

الفلسفة الطبيعية
عند ابن المرتضى اليماني

obeikandi.com

الفلسفة الطبيعية عند ابن المرتضى اليماني

القسم الأول: حياته ومؤلفاته

أولاً: نبذة مختصرة عن حياته:

الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى بن أحمد بن المرتضى بن الفضل بن منصور ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب.

ولد في بلاد «أنس» من أعمال ذمار عام (٧٦٤هـ-١٣٦٢م)، نشأ في بيت علم ودين وورع وتقوى، تشرب العلم منذ نعومة أظفاره، إذ تعهده أخوه الأكبر الهادي بن يحيى بمزيد اختصاص فلقنه العلوم الدينية وغرس في قلبه الشغف بها، وكان بمثابة أستاذه الأكبر، وكذلك أخته الشريفة «الدهماء» التي أولته عنايتها، وقامت على تلقينه أصول العربية وآدابها.

ومن أساتذته أيضاً خاله الإمام المهدي علي بن محمد بن علي (٧٧٣هـ-١٣٧٢م) وابنه الإمام الناصر صلاح الدين بن محمد بن علي (ت ٧٩٣هـ) والعلامة محمد بن يحيى المذحجي، والشيخ أحمد بن محمد النجري، وغيرهم عدد كبير من علماء اليمن.

ولما كان الإمام من نسل الزيدية كانت أسرته تعده للإمامة التي كان من شروطها العلم والاجتهاد، والتقوى والورع، والفتوة والشجاعة.

وقد وافته الفرصة بعد موت الإمام الناصر صلاح الدين عام (٧٩٣هـ)، فبايعته جماعة من علماء صنعاء بالإمامة الشرعية، ولما علم وزراء الدولة بمبايعة العلماء للإمام المهدي سارعوا لمبايعة منافسه علي بن صلاح الدين ولقبوه بالمنصور.

وكما هي العادة وقع الصراع بين الفريقين ودارت رحى الحرب بينهما مرات ومرات، وحسم السيف القضية، فانصر المنصور على الإمام بن المرتضى وقبض عليه وسجنه في ذمار، ثم نقله إلى صنعاء، ليملك في السجن سبع سنين كانت خيراً وبركة على العلم إذ ألف كتابه الشهير «الأزهار في فقه الأئمة الأطهار».

وبعد أن أطلق سراحه في عام (٨٠١هـ) توجه إلى مدينة ثلا وفيها ألف «البحر الزخار» وبعد مدة قصيرة انتقل إلى صعدة عاصمة الزيدية، ومنها إلى جبل مسور من بلاد «حجة»، فاستقر هناك، وتزوج للمرة الثالثة وعكف على التأليف، وأفرغ قلبه من طلب الرئاسة والإمامة، ووهب حياته للعلم والاطلاع والتأليف، فوهبه التاريخ الذكرى الطيبة والسؤدد والفخار، وفي عام (٨٣٨هـ) اتجه ابن المرتضى إلى حصن «ظفير» بحجة، وظل عاكفاً على الفتيا والعلم والتأليف حتى أصيب بمرض الطاعون الذي اجتاح المنطقة بأسرها وتوفي عام (٨٤٠هـ-١٤٣٧م)، ودفن بالظفير من أعمال مدينة حجة، وقبره معروف فيها اليوم ويزار للتبرك به.

وهكذا طويت صفحة إمام مجاهد من أئمة العلم، أذاقته السياسة ويلات فشرده وهزمته وسجنته، أما العلم فقد أعطاه المجد والخلود^(١).

(١) ترجمته في:

- كنز الحكماء وروضة العلماء، سيرة وضعها عنه ابنه الحسن بن أحمد، مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء.
- يحيى بن الحسين بن القاسم: غاية الأمان في أخبار القطر اليمني ج٢/٥٣٩.
- عبد الرحمن بن علي الديبع (٩٤٤هـ): قرة العيون بأخبار اليمن الميمون ص ٣٩٨.
- عبد الله عبد الكريم الجرافي: المقتطف من تاريخ اليمن ص ١٤١-١٤٢.
- الإمام الشوكاني: البدر الطالع ج١/١٢٢-١٢٦.
- محمد زبارة: أئمة اليمن ج١/٣١٢-٣١٥.
- علي عبد الكريم بن محمد الفضيل: مقدمة البحر الزخار ج١/١٢-٢٦.
- خير الدين الزركلي: الأعلام ج١/٢٦٩.
- عبد الله الحبشي: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ص ٥٨٣.
- د/ أحمد محمود صبحي: الزيدية ص ٣٤٠-٣٤١.
- د/ محمد جواد شكور: مقدمة المنية والأمل في شرح الملل والنحل، وقد عرض محقق الكتاب دراسة مختصرة عن حياته ومؤلفاته ص ٥-١٠.
- د/ محمد الحاج حسن الكمالي: الإمام أحمد بن يحيى المرتضى ص ٦٧-١٠١.
- د/ أحمد علي مطهر الماخذي: مقدمة كتاب منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول وقد أفرد محقق الكتاب فصلاً كاملاً عن حياته بعنوان ابن المرتضى من المهد إلى اللحد ص ١٩-٤٤.



ثانياً: مؤلفات الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى في علم الكلام:

تنوعت مؤلفات ابن المرتضى، وغطت أغلب مجالات الفكر الإسلامي، إذ كتب في أصول الدين والفقه وأصوله، والسيرة النبوية والتاريخ والتصوف والمنطق، فهو فقيه وأديب وشاعر، ومتكلم، وسوف نورد بإيجاز أهم مؤلفاته في علم الكلام:

١- كتاب الملل والنحل.

٢- القلائد في تصحيح العقائد.

٣- النبوات.

٤- الإمامة.

٥- رياضة الأفهام في لطيف الكلام.

هذه الكتب ومعها كتب أخرى في فنون مختلفة طبعت ضمن كتابه الكبير «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار» في ستة أجزاء، وطبع الكتاب بمصر (١٣٦٨- ١٩٤٩) ثم طبع في بيروت (١٩٧٥م) التي اعتمدت عليها.

٦- المنية والأمل في شرح الملل والنحل^(١).

٧- الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد.

(مخطوط)

٨- نكت الفرائد في علم الملك الواحد.

(مخطوط)

٩- غرر الفوائد شرح نكت الفرائد.

(١) هذا الكتاب حقق أكثر من مرة، إذ حقق المستشرق توماس أرنولد ما يختص منه بطبقات المعتزلة (ط. حيدر آباد، ١٣١٦هـ)، وحققته المستشرقة الألمانية سوسنة ديلفد، ونشرته باسم «طبقات المعتزلة» مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦١م، ثم قام د/ محمود جواد شكور بطبع الكتاب كاملاً شاملاً: الملل والنحل وشرحه، ونشره باسم «المنية والأمل في شرح الملل والنحل»، دار الندى، بيروت، ١٩٩٠م.

(مخطوط)^(١)

١٠ - دامغ الأوهام شرح رياضة الأفهام في لطيف الكلام (مخطوط)^(٢)

القسم الثاني: الفلسفة الطبيعية^(٣) عند ابن المرتضى

أولاً: الجوهر:

تمهيد:

شغلت فكرة الجوهر مساحة كبيرة من مناقشات علماء الكلام - معترلة وأشاعره - وفلاسفة الإسلام، وأفردوا لها صفحات عريضة، لما لها من أهمية كبيرة وصلة وثيقة تتصل بمبحث البرهنة على حدوث العالم، ولما كان مبحث خلق العالم يعد مبحثاً هاماً لاستكمال جوانب المذهب الفلسفي عند المتكلمين والفلاسفة كان مدخلهم جميعاً الحديث عن الجوهر والعرض والجسم وشيئية المعدوم لوضع قاعدة صلبة مقنعة ينطلقون منها إلى البرهنة على حدوث العالم وإيراد الأدلة على ذلك.

وقد أفرد ابن المرتضى كتاباً كاملاً وسماه باسم «رياضة الأفهام في لطيف الكلام» أتبعه بشرح له مطول هو «دامغ الأوهام شرح رياضة الأفهام في لطيف الكلام» تناول فيه كثيراً من قضايا دقيق الكلام أو ما سماه «لطيف الكلام».

(١) المخطوط رقم (٩٠٨،٧) قمت بتصويره من مكتبة أ.د/ مرتضى زيد المحضوري، أستاذ السيرة النبوية بكلية الشريعة والقانون، بجامعة صنعاء، وصاحب مركز بدر العلمي، ويسرني أن أقدم له خالص شكري وتقديري على مجهوده الكبير معي ووضع مكتبته تحت تصرفي.

