمن القدامى نذكر عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) يقول:

« قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشيء من لا شيء، وقالت المعتزلة: إنه خلق الشيء

(١) ابن عربي: «الفتوحات المكية»، دار صادر، بيروت، ج٤، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

من شئ، فاضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدي إليه، ثم يعلق على ذلك بقوله: كأنهم أضمروا قدم العالم، ولم يجسروا على إظهاره، فقالوا بما يؤدي إليه» (١).

وكذلك ذكر الإسفرايينى (ت ٤٧١ هـ): «أن قولهم بأن المعدوم شئ، تصريح منهم بقدم العالم» (٢).

ومن الباحثين المحدثين، يقول ماكدونالد: «ان الشئ سواء فى حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية، وأن الله بخلقه له لا يضيف إلا صفة واحدة له هى صفة الإيجاد فينتقل من معدوم إلى موجود، وفى هذا اقتراب من القول بقدم المادة» (٣).

وإلى نفس المعنى ذهب كل من زهدى جار الله (٤) والدكتور البير نصرى.

نادر (٥) والدكتور يحيى هويدى (٦) على أساس أن أثر الفاعل عز وعلما - عند المعتزلة - ليس سوى المرور بالمعدوم الممكن من إمكان الوجود إلى الوجود، دون أن يعنى ذلك أن الفاعل يمنح الموجودات ماهيتها.

ولكن الدكتور أحمد محمود صبحى (٧) له رأى آخر حول هذا الموضوع يلخصه فى قوله:

«إنه لا متعلق إطلاقاً لمشكلة «شيئية المعدوم» بمبحث الوجود بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أى نحو من الأنحاء بقدم العالم، وأن المعتزلة قد فرقوا تماماً بين إثبات الشيئية للمعدوم - أو بالأحرى للتصورات العقلية - وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هى لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، إذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً أو ذاتاً، ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق المحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من

(١) البغدادي: «أصول الدين»، ص ٧١.

(٢) الاسفرايينى: «التبصير فى الدين»، ص ٤٧.

(3) Macdonald: Development of Musim theology, New Yourk. 1903, p. 159.

(٤) زهدى جار الله: «المعتزلة»، منشورات النادى العربى، باقا ١٩٤٧، ص ٥٩ - ٦٠.

(٥) الدكتور البير نصرى نادر: «فلسفة المعتزلة» - أجزاء نشر دار الثقافة ١٩٥٠ الجزء الثانى.

(٦) الدكتور يحيى هويدى: «محاضرات فى الفلسفة الإسلامية»، النهضة، ١٩٦٦، ص ٩٩ - ١٠٢.

(٧) الدكتور أحمد محمود صبحى: «فى علم الكلام» مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص ٣١٢ - ٣١٤.

حيث وجوده إذ كان في نفسه ممكن الوجود . ويضيف قائلاً: إن الذي أدى بالمعتزلة إلى الخوض في مشكلة «شيئية المعدوم» قولهم بأزلية العلم الإلهي، أي أن الله تعالى عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها، معنى هذا أن المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية، ولكنها حقائق بالنسبة إلى علم الله . . وكان أخرى بالأشاعرة أن يسموها «معلومات» طالما أنها تتعلق بالعلم، لا «معدومات» لأن هذه تتعلق بالوجود، الأمر الذي أدى إلى تشنيع خصوم المعتزلة من الأشاعرة من جهة وإلى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى، ولا حرج على المعتزلة أن سموها هذه «المعلومات» قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددوا تعريف الشيء بأنه ما يخبر عنه، ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له .

(٢) حدوث العالم، عند الأشاعرة:

تنقسم الموجودات عند الأشاعرة إلى قسمين: قديم ومحدث، والأولى تطلق على الله عز وعلما، والثانية تطلق على العالم . فهم يقررون في حسم ووضوح أن الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المنفرد بسر مديته لا يشاركه أحد في أزليته، أما العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى، وهو - أي العالم - ممكن حادث، وهو أجسام مؤلفة من جواهر وأعراض، وهو كائن بعد أن لم يكن، أحدثه الله تعالى من عدم محض (١) .