(٢) حصلت على المخطوط رقم (١٠) من مكتبة أ.د/ محمد الحاج الكمال، أستاذ الفلسفة الإسلامية، ووكيل كلية الآداب جامعة صنعاء وقد استقبلني في مكتبته استقبالا طيباً ومنحني المخطوط غير مرة لتصويره، فله شكري وتقديري وامتناني على حسن الاستقبال والتعاون العلمي.

(٣) ينظر العلم الطبيعي في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض. والأجسام منها صناعية ومنها طبيعية. الصناعية، كل ما كان وجوده بالصناعة وإرادة الإنسان مثل الزجاج والسيوف. والطبيعية: هي التي وجودها لا بالصناعة ولا بإرادة الإنسان مثل السماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان. (الفارابي: إحصاء العلوم ص ٩١، وتحقيق د/ عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٨م). أما الفلسفة الطبيعية فهي تقوم "بدراسة الأمور العامة والمبادئ الجوهرية للطبيعات، أي للمتحرركات المحسوسة في عالم الحس والحركة، أي دراسة الأسس الجوهرية كما نطلقها مثلاً على المادة والصورة والجوهر، وعلى مبدأ الحركة في الأشياء الطبيعية بالذات وكذلك حركة الكون. (د/ عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩١، ط. دار المعارف بمصر ١٩٧١م).

وسوف نتعرض بشيء من التفصيل لهذه المفهومات التي طرحها في كتبه.

أ- تعريف الجوهر^(١):

يعرف ابن المرتضى الجوهر لغة بأنه أصل الشيء وسنخه، يقال جوهر هذا الثوب جيد أي أصله القطن، وفي العرف هو أحجار مخصوصة لها صفاء ونور يرتفع ثمنها على قدرهما.

أما تعريف الجوهر في اصطلاح المتكلمين فهو ما يصح تحيزه في مكان ويستحيل تجزئته إلى أجزاء، هذا الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزأ^(٢) «إن ضم إليه جزء آخر في سمت الناظر سمي خطأ، فإن اجتمعت أربعة أجزاء أصبح سطحاً، فإن زيد عليه أربعة مثله فهذا هو الجسم، ومعنى ذلك أن الجسم يتكون من ثمانية جواهر، أو ثمانية أجزاء لا تتجزأ»^(٣).

من هذا التعريف يتضح أن ابن المرتضى يتجه صوب المتكلمين، ويأخذ بمقولاتهم في الوقت الذي يتجافى فيه عن منهج الفلاسفة، وعن تعريفهم للجوهر بأنه «ليس في موضوع» أو «قائم بذاته» أو «مقوم بذاته» ويمتنع عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ

(١) الجوهر «يقال أولاً: على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع، ولا على موضوع أصلاً والذي هو في موضوع قائم بذاته، مقوم بذاته معين تعبيراً أولياً باهية باقية ما بقي هو، وهذا المعنى هو من أشهر معاني الجوهر عند المتكلمين. ويقال ثانياً: على كل محمول كلي عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل. ويقال ثالثاً: على كل ما عرف ماهية شيء ما أي شيء كان من المقولات العشر، ولذلك يقولون إن الحدود تعرف ماهيات الأشياء. الهولي هي جوهر من حيث موضوعة للصورة، والصورة جوهر من حيث مقومة للموضوع، والمركب منهما جوهر من قبل أنه مركب منهما» (مراد وهبه: المعجم الفلسفي ص ٥٩ / ٦٠ ط، كوستانسوماس، القاهرة د.ت).

وذكر أبو سليمان السجستاني (٣٩١هـ) تعريفات متعددة للجوهر، فهو اسم مشترك يدل على سبيل العموم على الذات، أي ذات كانت جوهرًا أو كانت عرضاً، كما يقال جوهر البياض بمعنى ذات البياض، وقد يقال على الخصوص، لا على الذات التي وجودها ليس في موضوع، ومعناه أنه ليس يحتاج في وجوده إلى شيء يوجد به أو فيه.

(المقاسبات ص ١٩٧، تحقيق علي شلق، دار المدى، بيروت ١٩٨٦م) على أننا نحب أن نبه إلى أن المتكلمين حينما يتكلمون عن الجوهر يعنون به الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ في حين أن الفلاسفة يطلقون الجوهر على ما لا مادة له، والجسم على ما له مادة د/ سامي نصر لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ٢٦، الحرية الحديثة، القاهرة، (١٩٧٨).

(٢) الجزء الذي لا يتجزأ: هو جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً، لا بحسب الوهم، أو الفرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفرادها بانضمام بعضها إلى بعض كما هو مذهب المتكلمين (التعريفات ص ١٠٣، حققه إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٥م) المعجم الفلسفي ص ٥٥.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٠، دامغ الأوهام ص ٥/ب.

الأول إذ يرى أن الذي يقوم بذاته هو الله.

ب- أهم صفات الجوهر:

من السمات البارزة لمنهج ابن المرتضى الذي استخدمه في شرح القضايا التي يتناولها، أنه يقوم بعرض وجهات النظر المتباينة للفرق الإسلامية لاسيما المعتزلة والأشاعرة ثم يعرض وجهة نظره مؤيداً ذلك بالدليل العقلي الذي يعتمد عادة على تحليل المصطلح - الذي يشرحه - تحليلاً لغوياً، ثم يتبعه بالدليل النقلي، وينحاز دائماً إلى المعتزلة محاولاً أن يوفق بين آراء شيوخهم مشيراً إلى أن هذا الخلاف لغوي وهو في الوقت نفسه ينقد رأي الأشاعرة واصفاً شيوخهم بأنهم مجبرة، معرضاً عن رأي الفلاسفة وهذا ما نراه حين يحلل فكرة الجوهر، موضحاً أهم الصفات التي نستطيع أن نصف الجوهر بها.

١- الجوهر جوهر لذاته:

ترى مدرسة البصرة أن الجوهر جوهر لذاته، أي للصفات التي يتصف بها، وصفته الجوهرية ملازمة له في العدم واجبة له في كل حال، فهي تثبت له لمجرد ذاته لا لمؤثر وكذلك سائر صفات الأجناس التي تميز بها فهي صفات واجبة للذوات مستحيل أن يؤثر فيها فاعل أو علة.

وذهبت البغدادية أن الجوهرية إنما تثبت بالفاعل، وعد الحاكم الجسمي^(١) (٤٩٤هـ) خلافاً لها خلافاً في العبارة ليس غير لقولهم: السواد لا يصح أن يكون بياضاً. ويوضح القضية فيقول: ليس في مقدور الفاعل قلب الجنس فاقضى أن صفات الأجناس عندهم واجبة لها لذاتها لا اختيار للفاعل فيها كما سبق القول^(٢).

أما الأشاعرة فقد جوزت انقلاب الجوهر عرضاً، والعرض جوهرًا، بسبب تجويزهم

(١) ذكر الأستاذ فؤاد السيد أن كتاب القلائد في شرح العقائد لابن المرتضى مختصر من كتاب "شرح العيون للحاكم الجسمي: فضل الاعتزال ص ٣٥٧. ط. الدار التونسية، ١٩٨٦) وأكد الدكتور أحمد محمود صبحي استفادة ابن المرتضى استفادة كبيرة من آراء الحاكم الجسمي، وقد وافقه في كثير من المسائل (الزبدية ص ٢٢٩، الزهراء للإعلام، القاهرة ١٩٨٤)، وهذا الكلام حق، وقد عول ابن المرتضى في كثير من آرائه على فكر الحاكم الجسمي، واقتبس من كتابه اقتباسات مطولة.

(٢) رياضة الأفهام ص ٩٩، دامغ الأوهام ٨/أ.



انقلاب البياض إلى السواد، والسواد إلى البياض. إذ إن المؤثر في ثبوت الجوهرية للجوهر ليست الصفات الذاتية المتعلقة به، ولكن لقدرة الفاعل المؤثرة، فالصفات كلها ترد إلى اختياره، فيتصرف فيها كيف يشاء.