والمتصفح للقرآن الكريم يرى أنه يقرر في وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله تعالى والعالم (٢)، وقد عبر الأشاعرة عن هذه الثنائية قائلين:

«ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته» (٣)، «وكل ما في الكون سوى الله جواهر»

(١) راجع، الجويني، «العقيدة النظامية»، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، ص ١٦، الإسفرابيني، «التبصير في الدين» تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثري، الأمدى: «غاية المرام»، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ص ٢٤٧، أبو البركات البغدادي، «التعريف في الحكمة» - ج ٢، ص ٢٨، الطوسي: «الذخيرة» تحقيق الدكتور رضا سعادة، ص ١٧٥، الجويني: «الشامل»، تحقيق الدكتور علي سامي النشار وآخرون، ص ١٣٩ .

(٢) الدكتور أبو الوفا التفتازاني، «الإنسان والكون في الإسلام»، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م، ص ٤٦ .

(٣) ابن حزم، «الفصل»، ج ٥، ص ٩٩ .

وأعراض»^(١) ، وقد أوجده الله تعالى على سبيل الإختراع والإبداع^(٢) ، وإحداث الشيء من لا شيء بمعنى إخراجه من العدم إلى الوجود^(٣) .

ونجد هذه المعانى واضحة عند الأشاعرة، فالباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) يذهب إلى القول بأن الموجودات على قسمين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، فيقول:

«القديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم يعنون به أنه الموجود قبل الحادث، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدث المؤقت الوجود، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفات ذاته، لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها، فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام، لافاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت والله يتعالى عن ذلك»^(٤) .

ثم يعرف الباقلاني^(٥) المحدث تعريفاً استفاده من مدلوله اللغوي، يقول:

«المحدث هو الموجود عن عدم، يدل على ذلك قولهم: حدث بفلان حادث من مرض، أو صداع، إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحادث به حدث الموت، وإحداث فلان في هذه العرضة بناء، أي فعل ما لم يكن من قبل»^(٦) .

ويبين الباقلاني المراد بلفظ «العالم» وهو كل ما سوى الله تعالى من أجسام وجواهر وأعراض. ويقرر:

«جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسَيْن، أعنى الجواهر والأعراض»^(٧) .

(١) نفس المرجع، ج٣، ص ٩٠ - ٩١، ج٥، ص ٤٩ .

(٢) الإبداع في اللغة: إحداث شيء على غير مثال ابن. وله في الإصطلاح عدة معان: الأول: تاسيس الشيء على الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفني، والإبداع العلمي، والثاني: إيجاد الشيء من لا شيء. كإبداع الباري سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما هو إخراج من العدم إلى الوجود. (جميل صديبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٣١، ٣٢، ٤٢، ٥٤١) ومفهوم الإبداع عند الفلاسفة هو الإيجاد (غير المسبوق بعدم، ويقابله الصنع الذي هو إيجاد مسبوق بعدم، (الفتاوى، كشف اصطلاحات الفنون، ج١، ص ١٩٣).

(٣) ابن حزم، «الفصل» ج٣، ص ٦٤ .

(٤) نفس المرجع، ص ٢٢ .

(٥) نفس المرجع، ونفس الصفحة .

وهذا ما ذهب إليه الجويني (ت ٤٢٨ هـ)، يقول :

«الجسم فى اصطلاح الموحدين المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحد مؤتلف مع الثانى» (١).

وينتهى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى أن العالم بجملته كان ممكناً ثم أصبح «واجب الوجود بغيره» الذى هو (هذا الغير) الذات الإلهية. لأن الشئ لا يمكن أن يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له فى وقت واحد من جهة واحدة، ولذلك فإن الله تعالى موجود، يقول الغزالى :

«إن الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لا يبد أن يتعلق بغيره وجوداً ودواماً. والعالم بأسره ممكن الوجود، فيتعلق بواجب الوجود» (٢).

ويرى الغزالى أن تعلق الكائنات بالله تعالى يختلف عن تعلق الكائنات بعضها ببعضها الآخر. فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة، بمعنى أن كل واحد منها يكون علة ومعلولاً. فالأب علة للأبن، لكن الابن أيضاً علة فى كون الأب أباً وهكذا. . . أما لله تعالى فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه. فهو سبحانه وتعالى فاعل لا منفعل، علة لا معلول، واجب بذاته، وليس واجباً بغيره، والله تعالى قبل أن يخلق العالم لم يكن ثم إلا هو سبحانه، بعبارة أخرى فإن الله تعالى واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد» (٣).

ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) إلى أن هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب البارى، وبين وجود العالم بإيجاد البارى، أما «وجود الشئ بإيجاد موجد» فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأما «وجوب الشئ بإيجاب الموجد» فخطأ، ذلك أن الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفة «الواجب بغيره» ممكناً بذاته «فكانهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض.

لقد استفاد العالم وجوده من المرجح، ولا يقال استفاد منه وجوبه، فإن الوجوب له أمر عارض، ومن ثم يمكن أن يقال :

(١) الجوينى : «الارشاد» ص ١٧ ، البغدادى : «أصول الدين» ، ص ٣١ ، وما بعدها .

(٢) ، (٣) الغزالى : «معارج القدس فى مدارج النفس» ، ص ١٤٢ وما بعدها .

« وَجُدَّ الْعَالَمُ بِإِيجَادٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ، فَعَرَضَ لَهُ الْوُجُوبُ، وَلَا يُقَالُ وَاجِبٌ بغيره
ممكن بذاته، ذلك أَنَّ الْوَاجِبَ وَالْمَمْتَنِعَ طَرَفَانِ، وَالْمَمْكِنُ بِوِاسِطَةِ بَيْنَهُمَا لَا هُوَ بِوَاجِبٍ
وَلَا بِمَمْتَنِعٍ، وَإِنَّمَا هُوَ جَائِزُ الْوُجُودِ وَجَائِزُ الْعَدَمِ، لَقَدْ انْحَرَفَ كَلَامُهُمْ - الْفَلَسَافَةُ -
بِقَوْلِهِمْ وَجِبَ وَجُودَ الْعَالَمِ بِإِيجَابِهِ » (١) .

فالقسمة العقلية تقتضى - فى رأى الشهرستانى - الحصر فى ثلاثة أقسام :

واجب وجائز ومستحيل، « فالواجب » هو ضرورى الوجود، « والمستحيل » هو
الضرورى العدم، « والجائز » ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه، فإذا كان العالمُ ممكن
الوجود بذاته، فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أن يكون العالمُ « واجب
الوجود » حتى لو اتصف أنه بغيره، لأنَّ الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود الذاتى .

وهكذا نجد أنَّ الوجود ينقسم عند الأشاعرة إلى ممكن وضرورى، وأنَّ الممكن لا بد
وأنَّ يكون له فاعل، وهو الله تعالى (واجب الوجود)، وأنَّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ
أنَّ يكون على مقابل ما هو عليه، والجائز محدث وله محدث، كائن بعد أن لم يكن
شيئاً ولا عيناً ولا جوهرأ، أحدثه الله تعالى من عدم محض .

وقد ذهب الأشاعرة إلى أنَّ كلَّ شئٍ موجود، وكلَّ موجود شئٍ، وما لا يوصف
بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً (٢) .

والقول « بأنَّ الموجود هو الشئ والشئ هو الموجود ». معناه أنه لا يمكن أن يسمى
شيئاً إلا الموجود، فالموجود فقط هو الشئ وليس المعدوم، فما هو كائن شئ، وما ليس
بكائن ليس بشئ، فالمعدوم ليس كائن، إذ العدم لدى الأشاعرة لا يمثل أية فكرة، ولا
يحوى أى وجود، فهو عدم حق بكل ما يمكن أن تحوى هذه الكلمة من نفى معنى
الوجود . فالشئ يكون بعد أن كان عدماً . والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شئ .

وعلى هذا فقد ساوى الأشاعرة بين قول (شئ) وبين الإثبات، وبين القول (ليس
بشئ) وبين النفى (٣) .

(١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام فى علم الكلام »، ص ٢١ وما بعدها .

(٢) الجوينى : « الشامل »، ص ١٢٤، الشهرستانى « نهاية الإقدام فى علم الكلام »، ص ١٥١، الإيجى : « المواقف »، ص
١٧ .

(٣) البيهقى : « الإنصاف »، ص ٢٦ .

ويُفرَّقُ الباقلائي (ت ٤٠٣ هـ) بين المعلوم، والشئ، ويذكر أن المعلوم يتعلق بالموجود والمعدوم، وأن الشئ مفهومه هو الموجود الكائن الثابت؛ ويستدل على ذلك بإستعمال أهل اللغة لفظ «شئ» فى الإثبات، ولفظ «ليس بشئ» فى النفى، فقول القائل: «ما أخذت من زيد شيئاً، ولا سمعت منه شيئاً، ولا رأيت شيئاً - نفى لمذكور، وقوله: أخذت شيئاً، وسمعت شيئاً، ورأيت شيئاً اثبات لمذكور» (١)

يفهم من ذلك أن الباقلائي استعمل لفظ الشئ فى مدلوله اللغوى، وهو أنه إثبات لأمر، وعلى هذا فإنَّ المعدوم «منتف» ليس بشئ فى رأيه (٢).