ويرفض ابن المرتضى رأي الأشاعرة ويعد هذا خلافاً أساسياً معهم، ويرى أن محور القضية يعود إلى ثبوت الذوات في العدم وتمايزها، فمن أثبتها لزمه القول بصفات الأجnas ونفي تأثير الفاعل فيها، ومن نفاها أثبت قدرة الفاعل، ويمضي قائلاً: إن الأدلة الدالة على إثبات الذوات في العدم وتمايزها مغنية عن الاستدلال على ثبوت صفات الأجnas في العدم لا للمؤثر، ويرفض فكرة تحول الجوهر أو كونه حاملاً لصفتين متضادتين في وقت واحد، ومن جهة واحدة. إذ لو فرضنا أنه محل للعرض الأسود، لانتفى بطرد البياض من وجه دون وجه، فيكون موجوداً معدوماً في آن واحد وهذا لا يصح في منطق العقول^(١).

ثم تسأل ابن المرتضى عن طبيعة صفة الجوهرية للجوهر، أي صفة زائدة على تحيزه أم لا؟ واتساقاً مع موقفه السابق، في أن للجوهر صفات يتصف بها ملازمة له. يقول ابن المرتضى: نقطع بأن الجوهرية صفة ثابتة له في الوجود والعدم. ومعه في هذا الرأي أصحابه من البصرية.

وخالفهم في ذلك أبو إسحاق عياش^(٢) الذي أنكر وجود هذه الصفة للجوهر ورأى أنه يتصف بالتحيز فقط - وهي الصفة الأساسية له - وليس بتمتيز في حال عدمه بصفة ثابتة له في الحال يفارق الجوهر بها غيره بصفة منتظرة وهي التحيز الحاصل له عند الوجود.

ويرد ابن المرتضى مقررراً وجهة نظر البصرية بأن الجوهرية صفة ثابتة للجوهر في حال الوجود والعدم^(٣) «إذ إن الجوهر يعلم مائلته ومخالفته في حال عدمه، فلا بد من صفة

(١) رياضة الأفهام ص ٩٩، ودماغ الأوهام ٨/ب.

(٢) ترجمته في المنية والأمل في شرح الملل والنحل ص ٢٠٠.

(٣) يرى ابن المرتضى أن المعدوم يمكن أن يسمى شيئاً. وسيأتي تفصيل هذه المسألة.

يتميز بها تثبت له في حال العدم عند ثبوت المماثلة والمخالفة والتميز لا أنها تحصل لمجرد الذات لتساوي الذوات في كونها ذوات فلزم كون يميزها»^(١).

٢- الجوهر جزء لا يتجزأ:

هذه هي الصيغة نفسها التي أخذ بها أغلبية المتكلمين من معتزلة وزيدية وأشاعرة^(٢) باستثناء الفلاسفة والنظام (ت ٢٣١هـ) الذي اشتهر عنه قوله بأن الجوهر الفرد يتجزأ إلى ما لا نهاية وزعم أنه ليس جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين^(٣).

ويتصدى ابن المرتضى لمقولة النظام ويفندها بأدلة مستقاة من التراث الاعتزالي نوجزها في الآتي:

- لو تجزأ الجوهر الفرد لكان مؤلفاً، والتأليف متناه فيجيب في المؤلف أن يكون متناهياً إلى ما لا تأليف فيه، أي أنه يصل إلى جزء لا يمكن تجزئته وهو المطلوب^(٤).

- إذا ظل الجوهر الفرد يتجزأ إلى ما لا نهاية له لاستحال قطع كل جسم، وقطع ما لا يتناهى محال وهذا الدليل أورده أبو الهذيل في أثناء مناقشته مع النظام.

- إذا تجزأ الجوهر الفرد إلى ما لا نهاية إلى انقسامه لم يصح وجوده، لأن كل ما وجد فلا شك أن الوجود قد حصره وأتى عليه، ولما علمنا وجود الجواهر، علمنا أنها متناهية قطعاً، وينسب هذا الدليل إلى الحاكم الجشمي.

- إن الجوهر لو انقسم إلى ما لا يتناهى لوجب أن يكون ما يحل فيه من الأكوان غير

(١) رياضة الأفهام ص ٩٩، ودامغ الأوهام ص ٩/أ.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١/ ١٣١ (تحقيق محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، ١٩٦٩).

ابن حزم: الفصل في الملل ج ٥/ ٢٢٣ (تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٨٥).

البيضاوي: طوابع الأنوار وشرحه ص ١١٣ (المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٢٣هـ).

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٣٩ (تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٥)، الخياط:

الانتصار ص ٣٣ (دار قابس، بيروت، ١٩٨٦) الفصل ج ٥/ ٢٢٣، الشهرستاني: الملل والنحل ج ١/ ٥٥ (تحقيق سيد

كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت) ابن نباتة: شرح العيون ص ٢٢٦ (تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة،

١٩٦٤) أبو ريدة: النظام ص ١١٣ (دار النديم، القاهرة، ١٩٨٩). لاشك أن وجهة نظر النظام كانت صائبة وأن العلم

الحديث أثبت صحة رأيه وأن الذرة ليست أصغر جسيم تتألف منه المادة، بل رأت هذه الذرة كوكبة من الإلكترونات

(كولنجر: فكرة الطبيعة ص ١٧٣، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، مطبعة القاهرة، ١٩٦٨).

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠١، ودامغ الأوهام ص ١٥/أ.



متناه أيضاً، ومن ثم لا يصح تحرك ما لا نهاية له من الأجزاء، وهذا يفضي إلى امتناع تحريك شيء من الأشياء لاحتياجه إلى إيجاد ما لا نهاية له من الأكوان^(١).

ولاشك أن ابن المرتضى في برهنته على أن الجوهر الفرد لا يتجزأ كان مساهراً للفكرة التي سيطرت على عقول المتكلمين وأصبحت من سمات علم الكلام^(٢).

٣- الجوهر باق:

لما كان الجوهر موجوداً فهو باق مستمر في الوجود خلافاً لمقولة النظام^(٣) إن الجوهر غير باق بل يتجدد حالاً بعد حال، إذ يحتاج إلى الفاعل أو المؤثر في حال بقائه كاحتياجه إليه حال حدوثه^(٤). وقول النظام ينسجم مع مذهبه في الخلق المستمر «بمعنى حفظ الوجود في الزمان وحاجة الموجود إلى المؤثر في وجود ذاته»^(٥). علاوة على رؤيته التي تقول: بأن كل ما في العالم متحرك حتى الأشياء التي يخيّل إلينا إنها ساكنة^(٦).

وينبغي ابن المرتضى للرد على النظام ويفند حجته من وجهين، الأول: إنا نعلم ضرورة أن الجسم الذي شاهدناه اليوم هو الذي شاهدناه بالأمس، ولو كان الذي شاهدناه اليوم غير الذي شاهدناه بالأمس لم يصح هذا العلم الضروري بل يكون ظناً. وهذه الحجة تناقلها خصوم النظام إذ أن قوله يؤدي إلى «أن الأشياء لا تثبت وأن ما يرى منها في وقت غير ما رؤى في الذي قبله»^(٧).

(١) دامغ الأوهام ص ١٦/أ. ونحب أن نشير إلى أن ابن حزم فند تنفيذاً واسعاً حجج الذين يقولون بأن الجزء لا يتجزأ، وناصر النظام في هذه القضية وعده ممن يحسن القول من الأوائل (الفصل ٢٢٤-٢٢٦).

(٢) شرح الطوالع ص ١١٣ وأورد الأصفهاني حجج الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد، ثم عقب على ذلك بقوله: اعلم أن دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية، فإن دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية، ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية، ومدعي الحكماء ليس إلا إثبات القسمة الوهمية، فلا تناقض بين الفريقين في الحقيقة (شرح الطوالع ص ١١٦).

(٣) ذكر ابن المرتضى أقوال العلماء المختلفة في تفسيرهم لمقولة النظام بعدم بقاء الجواهر وتجددها حالاً بعد حال (دامغ الأوهام ص ٩/ب، وأيضاً أبو ريدة: النظام ص ١٦٠/١٦٣).

(٤) رياضة الأفهام ٩٩/١٠٠، ودامغ الأوهام ص ٩/ب.

(٥) الرازي: المحصل ص ١٣٢ (الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت) النظام ص ١٦٣.

(٦) الفصل في الملل ج ٥/١٧٥، والملل ج ١/٥٥ النظام ص ١١٣.

(٧) النظام ص ١٦٣.

الوجه الثاني: وهو شبيه بالأول ويستند إلى الضرورة التي نراها قائمة في نفوسنا بأن الفعل الذي نذمه اليوم يحسن في العقل أن نذمه أمس أيضاً، ولو كان غير ذلك «لم يحسن إذا المسيء بالأمس غير الموجود الآن»^(١).