وفى رأينا أن التعريف الذى اختاره الأشاعرة للفظ «الشئ» أكثر توفيقاً مما ذهب إليه المعتزلة من أنه يساوى المعدوم. لأنَّ هذا الاختيار من جانب الأشاعرة قد إنتهى بهم إلى إثبات حقيقة كبرى وهى قدرة الصانع عز وعلو، فالله تعالى قادر وقدرته تنجلي فى أن يصنع الشئ من العدم، وهذه القدرة لا يصح أن تكون خافية، بل إن من صفة القدرة أن تؤثر فى مقدورها، وإثبات ذلك الأثر يكون بإثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود، فلو كان الشئ شيئاً فى العدم، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة، لما أمكن أن يكون للقدرة أثرٌ يصبح به هذا المعدوم موجوداً.

فالموجود عند الأشاعرة هو الموجود الحادث الذى يوجد من العدم، ولهذا الأمر أهميته إذ أن إثبات الوجود من العدم المحض هو أساس فكرة الحدوث لدى الأشاعرة، كما أنهم - الأشاعرة - يرون أن المعتزلة - بتعريفهم الشئ بالمعلوم، وليس الموجود -

(١) الباقلائي: التمهيد، ص ٤٠.

(٢) جذير بالإشارة أن المعدوم ينقسم عند الباقلائي إلى خمسة أنواع:

(أ) معدوم ومحاول ممنوع لم يوجد ولن يوجد قط، مثل اجتماع النقيضين، وكون الخسم فى مكانين، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبداً.

(ب) معدوم لم يوجد قط، ولا يوجد أبداً، ولكنه يصح ويمكن أن يوجد، وذلك مثل رد أهل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه لا يفعله، وإن كان مما يصح فعله.

(ج) معدوم فى وقتنا هذا، ولكنه سيوجد فيما بعد، كقيام الساعة، والجزاء من ثواب وعقاب، وغير ذلك مما أخبر الله تعالى أنه سيفعله.

(د) معدوم فى وقتنا هذا، ولكن كان موجوداً فى الماضى، وذلك كإفعالنا الماضى، مما وقعت فى أمسنا ثم مضت وانقضت.

(هـ) معدوم تتساوى احتمالات أن يكون أو لا يكون، مثل ما يكون من حركة الأجسام، ويرجع ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله تعالى. (راجع الباقلائي: التمهيد، ص ٤٠ وما بعدها).

قد أثبتوا الشيء في العدم، لأنَّ المعلوم قد يكون معدوماً أو موجوداً ، ويصبح أثر قدرة الله في إثبات صفة الحدوث لا غير، وليس إيجاد الموجود من المعدوم، وقدرة الله تعالى لها أثر، مقدور ملموس .

و«الحادث» عند الأشاعرة هو الذي لم يكن - ولو جزء من الثانية - مع الله منذ الأزل ، ثم كان ، معنى هذا أن يتقدم الفاعل (الله تعالى) على فعله تعالى - ومعه العالم . أى أن الأشاعرة أكدوا على الحدوث بالزمان .

ونجد في نصوص الأشاعرة ما يؤكد أنهم ذهبوا إلى القول بحدوث العالم مستنديين في ذلك إلى أن الوجود ينقسم - كما قلنا - إلى ممكن وضروري، والممكن لا بد أن يكون له فاعل . ولما كان العالم مُمكنًا، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود .

يقول الأشعري (ت ٣٢٤ هـ): إنَّ الدليل على أنَّ للخلق صانعاً، هو أن الإنسان الذي في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقه، ثم لحماً ودماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأننا نراه في حال كماله وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرًا ، ولا أن يخلق لنفسه جارحة، وفي حال ضعفه ونقصانه يكون أعجز عن فعل ذلك، فدل هذا على أنه - الإنسان - ليس هو .

الذي ينقل نفسه من حال إلى حال، وأن له ناقلاً ومدبراً دبره على ما هو عليه . لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر .

فإن قالوا: فما يؤمنكم أن النطفة لم تنزل قديمة؟ قيل لهم لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاحتمال والتأثير ولا الانقلاب والتغير، لأنَّ القديم لا يجوز انتقاله وتغيره، وأن تجرى عليه سمات الحدث . فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام (١) .

فنحن واجدون في كلام الأشعري، أن الإنسان، كسائر الكائنات الأخرى، لم يكن شيئاً ثم كان، وأنه في الانتقال من حال إلى حال، إنما ينمو ويتطور وينتقل من النقص إلى الكمال ومن الضعيف إلى القوة . ومن المعلوم أنَّ الإنسان لم ينقل نفسه من طور

(١) الأشعري وكتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ١٧ - ١٩، نشرة حموده غرابية، مكتبة الخانجي سنة

إلى طور ، ومن حالة إلى أخرى، ولهذا وجب أن يكون هناك إله خالق، مبدع، هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو الذى يطور الإنسان وينقله من حالة إلى حالة أخرى وهكذا (١).

ويذهب الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) أن الدليل على حدوث هذا العالم، وبالتالي ضرورة وجود محدث له، هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال إلى آخر، وهذا يدل - فى رأى الباقلانى - على أنه (العالم) محدث لأن القديم ثابت لا يتغير ولا يسبدل وظالما أن العالم بأجسامه محدث فإنه محتاج إلى من يحدثه ألا هو الله (٢).

وقد أهتم الأشاعرة منذ القرن الخامس الهجرى على وجه الخصوص بإثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الإسلام - وعلى رأسهم ابن سينا - القائلين بقدم العالم.

فيقدم الجوينى - (ت ٤٧٨ هـ) دليلاً على حدوث العالم يستند إلى المشاهدة الحسية، وهى عنده مصدر يقينى للمعرفة، يتضح من مشاهدة ما فى العالم المحسوس من تغير الأجسام وتشكلها، وهذا يعنى أنها تتصف بالجواز أو الأمكان لا الوجوب أو الضرورة، فإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً، وإذا كان مرتفعاً، فمن الممكن تقديره منخفضاً، وكل ما يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز، وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم.

«وإذا ثبت وجود المحدثات فى وقت معين، فإن ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها، وإلا لأمكن أن تكون قديمة كواجب الوجود، أو أن تظل قبل وجودها فيحال العدم، فلا تخرج إلى الوجود، فجواز وجود الحادث لا يمكن أن يكون لذاته، وإنما لعنى زائد عليه غير قائم به، فالحادث (الممكن) إذاً مفتقر إلى المحدث (الواجب)» (٣).

(١) من الواضح أن الأشعري قد اعتمد فى المقام الأول على القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (١٥) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَفْسًا فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١٦) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ (١٧)﴾ (سورة المؤمنین، آیات ١٢ - ١٤).

(٢) راجع الباقلانى، «الإنصاف»، ص ٢٠.

(٣) الجوينى، «الشامل»، ص ٢٦٤. وهذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة فى استناد الممكن إلى الواجب، يضيفه الجوينى إلى أدلة الأشاعرة التقليدية المستندة إلى استحالة وجود معلول لا عن علته. على هذا يكون الجوينى قد أفاد من الجور الفلسفى بعد ظهور كبار فلاسفة الإسلام، كالفارابى وابن سينا.

فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى، نفعها وضررها، خيرها وشرها، والرب - تعالى - خالق لجميع الحوادث، مريد لما خلقه، قاصدٌ إلى إبداع ما اخترع (١).

إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله تعالى محدثه، والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أن الأفعال تدل على علم فاعلها، ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها محيطين لها لكانوا محيطين بجملتها صفاتها (٢).

وإذا كان الجويني قد اتجه بمسار المذهب الأشعري إلى معارضة الفلاسفة القائلين بالقدم، فإن تلك المعارضة قد بلغت ذروتها لدى تلميذه أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) (٣).

ويشير الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) إلى التباين بين الله تعالى والعالم من حيث الوجود الزماني. إذ وجود الله تعالى ليس زمانياً ما دام لا تجري عليه الحوادث، وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان، بينما العالم ليس كذلك، ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانياً، ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية، فكذلك لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أو معية زمانية (٤).