الحقيقة أن كل فريق ينظر إلى قضية الجوهر من زاوية معينة، ففي حين يرى النظام أن الفاعل المؤثر في الجواهر والأجسام هو الله سبحانه، فالأجسام لا تبقى زمانين إلا بمبق يحفظ لها البقاء.

نرى أن ابن المرتضى وأصحابه البصرية يقررون أن الجواهر لها صفات ثبوتية ذاتية متعلقة بها، ومن هذه الصفات صفة البقاء^(٢)، غير أن هذه الصفات مخلوقة أيضاً، فالمنطق واحد، والغاية واحدة وهي تأكيد الفعل الإلهي في الجواهر، وإذا كان الجوهر باق ومستمراً في الوجود، فهو يوصف أيضاً بالبقاء، ويوافق ابن المرتضى وجهة نظر أبي هاشم (ت ٣٢١هـ) في قوله ببقاء الجوهر ووصفه بصفة البقاء ولكنه لا يغفل الرد على أبيه أبي علي (ت ٣٠٣هـ) الذي لا يجوز ذلك، بحجة أن ذلك متعلق بالله.

يقول ابن المرتضى: أن معنى البقاء في اللغة موضوع لمعنى هو استمرار الوجود للعين الموجودة وقتين فصاعداً وقد ثبت أن الجوهر كذلك، أما لفظة «القدم» فهي تعني في اللغة تقادمه فيوصف بهما ما كان كذلك، ولا شك أن الجوهر يبقى وقتين فصاعداً ومتقادم وجوده فوجبت صحة إجراء هذين اللفظين عليه لحصول معناهما الحقيقي فيه، والدليل على ذلك «أن العرب تصف الحوادث بالبقاء والقدم، فيقولون هذا الثوب أبقي من هذا، وأبقاك الله أي أطال عمرك في الدنيا ونظائر ذلك كثير»^(٣).

ورد ابن المرتضى فيه قدر كبير من سعة الأفق، إذ يوضح أن اللفظة الواحدة لها دلالات كثيرة فحين نطلق صفة البقاء على الحوادث لا يكون لها الدلالة ذاتها حينما نطلقها على الله ومن ثم عارض أبا علي الجبائي في إنكاره وصف الحوادث بالبقاء.

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٠ ودماغ الأوهام ص ٩/ب.

(٢) أبو رشيد النيسابوري: في التوحيد ص ٥٥ (تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٩).

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٠، ودماغ الأوهام ص ١٠/أ.



٤ - الجوهر حادث:

لعله من المسلم به أن نقول بأن ابن المرتضى يقرر حدوث الجوهر ويقصد بذلك أنه وجد بعد أن لم يكن «ثمة ارتباط ضروري بين الوجود والحدوث كما هو مشهور عند المتكلمين»^(١). ويقول: إن المتكلمين زاجوا بين الطرء والحدوث للجوهر ويرى أنهما لفظان مترادفان، فإذا كان الحدوث يعني الوجود بعد العدم فكذلك الطرء، ومعنى ذلك أن الجوهر لا يقوم بذاته بل هو حاصل بالفاعل، أي يستند في وجوده إلى غيره لأنه يتميز بصفة الطرء والتغير وكل حادث له فاعل، والفاعل هو الله الذي في مقدوره إيجاد الجواهر وإعدامها وإبقاؤها وإفنائها، وهذا الإيجاد والإفناء ليس في مقدور أحد من العباد^(٢). باستثناء الباطنية الذين زعموا أن الله لم يخلق العالم خلقاً مباشراً بل كان ذلك عن طريق العقل الكلي الذي هو محل لجميع الصفات الإلهية، وقد حل العقل الكلي في إنسان هو النبي وفي الأئمة المستورين^(٣).

٥ - إثبات الجهة^(٤) للجوهر:

من الصفات التي يخلعها ابن المرتضى على الجوهر، كونه في جهة، ويرى أن لا خلاف بين المتكلمين في أن الجوهر لا يوجد في الوجود إلا وهو كائن في جهة، ولما كان الجوهر الفرد يشغل حيزاً في الوجود فمن الضروري أن يحل في جهة، ويرى أن الإشكال ليس في إثبات الجهة، ولكن الإشكال في تلك «الكائنية» أتضاد في الجهات أم تتماثل؟ قطع أنصار أبي هاشم بأن الجوهر كونه كائناً فهو يقبل التضاد^(١)، في الأماكن مثل

(١) فكرة الجوهر ص ٦٢.

(٢) رياضة الأفهام ص ١٠٠، دامغ الأوهام ص ١١/أ.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٠، الملل ج ١/١٩٣، أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٥٤ (دار الفكر العربي، القاهرة) الزيدية ص ٣٨٦، الشكعة: إسلام بلا مذاهب ص ٢٥١ (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩١). الموسوعة الميسرة ص ٥٠ (الرياض، ١٩٨٩م). د/أيمن فؤاد سيد: تاريخ المذاهب الدينية في اليمن ص ٩١ (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨م).

(٤) الجهة عبارة عن كل شيء مآله إلى الغاية المحددة له (سيف الدين الأمدي: كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٣٥١ ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق د/ عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ١٩٨٤).

الحركة والسكون، ولكن شرط ألا يكونا موجودين في مكان واحد، إذ إنها ضدان لا يصح اجتماعهما، ويؤيد ابن المرتضى هؤلاء في وجهة نظرهم ويضيف: إن الجوهر يقبل الأعراض المتضادة مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق دون أن يجتمعا في محل واحد، أو في جوهر واحد، لأن كل كون يوجب حصول محله في جهته، ومن المحال حصول الجوهر في جهتين في وقت واحد.

فمعنى تضاد الأكوان^(٢) التي تعددت جهاتها استحالة اجتماعها في جوهر واحد، لأن ذلك يؤدي إلى كون الجوهر في أمكنة متعددة، في وقت واحد^(٣).

وما قررناه في تحقيق معنى التضاد في الأكوان لا ينسحب على تضاد الألوان. لماذا؟

لأن الضدين في الألوان يستحيل اجتماعهما في محل واحد ووقت واحد، دون الشرط الذي طرحناه في تضاد الأكوان، وإن كان أبو يعقوب البصري قد قرر ألا تضاد في الألوان.

ويرد ابن المرتضى عليه بالحجة السابقة نفسها فيقول: يستحيل في الجوهر كونه في مكانين في وقت واحد، ولا يعقل وجه مانع من ذلك إلا التضاد في الألوان كالبياض والسواد. ويعضد وجهة نظره برأي الحسن بن أحمد بن متويه (ت ٤٦٩هـ)^(٤) الذي يقول: «كما لا يصح في الجوهر أن يحصل في مكانين في وقت واحد، فكذا يمتنع في الجوهرين أن يحصلوا في جهة واحدة».

نستنتج مما سبق أن الجوهر متحيز في جهة، ولما كان الجوهر عند المتكلمين وعند ابن المرتضى يعني أنه جوهر مادي محسوس ملموس، فهو لا يوجد في مكانين كما لا يجتمع الجوهران في مكان واحد، ويقبل الأعراض المتضادة من الحركة والسكون والاجتماع

(١) الضدان، كل أمرين يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر سواء تنافيا كالباقيات، أم تمانعاً كغيرها، وقيل ما يستحيل وجودهما في محل واحد، ولا تضاد إلا بين الأعراض (رياضة الأفهام ص ١٥٤).

(٢) الأصل في كلمة «الكون» أنها مرادفة للوجود والحدوث، ثم أطلقت عند المتكلمين على ما يكون حالاً ملازماً للوجود المادي، فالأكوان هي الأحوال الأساسية التي لا يخلو الجسم عنها، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. (أبو رشيد: في التوحيد ص ١٥ من تعليق د/ أبو ريذة).

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٠، ودامغ الأوهام ص ١١/أ.

(٤) ترجمته في شرح العيون ٣٨٩، المنية والأمل ص ٢٠٩.



والافتراق والتحيز والجهة، على أن هذه الأعراض المتضادة لا تجتمع في جوهر واحد^(١).