إن التساوق الزمني بين الله تعالى والعالم يؤدي إلى نتائج كلها باطلة :

أولها: أنه يجعل من الواجب بذاته، والواجب بغيره موجودين متضايقين، كالأبوة والبنوة، فلا يكون لاحدهما وجود إلا بوجود الآخر، ومن ثم يصبح وصف الباري بأنه واجب بذاته باطلاً.

(١) راجع الجويني، ملح الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق الدكتور فوقية حسين محمود، ص ٩٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) راجع نهافت الفلاسفة، ص ٧ - ١٩. ومهما يكن من موقف الغزالي تجاه علم الكلام، فإنه - الغزالي - احتفظ بالقضايا الرئيسية التي عالجهما الأشعري، ودافع عنها. لكنه يختلف عن تقدمه من المتكلمين بالطريقة التي عالج بها هذه القضايا، وباللجوء إلى منطق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول متكلم استعمل هذا المنطق، بعد أن كان الجويني قد شق شقيقه دون أن يبعدها، فأصبحت طريقة المحدثين، كما يسميهم ابن خلدون. وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها في نهافت الفلاسفة، وفي الرد على الباطنية - اللذين يعتبرهما الغزالي نفسه من جنس علم الكلام - كما ظهرت في قواعد العقائد، والرسالة القدسية.

(٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٨ وما بعدها، ومعارضة الفلاسفة، ص ١٠٦ - ١٠٨.

وثانيها : أن يتساوق وجود الله بوجود العالم، فيصبح إما وجود الله زمنياً، أو وجود العالم ذاتياً، وإذا بطل ذلك، فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب.

وإذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته، لولا وجوده، فاستحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتي « مأخوذ من ذاته، فهو إذا مسبق بوجود واجب، ومسبق بعدم جائز فتحقق له أول، ثمادة تسبقه، وحينما يقال على العالم أنه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا تعنى ذلك أن العدم شئ عنه وجد العالم (١).

ويتابع الرازي (ت ٦٠٦ هـ) رأى الأشاعرة فى القول بحدوث العالم، ويرى أن كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدث، فيلزم أن كل ما سوى الله محدث. ولفظ الإيجاد عنده يعنى إخراج الشئ من العدم إلى الوجود، فالله منفرد بالقدم، أما العالم وما فيه من أجسام فهو محدث، والمحدث إما أن يكون متحيزاً أو قائماً بالتحيز، أما الله تعالى فهو متحيز ولا قائم بالتحيز، والمتحيز إما أن يكون قابلاً للإقسام وهو الجسم، أو غير قابل للإقسام وهو الجوهر، أما للقطم أو الخال في المتحيز فهو العرض. والأجسام كلها متماثلة في أنها تشغل حيزاً، وفي قبولها الأعراض، وفي أنها حادثة. (٢)

ويعتبر المكلائي (٣) من الأشاعرة المتأخرين (ت ٦٢٦ هـ) الذين تأثروا بالمنطق الأرسطى، واستخدموه للدفاع عن قضية «حدوث العالم». وقد قدم المكلائي - لإثبات الحدوث - قياسين، صرح بضد أولهما أنه «قياس حملى من الضرب الأول من الشكل الأول» ولم يذكر شيئاً عن طبيعة القياس.

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٣٦.

(٢) الرازي المخلص، ص ٨٧ - ٩٧.

(٣) أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلائي، ولد سنة ٥٥٠ هـ / ١١٥٥ م وتوفى سنة ٦٢٦ هـ / ١٢٢٧ م، أى أنه بمصر النصف الثانى من القرن السادس والرابع الأول من القرن السابع الهجرى، ومولده كان مع ميلاد دولة الموحدين أتباع ابن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م. (راجع المكلائي، كتاب لىاب العقول فى النهى على الفلاسفة فى علم الأحمول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور فؤاد حسين محمود، الطبعة الأولى، ١٩٧٧ م، دار الانتصار بالقاهرة، ص ١٨.

أما القياس الأول فهو :

كل موجود سوى الله تعالى فهو جائزٌ بالنظر إلى ذاته

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث

فكل موجود سوى الله تعالى حادث

وأما الثانى فهو :

العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث (١) .

ويلاحظ القارئ أنه اعتمد فى الأول على مفهوم «الجواز» بالنظر إلى ذاته، وهو مفهوم منطقى، وتناول فى الثانى مفهوم «التغير» وقد ربطه بالقسمة المعهودة إلى جوهر وعرض. ونجده حريصاً فى الدليل الأول على استعمال تعبير «السلف» عن العالم وهو «كل موجود سوى الله تعالى». وفى الثانى استعمل لفظ «العالم» الذى صار حده عند السلف «كل جوهر وعرض».