وإذا كان ابن المرتضى ومعه أصحابه من المعتزلة يثبتون الجهة للجوهر فما طبيعة هذه الجهة أترجع إلى غيره؟ بمعنى ألا نستطيع أن نحكم بأن له جهة إلا بانضمام غيره إليه فتكون جهة يساره أو يمينه طرف ذلك المنضم إليه؟

وبتعبير آخر إن إثبات الجهة للجوهر ترجع إلى علاقته بالجواهر الأخرى فلا يعقل له جهة إلا بذلك الغير، وهذا ما ذهب إليه أبو علي الجبائي وأبو القاسم البلخي (٣١٩هـ)^(٢) والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ). وانضم إليهم في هذا الرأي ابن المرتضى، أم أن هذه الجهة ترجع إلى الجوهر ذاته لا إلى شيء خارج عن ذاته؟ وهذا ما قرره أبو هاشم، وحقته في ذلك أن الجوهر بالاتفاق يصح أن يلاقي ستة أمثاله ولا يمكن إنكار ذلك لأنه له ست جهات، إذ لا تعقل الملاقاة له إلا وله ستة أقطار في نفسه، يقول: «وقد اتفقنا أن ملاقاته لستة أمثاله تصح وأنها ليست ملاقاتة واحدة فلزم كون له جهة في نفسه»^(٣).

ولكن ابن المرتضى ينتصر لرأي أبي علي وأبي القاسم البلخي، ويرى أن وجهة نظرهما أقوى من رأي أبي هاشم وأصح، ويسوغ موقفه بقوله: لما كنا لا ندرك الجوهر بأبصارنا للطافته «كذلك لا يمكننا القطع بأن له جوانب وإنما نعلمه دلالة ولا نتصوره رؤية، إذ لا يتصور الإنسان الشيء على التفصيل إلا حيث رآه، ونحن إذا فرضنا ثبوت الجهات له في نفسه على جهة الاستقلال دون النظر إلى غيره، فإن ذلك يستلزم تجزئته»^(٤).

وملخص كلام ابن المرتضى: أننا لا ندرك الجوهر بأبصارنا نظراً للطافته ومن ثم لا نستطيع أن نحكم أن له جهة في ذاته هذا أولاً، وثانياً: إذا فرضنا ثبوت الجهة له في نفسه دون انضمام غيره له وأن له يميناً وشمالاً وفوقاً وتحتاً وخلفاً وقداماً فهذا يؤدي إلى تجزئة الجوهر وهو محال، لأن الذي يتجزأ هو الجسم وليس الجوهر.

(١) فكرة الجوهر ص ٨٤.

(٢) ترجمته في: فضل الاعتزال ص ٤٣-٥٦، الفرق بين الفرق ص ١٨١، التبصر ص ٥١، المنية والأمل ص ١٨٥.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠١، دامغ الأوهام ص ١٨/ب.

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠١، دامغ الأوهام ص ١٨/ب.

ويضيف ابن المرتضى أن قول أبي هاشم بأن جهات الجوهر الست حاصلة له دون انضمام غيره إليه يؤدي إيهام صحة تجزئة الجوهر، وهذا لا يجوز، ومن الأفضل القول «بأن جهات الجوهر الست راجعة إلى غيره أي انضمام غيره إليه أولى، لأنه أبعد من إثارة الشك والإيهام»^(١).

ومن الواضح - كما قال الحاكم الجشمي - أن خلافهم خلاف في العبارة، لأن كل منهما يثبت للجوهر الجهة، فأبو هاشم يريد بالجهة تحيز الجوهر، وأبو علي يؤمن أنها تصح أن تلاقي ستة أمثاله، وقد اتفقا في الموضوعين.

على أن ابن المرتضى انتصر لرأي أبي علي لأنه أبعد عن الخلط والإيهام، في حين أن كلام أبي هاشم يوهم بتجزئة الجوهر الفرد، وهذا مرفوض.

ومن الجدير بالإشارة أن هذه القضية ناقشها أغلب المتكلمين كما رأينا في الآراء السابقة، وقد توسع في تحليلها ودراستها أبو رشيد سعيد النيسابوري (٤٦٠هـ) وتساءل أيضاً ما طبيعة الجوهر؟

أيرجع ذلك إلى صفة ثبوتية له في ذاته، أم للفاعل (أي للغير)؟ ثم انتصر للرأي الأول موافقاً في ذلك أبا هاشم الجبائي^(٢).

٦- تماثل الجواهر:

يصنف ابن المرتضى وجهة نظر العلماء في تماثل الجواهر إلى ثلاثة آراء:

- يرى البهاشمة أن الجواهر كلها متماثلة ولا اختلاف في أجزائها.
- وذذهب النظام إلى نقيض ذلك تماماً فقال: الجواهر كلها مختلفة وهي أجناس متضادة.

- وجمع أبو القاسم البلخي بين القضية ونقيضها، فالجواهر عنده متماثلة ومختلفة. الحقيقة أن اختلافهم يرجع إلى عدم اتفاقهم على ماهية التماثل والاختلاف ووضع

(١) دامغ الأوهام ص ١٨/ ب.

(٢) النيسابوري: في التوحيد ص ٦٥.



تعريف محدد لهذين المصطلحين، لذلك يحاول ابن المرتضى شرح وجهة نظره من خلال محورين:

الأول: تحقيق ماهية التماثل والاختلاف لغة واصطلاحاً.

الثاني: كون التماثل واجباً للذات في الوجود والعدم وأنه لا يحصل بفاعل.

أ- حقيقة التماثل في اللغة هي «سد إحدى الذاتين مسد الأخرى في ذاتياتها وعوارضها» كما يقولون هذا الثوب مثل هذا الثوب حينما يتطابقان في جميع الأوصاف من الصنعة والطول واللون. والاختلاف نقيض التماثل، فإن خالفه في جميع الأوصاف صح إطلاق وصفه بأنه مخالف^(١).

ب- أما حقيقة التماثل في اصطلاح المتكلمين فهو المتعلق بالاتفاق في الأمور الواجبة عن الصفات الذاتية.

بعد هذا التوضيح المختصر يذكر ابن المرتضى أن الخلاف بينه وبين أبي القاسم البلخي خلاف في اللفظ ليس غير، لأن أبا القاسم يقر بأن معنى التماثل هو سد إحدى الذاتين مسد الأخرى ومن ثم لا ينكر أن الجواهر متماثلة فيما يجب، وهو شغل الجهة ومنعه عن غيره من الكون، وفيما يجوز وهو احتمال الأعراض كالسواد والبياض، وجواز التنقل في الجهات، وفيما يستحيل وهو حصوله في جهتين في وقت واحد، أو وجود الجوهريين في جهة واحدة.

ومن ثم يتضح أن الجواهر تتفق في الصفات الأساسية وتختلف في الثانوية أو العارضة، لكن هذا الاختلاف في الصفات العارضة لا يجوز أن يسلب صفة التماثل عن الجواهر^(٢).

وبخصوص النقطة الثانية فقد لاحظنا أن ابن المرتضى سبق أن أكد على أن الجوهر جوهر لذاته أي مقتضى عن الصفات الذاتية الحقيقية المتعلقة به، والملازمة له وهي واجبة

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٠، دامغ الأوهام ص ١٢/أ. وأيضاً مقالات الإسلاميين ج ٢/٩، ١٠.

(٢) دامغ الأوهام ص ١٢/أ.

له في كل حال فالتماثل والاختلاف واجب للذوات في الوجود والعدم وأنه لا يصح حصوله بفاعل ولا علة وتأثير الفاعل في المعدوم متعلق بأمر الإيجاد ونحن نعلم ذلك ضرورة^(١).

أضف إلى ذلك أننا إذا أثبتنا التماثل والاختلاف بالفاعل لزم إمكان جعل العرض جوهرًا فتصير الذات متحيزاً وهذا محال^(٢).

ونخلص من هذا إلى أن ابن المرتضى أكد على نقطتين مهمتين:

- تماثل الجواهر لها صفات ذاتية متعلقة بها، وهذا التقرير يخدم مذهبه في قضية الحسن والقبح. فالأفعال حسنة في ذاتها، قبيحة في ذاتها لما لها من صفات ذاتية متعلقة بها وأن ذلك لا يرجع للأوامر الإلهية أو نواهيها.

٧- الجوهر له مساحة:

لما كان الجوهر موجود وحادث، فمن المسلم به أن يكون له مساحة، وعلى الرغم من أن علماء المعتزلة ومعهم ابن المرتضى أقروا أن الجوهر له مساحة كنتيجة منطقية للصفات السابقة فإنهم اختلفوا في طبيعة تلك المساحة، فهي صفة ذاتية متعلقة به كونه متحيزاً متعاضداً إذا ضم غيره إليه، وإلى هذا ذهب أبو هاشم، أو أن الجوهر لا مساحة له في نفسه بل مساحته تحصل بغيره، كما أنه لا يثبت له طول إلا بغيره وإلى هذا الرأي ذهب أبو علي وأبو القاسم البلخي، ووافقهما ابن المرتضى.