ويرى المكلاى أن الموجودات على قسمين واجبٌ وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، وهو واحد، والثانى هو العالم، والمكلاى عندما قال فى مقدمته الصغرى عن كل موجود سوى الله سبحانه وتعالى: «فهو جائز» بالنظر إلى ذاته، إنما أراد أن يبرز أن الجواز بالنسبة لما هو سوى الله تعالى صفة ليست بالعرض، وإنما هى مكونة لحقيقته، أى أنه لا يستغنى عنها، فهو فى حاجة إليها بصفة مباشرة بينه وبينها، أى بين هذا الموجود وبين صفة الجواز (٢).

فهو جائز بالنظر إلى ذاته، أى بالنظر إلى حقيقته، وليس بالعرض، وبهذا يبرز منذ البداية نفيه القدم عن العالم.

وما أن يثبت «الجواز» للعالم حتى ينتقل إلى المقدمة الكبرى التى هى :

«كل جائز بالنظر إلى ذاته حادث».

(٢) المكلاى: «لباب العقول» ص ٢٤ من النص.

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

ويشعر مباشرة في إثباتها ببيان المقصود بـ «الجائز» فهو:

«الذى يتساوى فيه طرفا النفي والإثبات، ولا ميزة لأحدهما على الثانى بالنظر إلى ذاته» (١).

ولما كان «الجواز» يعنى تساوى طرفى النفي والإثبات فى الوجود العينى هذا، فهو إذا محتاج منطقياً فى وجوده إلى مخصص.

و«المخصص هو المثبت للوجود بدلاً عن العدم» (٢).

وينتهى - المكلاى - إلى أن الإحداث هو تعلق الفعل بالوجود، أى إيجاد الشئ فى ذلك الوجود المسبوق بالعدم (٣).

وهكذا نجد أن الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم مستنديين فى ذلك إلى قسمتهم الموجودات إلى قسمين، واجب وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، والثانى هو العالم، الأول «ماليس له أول ومفتتح»، والثانى «ماله أول ومفتتح»، وأن الجواز بالنسبة للعالم صفة ليست بالعرض، وإنما هى مكونة لحقيقته، أى أنه لا يستغنى عنها، وبالتالي فالعالم بحاجة مستمرة إلى موجد، مخصص، إلى الله سبحانه وتعالى، الذى ينقله من العدم إلى الوجود.

فكون الشئ ممكناً عند الأشاعرة يعنى كونه مسبقاً بالعدم، فالممكن هو ما يجوز أن يوجد أو لا يوجد، وهذا المعنى يستدعى كونه مسبقاً بالعدم، وإلا لم يكن ممكناً بل واجباً، إذ أن الممكن فى حال وجوده لا يكون له الوجود، لأن ذلك يجب له بذاته، بل لقد افتقر فى وجوده إلى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم، فالممكن إذاً مسبق بموجده، إذ لولاه ما وجد، كما أنه مسبق بعدم ذاته (٤).

والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجوده مع واجب الوجود بذاته، فلا يجوز أن يكون وجودهما معاً زمانياً، لأن واجب الوجود بذاته، لا تكون رتبته كرتبة الممكن، والله تعالى واجب الوجود بذاته، ولم يكن معه شئ (٥).

(١)، (٢)، (٣) نفسه، ص ٦٦.

(٤) راجع الغزالى، «الاقتصاد فى الاعتقاد» ص ٢٠، الرازى «المحصل» ص ١٠١، الشهرستانى، «نهاية الإقدام»، ص ١٢٠.

(٥) الشهرستانى، «نهاية الإقدام»، ص ١٩.

وإذا كان الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم، فإنهم - وخاصة منذ القرن الخامس الهجري - قد رفضوا قول فلاسفة الإسلام بالفيض .

فيصف الفارابي وابن سينا خلق العالم بأن الله تعالى الواحد الواجب الوجود بذاته يعقل ذاته، فيفيض عنه موجود واحد هو العقل الأول، الذي يتضمن وجوباً من حيث هو واجب بالله تعالى، وإمكاناً لكونه ممكناً في ذاته، وعندما يعقل ذاته من حيث أنه واجب بغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول، وعندما يعقل ذاته من حيث إمكانه يصدر عنه جسم الفلك الأول، وهكذا في العقل الثاني والثالث والرابع، إلى أن يصدر العقل العاشر أو العقل الفعّال الذي يهيمن على عالم الكون والفساد أو عالم ما تحت فلك القمر (١) .