وقد عد القاضي عبد الجبار هذا الخلاف خلافاً في العبارة، أي في صياغة الرأي وليس خلافاً معنوياً، بدليل أن معنى المساحة عند أبي علي هو تقدير طول الشيء أو عرضه أو عمقه والجوهر إذا انفرد بذاته لم تثبت له هذه الصفات، وأبو هاشم لا يخالفه في ذلك إذ يصح عنده إطلاق ذلك عليه لأجل تحيزه وإمكان تعاضده، وأبو علي لا يحسن هذا الإطلاق، إذ إن ثبوت المساحة عنده إنما كانت بغيره لا بنفسه^(٣).

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٠، دامغ الأوهام ١٢/أ.

(٢) دامغ الأوهام ص ١٢/ب.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٠، دامغ الأوهام ١٣/ب.



والحقيقة أن محاولة القاضي لتضييق شقة الخلاف بين أعلام المعتزلة ليست في محلها لأن الخلاف بينهم ليس خلافاً لفظياً كما زعم، إنما هو خلاف أساسي.

فالفريق الأول يقرر أن المساحة صفة ثبوتية للجوهر كونه متحيزاً، فهي ليست زائدة على ذاته، في حين أن الفريق الثاني يعلن أن لا مساحة له في ذاته وإنما مساحته تحصل بغيره من الجواهر إذا انضمت إليه.

ومن ثم نرى أن ابن المرتضى لا يعجبه هذا التوفيق ولذلك ينضم إلى رأي أبي علي وأبي القاسم البلخي كما رأينا سابقاً في طبيعة الجهة - مناصراً لهما، ويقرر أن ثبوت المساحة للجوهر تكون بغيره لا بنفسه إذ لا يوصف بأن له مساحة في ذاته، ويعد هذه القول من أجود الأقوال.

وعلى الرغم من أن ابن المرتضى يتفق مع الشيخين في هذه المسألة فإنه يستدرك على قول أبي علي بأن تحيز الجوهر وتعاظمه يرجع إلى التأليف، ويرفض هذا القول وينقده «لأن التأليف لا يصح حصوله إلا في متحيز. وكيف يقف تحيزه على حلول التأليف فيه وذلك يقتضي أن لا يحصل واحد منهما ثم يلزم أن لو تألف جزءان بتأليفات كثيرة أن يزداد عظماً على جزأين يتألفان بتأليف واحد وقد عرف خلافه^(١).

وفي الوقت نفسه ينقد قول أبي هاشم بأن للجوهر حظاً من الطول والعرض والعمق، وينكر ابن المرتضى أن يكون للجوهر قدر في الطول أو العرض ويقول: «اتفق الشيخان (أبو علي والبلخي) على منع وصفه بذلك»^(٢).

وإذا كان ابن المرتضى يعتقد بأن الجوهر ليس له مساحة في نفسه، فهذا المعنى يطرد في مسألة «الثقل»^(٣) بمعنى أن ابن المرتضى ومعه أبو هاشم يقرران أن الجوهر ليس له قدر من الثقل في ذاته، إذ إن الثقل يرجع إلى الاعتماد^(٤) (حركة قصد الوجود إلى مكانه وهي

(١) رياضة الأفهام ص ١٠١. دامغ ١٣/ب.

(٢) دامغ الأوهام ص ١٤/أ.

(٣) الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع. (الغزالي: الحدود ص ٢٩٨، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٤) الاعتماد: المعنى الذي يوجب تدافع الجسم في إحدى الجهات الست (رياضة الأفهام ص ١١٧) وعند ابن سينا كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما، (الحدود ص ٢٥٦) وكذلك الغزالي: الحدود ص ٢٩٨ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب) وأيضاً النظام ص ١٣١.

حركة تلزم الوجود بمجرد وجوده) وبتعبير آخر إذا كان الثقل هو الاعتماد فهو أمر خارج عنه يطرأ عليه ويزول فليس الجوهر ثقیل في نفسه بل ثقله إنما يحصل بغيره.

وقد عارض أبو علي هذا الرأي، إذ يعتقد أن لكل جوهر قسطاً من الثقل، لأن الثقل ليس الاعتماد عنده، فالجواهر إذا كثرت ثقلت بنفسها لا بمعنى خارج عنها ويرد ابن المرتضى على هذا الكلام بحجة واهية فيقول: إن الجوهر ثقیل بمعنى خارج عنه والدليل على ذلك أن «الرزق إذا نفخ فيه حتى امتلأ لا يزداد ثقلاً» وعلمنا أنه لا يزيد حاله في الثقل على حاله لو كان فارغاً، وهذا الدليل على أن الثقل معنى غير الجسم^(١).

والحقيقة أن الزق إذا نفخ حتى امتلأ يزداد ثقلاً، وأن حاله بعد النفخ غير حاله قبل النفخ، ولا شك أن الجوهر - مهما دق حجمه - له ثقل في نفسه، فإذا انضم إليه غيره أو طرأ عليه أمر خارج عن ذاته ازداد ثقلاً.

ومن الجدير بالإشارة أن ابن المرتضى حينما قرر أن الجوهر ليس له قدر من الثقل في ذاته كان متسقاً مع أفكاره السابقة (الجهة والتحيز) ومن ثم يخلو مذهبه من التناقض، على الرغم من أن كثيراً من أقواله لا تتفق مع الواقع، وتتعارض مع نتائج العلم الحديث كقوله أن الجوهر الفرد لا يتجزأ، وليس له مساحة في ذاته أو ثقل.

٨- تجويز إدراك الجوهر ورؤيته:

ذكرنا سابقاً أن ابن المرتضى خلع على الجوهر الفرد صفات متعددة وهي تحمل في طياتها مدلولاً حسياً واضحاً، لذلك سوف نجد أنه ومعه جمهرة المتكلمين يتفقون على إدراك الجواهر، ولا خلاف بينهم في هذه المسألة، إنما الخلاف وقع بينهم في طبيعة الإدراك.

ويعنون بالإدراك هنا الإدراك الحسي دون الحديث أو الإشارة إلى الإدراك العقلي.

ومحل الخلاف ينحصر عندهم في تحديد أي حاسة من الحواس نستطيع بها أن ندرك الجوهر؟

(١) رياضة الأفهام ص ١٠١، دامغ الأوهام ص ١٤/أ.



- ذهب معتزلة البصرة إلى أن الجوهر يصح إدراكه بحاستي اللمس والبصر.
- وروى الحاكم الجشمي عن قوم مجهولين قولهم: إن الجوهر يدرك بأربع حواس، البصر والذوق والشم واللمس دون السمع.
- ولكن النظام لم يحصر إدراك الجوهر في حاستين أو أربع بل قال يصح إدراكه بالحواس الخمس ولاشك أن قول النظام هذا يتسق مع أقواله السابقة إذ أنه لا يفرق بين الجوهر والجسم والعرض، إذ بنى مذهبه على أن الألوان أجسام وأن المدرك بالسمع أجسام.
- وإذا كان النظام قد وسع من دائرة الإدراك فقال بالحواس الخمس، فإن أبا الحسين الصالحى ضيق الدائرة فحصرها في البصر بسبب اعتقاده أن المدرك من الجوهر هو لونه فحسب.
- أما أبو الحسين النجار فقد أنكر إدراك الجوهر بأي حاسة من الحواس، والمدرك عنده هو الأعراض ليس غير^(١).
- وإذا حاولنا التعرف على موقف ابن المرتضى نجده ينحاز إلى مدرسة البصرة، ويبرهن على ذلك بقوله: إنا في العادة نفرق بالبصر واللمس بين القصير والطويل ونعلم ذلك ضرورة إذ إن القصر والطول يرجعان إلى تحيز الجوهر وحجمه وليس إلى لونه، ومن ثم فقد أخطأ من منع صحة إدراك الجوهر بشيء من الحواس وزعم أن المدرك هي الأعراض فقط.
- ولاشك أن هذا النقد موجه إلى أبي الحسين النجار الذي بنى قوله على اعتقاد منه بأن الجوهر لا يخلو من عرض يدرك عليه من لون أو غيره كالحرارة والبرودة، ونحن إذا أدركناه فإنما ندرك الهيآت التي هو عليها.
- وفي الوقت نفسه يفند ابن المرتضى زعم من قال بالحواس الأربع، فيتفق معهم أولاً على منع إدراك الجوهر بالسمع، إذ أن المسموع يدرك دون مماسة، ثم يناقشهم في الحواس

(١) رياضة الأفهام ص ١٠١، دامغ الأوهام ص ١٤/أ وأيضاً مقالات الإسلاميين ج ٢/ ١٦.

الأخرى فيقول: نحن لا ندرك الجوهر لا بالذوق ولا بالشَّم من دون مماسة له، فإذا أدركناه حلواً كنا بصدد إدراك شيئين حلاوة متعلقة بجسم فالجسم هو المحل، وهو مدرَك بحاسة اللمس، والحلاوة مدرَكة بالذوق، ولكن من شروط الإدراك به المماسَة لذلك لم يصح افتراقهما في الإدراك^(١).

وهذا تأكيد منه على حاسة اللمس التي أقرها في بداية قوله وقد ربط حاسة الذوق باللمس أما عن حاسة الشم فيقول: إنها تدرك الرائحة المرتبطة بالجسم أيضاً، وإن لم نستطع تحديد إدراك محلها باللمس بسبب لطافة الجوهر. ويرى أن هذا القول مغن عن كثير من الأدلة التي ساقها ابن متويه، ثم يمضي في توضيح رأيه بأنه يتفق مع القائلين بالحواس الأربع إذا فهموا أن ذلك يتم بطريق المماسَة، ويرى أن هذا قصدهم بدليل أنهم منعوا إدراك الجوهر بحاسة السمع^(٢).

نستنتج مما سبق أن ابن المرتضى ومعه معظم المتكلمين يؤكدون الإدراك الحسي للجوهر الفرد عن طريق الحواس لاسيما حاستا اللمس والبصر ولا يتكلمون عن الإدراك العقلي بسبب تصورهم للجوهر.

وقبل أن ينهي ابن المرتضى حديثه عن إدراك الجوهر يفرع عن هذه القضية مسألة أخرى تتعلق بكيفية رؤيته، ولما كان المتكلمون مجمعين على وجود الجوهر وتحيزه وكونه في جهة فهم يتفقون تقريباً على رؤيته، إلا أنهم اختلفوا في كيفية رؤيته.

يبدأ ابن المرتضى في تحديد أبعاد قضيته من خلال تصنيف أقوال المتكلمين في اتجاهين:

- الاتجاه الأول: يمثلُه الشيخ أبو علي والقاضي عبد الجبار وأبو رشيد النيسابوري وهؤلاء يؤكدون أن الجوهر يصح أن يرى منفرداً عن غيره من الجواهر.

- الاتجاه الثاني: يمثلُه العلاف وأبو هاشم والبلخي وهم يوافقون على رؤية الجوهر

(١) دامغ الأوهام ص ١٤/أ.

(٢) دامغ الأوهام ص ١٤/أ، ب.



بشرط أن لا يكون منفرداً - كما ذهب الفريق الأول - إنما تصح رؤيته إذا انضم إليه غيره من الجواهر، ثم ينحاز إلى الفريق الثاني ويقرر «أن الجوهر يصح أن يرى مؤلفاً ولا يرى منفرداً»^(١) ويحصر عوامل إدراك الجوهر في صفته المقتضاة عن صفة الذات وهي «التحيز» وعلى الرغم من أن معظم المتكلمين يذكرون عوامل إدراك الجوهر من خلال الصفات المتعددة التي يتميز بها وهي صفة الوجود والكائنية والتحيز، فإن ابن المرتضى له وجهة نظر مخالفة، إذ يرى أن المدركات تدرك لصفاتها المقتضاة عن ذاتها، فالألوان مثلاً تدرك لصفاتها المقتضاة وهي كونها هيئة تجمع الشعاع أو تفرقه، وكذلك الجواهر تدرك الأمر يرجع إلى ذاتها وهو تحيزها ودليله على ذلك نلخصه في الآتي:

- فالجواهر إما أن ندركه لكونه جوهرًا فيلزم أن يرى وهو معدوم.
- وإما أن نراه لوجوده فيلزم أن نرى كل موجود، إذ إن الوجود صفة واحدة.
- وإما أن يدرك لكونه كائناً ويلزم عن ذلك وقوع الفصل بين كونه في جهة وكونه في أقرب المحاذيات.

وهذه الأحوال الثلاثة مرفوضة، لذلك تعين القول «إن الجوهر يدرك لتحيزه فقط، وإذا ثبت في الجوهر أنه أدرك لصفته المقتضاة لزم مثله في سائر المدركات لأننا قد علمنا أن الإدراك إنما يتعلق بالمدرك على أخص أو صافه وأخصها صفته المقتضاة»^(٢).

ومن الممكن القول أن ابن المرتضى لم يكن مبتكراً في هذا الاعتقاد، ولم يتفرد به، ولكن سبقه إلى هذا القول ذاته، وبالبراهين عينها أبو رشيد النيسابوري، ولذلك نستعير التعقيب الذي عقب به أحد الباحثين على قول النيسابوري فنقول: «إذا كان ابن المرتضى على حق في جعل صفة التحيز تؤدي إلى إدراك الجوهر، فإنه ليس محقاً تماماً في جعل هذه الصفة هي الصفة الوحيدة التي بها يمكن إدراك الجواهر بحيث أغفل تماماً أهمية صفتي الوجود والكائنية في الإدراك»^(٣).

(١) رياضة الأفهام ص ١٠١، دامغ الأوهام ص ١٤/ب وأيضاً الزيدية ص ٣٨٤.

(٢) دامغ الأوهام ص ١٤/ب.

(٣) فكرة الجوهر ص ١١٢.

على أن ابن المرتضى يستدرك فيضيف شرطاً آخر لإدراك الجوهر يتعلق بالرائي، وهو حصول الحاسة على الصفة التي يصح بها إدراك اللطيف وهو «قوة الشعاع» فعدم رؤيتنا له يرجع لضعف شعاعنا فلو قواه الله لرأيناه، وإلى هذا ذهب أكثر شيوخ المعتزلة إذ جوزوا إدراكه عند تقوية الشعاع، وقد خالفهم في ذلك أبو هاشم فقال: لو قدرنا الله تعالى وقوى شعاعنا لم نستطع إدراك الجوهر به لأنه يصير كجزء من الشعاع فلا يرى لعدم تميزه عنه^(١).

ويفند ابن المرتضى حجة أبي هاشم ويرد عليه بقوله: إن جسم الجوهر يختلف عن أجزاء الشعاع وبينهما فارق واضح، إذ إن أجزاء الشعاع نورية بخلاف غيرها، ولو صح هذا القول في الجوهر لصح مثله في أكثر منه من الجواهر، وقد علمنا أن قوة الشعاع لها تأثير في الإدراك ومن ثم لا يلتبس الجوهر بأجزاء الشعاع ودليل ذلك رؤية النبي للملك مع رفته ولطافته^(٢).

خلاصة القول: أن ابن المرتضى ومعه شيوخ المعتزلة جوزوا إدراك الجوهر ورؤيته سواءً أكان منفرداً بذاته، أو مؤلفاً مع غيره من الجواهر.

ومن المعلوم أن العلاف جوز رؤية الجوهر، إذا خلق الله فينا قدرة على رؤيته^(٣).

ومن ثم نرى أن ابن المرتضى لم يضيف فكرة جديدة بصدد إدراك الجوهر ورؤيته، ولكن يجتر أفكار المعتزلة ويستخدم منهجهم ذاته، ويستعير براهينهم أيضاً، وليس له من الجدة والابتكار إلا صياغة الأفكار بأسلوبه، والتعبير عنها بلغة فصيحة سهلة.

على أننا نتساءل لماذا أثبت ابن المرتضى صفة «التحيز» كصفة وحيدة لرؤية الجوهر دون باقي الصفات الأخرى؟

نستطيع أن نجتهد فنقول: إن ابن المرتضى أراد أن يميز بين الصفات التي يجب أن

(١) رياضة الأفهام ص ١٠١.

(٢) دماغ الأوهام ص ١٥/أ.

(٣) مقالات الإسلاميين ج ٢/ ١٥، الفرق بين الفرق ص ١٣٠، الفصل في الملل ج ٥/ ١٩٦، د/ بدوي: مذاهب الإسلاميين ج ١/ ١٨٢ (دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣م) د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ج ١/ ٢١١ (دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥م) د/ محمد الزيني: أبو الهذيل العلاف ص ١١٤ (مطبعة الأمل، صنعاء، ١٩٩٨م).