وهذا الخلق الفيضي أزلي، فالله تعالى علة قائمة في الأزل، فما يفيض عنه أزلي أيضاً عند الفلاسفة، وذهب الفلاسفة أيضاً إلى القول بأن وجود العالم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً، كما تلزم عن العلل معلولاتها، وكما أن الشمس يلزم عنها صدور الضوء (٢) .

وقد ذهب الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى أن العالم، على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بالفيض أو الصدور - لا يمكن أن يعد فعلاً لله تعالى، لأنهم ذهبوا إلى أن هذا العالم بجملته صادر عن الله بواسطة من حيث أن العالم متكثر والله واحد، ولا يمكن في رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد، وعلى ذلك ذهبوا إلى أن الواحد (الله) لا يصدر عنه إلا واحد، الذي هو العقل الأول. ولما كان هذا الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، فإنه يصدر عنه العقل الثاني، ثم الثالث وهكذا إلى العاشر، ثم النفس، ثم الصورة، ثم النبيولي، ومن هنا تبدأ الكثرة، وهذا القول - في رأى الغزالي - ينفي عن الله تعالى كل حرية وإرادة لأن مبدء الفيض صورة مباشرة للقول بأن الله تعالى يفعل بالطبع لا بالاختيار، فالله تعالى - وفق القول بالفيض والصدور - لا يملك - عز وعل - إلا أن يصدر عنه العالم شاء أم لم

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة ص ٢١ - ٢٣، ابن سينا، النجاة، القسم الإلهي، ص ٢٧٣ - ٢٧٨، والإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٦٤٨، ٦٦٠.

(٢) ابن سينا، الشفا، الإلهيات، ج ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣، النجاة، القسم الإلهي، ص ٢٧٦، ٢٥١.

يشأ. ولا يمكن أن يتصور الله تعالى دون فيض. ورأى الغزالي هو أن العالم حسب هذا التصور لا يمكن أن يعد فعلاً لله لأن من شروط الفعل أن يصدر عن فاعله بالإرادة والاختيار.

ومن أجل هذا أكد الغزالي على القول بحدوث العالم، فالعالم حادث - كما أشرنا- بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن إرادة الله تعالى تفعل كل ما في العالم، وأنش الإيجاد والأعدام بإرادة الله تعالى فإذا أراد الله شيئاً أوجده، وإذا أراد اعدام شيء أعدمه، وهو في كل ذلك لا يتغير جل شأنه، أنه سبحانه قادر من الأزل وسيظل كذلك فصلة الله تعالى بالعالم، في رأى الأشاعرة، ليست صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس، وإنما صلة إرادة، وإلا لما استطاع سبحانه أن يؤثر في العالم بالإيجاد في وقت أو في جيز دون آخر، فاختيار الله تعالى خلق العالم في زمان دون زمان، وفي مكان دون مكان، إنما يدل على أن صانع العالم مريد مختار لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة (١).

وينتقد الرازى (ت ٦٠٦ هـ) قول الفلاسفة أن «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» لما يترتب عليه من إبعاد العالم عن الله خلقاً وعناية وعلماً، يقول:

«لا مانع من أن تكون للعلّة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، فالنقطة الأحادية الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثيرة. كذلك يعقل واجب الوجود المعقولات كلها مع تنوعها، إنه لا يمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشيء الواحد» (٢).

ويربط الشهرستاني بين النصارى وفلاسفة الإسلام القائلين بصدور العقل الأول عن واجب الوجود قائلاً:

«.. وكثيراً ما دار في خاطري أن الذى اعتقده النصارى فى الآب أو صدور الموجد عن الموجد، وهو تعالى لم يوجب ولم يوجب، كما أنه لم يلد ولم يولد،

(١) الجوينى، «الشمس» ص ٢٦٤.

(٢) الرازى، «البحاث للشرقية» ج ١، ص ٤٦٠ - ٤٦٨، وأيضاً «شرح الرازى على الإشارات والتنبيهات» ج ١، ص ٢٢٥ - ٢٢٦، حيث يشير الرازى إلى إمكان صدور كثرة عن واحد، وذلك لتعدد النسب والإضافات فى القابل.