نطلقها على الله سبحانه وتعالى والصفات التي نخضعها على الموجودات الأخرى ومنها الجواهر المادية هذه نقطة.

النقطة الثانية: إن ابن المرتضى من منكري رؤية الله مثل أصحابه من المعتزلة والزيدية، ويستدل على ذلك بنفي صفة «التحيز» نفيًا تاماً عن الله سبحانه وفي مقابل ذلك يثبتها للجواهر كشرط من شروط رؤيته.

النقطة الثالثة: لم يعتمد صفة الوجود للجواهر كشرط من شروط رؤيته وهذا أمر يساعد في الرد على الأشاعرة الذين يحتجون بصفة الوجود في إثبات رؤية الله بقولهم: إن الله موجود، وكل موجود يصح أن يُرى، ومن ثم فإن الله يُرى^(١).

٩- صورة الجوهر وحلول الأعراض فيه:

ما الهيئة أو الصورة التي يكون عليها الجوهر الفرد التي نستطيع أن ندركه عليها؟ ذهب أكثر المعتزلة ومعهم القاضي عبد الجبار وابن متويه «إن الجوهر ليس بمربع على الحقيقة بحيث يكون له أركان أربعة متغايرة إذ لو كان كذلك لكان متجزئاً قطعاً، بل هو شبيه بالجزء المربع في الهيئة، أي أن شكله مختص من بين سائر الأشكال بأن تساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت من أي جهة نظر إليها الرائي كما يجب مثل ذلك في المربع»^(٢). ويؤيد ابن المرتضى هذا الرأي، ويقول: قد قام الدليل على أن الجوهر شيء واحد لا يتبعض فتشبيهه بالمربع هو الواجب، ويستدل بقول ابن متويه: إننا لا يمكن أن نشبه الجوهر بالمثلث لأن الرائي له من أحد الجوانب سوف يدرك أن له جانباً أكبر من الجانب الآخر، وفي الوقت نفسه يرفض قول^(٣) من شبه الجوهر بالجسم المدور أو أنه على صورة الكرة بسبب أن الجوهر يستلزم إذا لاقى ستة أمثاله أن يبقى بينه والأجزاء الملاقية خلل واضح ويظل بينهما فراغ صغير أو كبير، ويضرب مثلاً على ذلك بأننا إذا حففنا

(١) القلائد في تصحيح العقائد ص ٥٥، غرر الفوائد في شرح نكت الفرائد ص ٢٢، وأيضاً عبد الله النجدي شرح مقدمة القلائد في تصحيح العقائد ص ٣٠ (مخطوط مصور من مكتبة أ.د/ المرتضى زيد المحضوري).

(٢) رياضة الأفهام ص ١٠٢، دامغ الأوهام ص ١٩/ب.

(٣) يقول ابن المرتضى: لم أقف على تعيين اسم هذا القائل وربما ينسب هذا القول لمن ينفي الجزء الذي لا يتجزأ وليس لمن يثبت (دامغ ١٩/ب).

بشكل «مدور» ستة أمثاله لم ينطبق انطباقاً كاملاً، كما نرى بانطباق المربع بالمربع^(١).

وإذا كان الجوهر على صورة شبيهاً بالجزء المربع، فهل تحل به الأعراض؟

ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الجوهر يجوز أن يحتل الأعراض وتحل فيه، وخالف في ذلك معمر بن عباد^(٢) (ت ٢١٥هـ) إذ لم يجوز ذلك، بحجة أنه لو صح حلول معنى في الجوهر لصح حلول سائر المعاني فيه كالحياة والقدرة.

أما ابن المرتضى فقد أيد رأي أكثرية علماء المعتزلة بأن الأعراض تحل بالجوهر، وقد رد على وجهة نظر معمر بن عباد بقوله: إن صفة التحيز التي يختص بها الجوهر تصح حلول جميع المعاني فيهمي خلا أن في الأعراض ما يحتاج في وجوده إلى معنى سوى المحل، هذه الحجة سبق أن ذكرها الحاكم الجشمي وقد استعارها ابن المرتضى^(٣).

وهذه القضية طرحها أهل الاعتزال سابقاً، ومعهم الأشاعرة وهم مجمعون على حلول الأعراض في الجوهر وقالوا: يجوز على الجوهر الواحد ما يجوز على جميعها من الأعراض، مثل الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والحركة والسكون، ومنعوا حلول الحياة مع الموت في وقت واحد.

وهذا لا يمنع أن يشذ رأي عن هذا الإجماع فيقف على النقيض تماماً ويجوز أن يعرى الله الجواهر من الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها وهذه وجهة نظر أبي الحسين الصالحي^(٤) لكن الحقيقة أن هناك شبه إجماع على حلول الأعراض في الجواهر.

ومحل الخلاف في ماهية الأعراض التي يجب أن لا يعرى الله منها الجواهر.

فالعلاف يجوز على الجوهر الواحد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر ما يتولد عنهما مما يفعل الآدميون كهيتته، أما الألوان والطعوم والأرايح والحياة والموت فلا يجوز حلوله في الجوهر^(٥).

(١) رياضة الأفهام ص ١٠١، دماغ الأوهام ص ١٩/ب.

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٥١، الملل ج ١/٦٥، المنية والأمل ص ١٦٢، في علم الكلام ج ١/٢٥٣.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٢، دماغ الأوهام ص ١٩/ب.

(٤) مقالات الإسلاميين ج ٢/١١.

(٥) رياضة الأفهام ص ١٠٢، مقالات ج ٢/١٢، الفرق بين الفرق ص ١٣٠ والفصل ج ٥/١٩٦.



في حين أن أبا علي الجبائي يجوز على الجوهر الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة وينفي حلول القدرة والعلم والحياة فيه، ورأى أن من الممكن أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه.

وفي الوقت نفسه أحال تعري الجوهر من الأعراض، ووافقه في ذلك أبو هاشم برفض حلول الحياة والقدرة في الجوهر لافتقارهما إلى البنية المخصوصة لكنه جوز حلول الجوهر من الأعراض باستثناء الألوان، أي أنها يتفقان في إثبات الألوان للجوهر، في حين ينكر ذلك العلاف وفي حين يثبت العلاف للجوهر الحياة والقدرة، نجد أن أبا علي وأبا هاشم يرفضان ذلك^(١).

أما موقف ابن المرتضى فيبدو أنه يوافق العلاف في إنكار حلول الألوان في الجواهر، يتضح ذلك من قوله: إن المعلوم قطعاً أن الجوهر واللون أمران متميزان ولا تعلق بينهما من وجه معقول مثل تعلق الاحتياج، لأن اللون هو الذي يحتاج الجوهر، وهو أي الجوهر لا يحتاجه، وكذلك سائر الأعراض باستثناء الأكوان (الاجتماع والافتراق، الحركة والسكون) لذلك صح وجود الجوهر بلا لون^(٢).

ويضيف دليلاً آخر فيقول: قام الدليل على أن المتحيز لا يصح وجوده إلا في جهة ولا يكون في جهة إلا بكون، أي هناك ملازمة بين الجوهر والكون، ولم يقدّم دليل على ملازمة الجوهر لغيره من الأعراض، فنقول أنه محتاج إلى لون كاحتياجه إلى كون^(٣).

ثم يتصدى للرد على الإشكالات التي يثيرها أبو علي علي في إثباته اللون، ويفند احتجاجاته.

يقول أبو علي: لاشك أن المحل يحتمل اللون فوجب أن لا يخلو منه كالكون، ويرد ابن المرتضى بقوله: إن هناك تلازماً ضرورياً بين المتحيز وحصوله في الجهة، وهذا الحصول مفتقر إلى الكون بخلاف اللون، فلا وجه يقتضي لزومه.

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٢، دامغ الأوهام ١٩/أ، ٢٠/ب، مقالات ج ٢/١٢.

(٢) رياضة ص ١٠٢، ودامغ ٢٠/أ.

(٣) المصدران السابقان.

ثم يطرح أبو علي حجة أخرى بقوله: لا بد للمتحيّز من هيئة ندركه عليها، وإلا لم يصح إدراكه.

ويتمسك ابن المرتضى بوجهة نظره السابقة ويرد عليه بقوله: إن تلك الهيئة المطلوبة التي يدرك عليها الجوهر هي «الحيز» ولا موجب لتعينها في اللون^(١).

وعلى الرغم من أن ابن المرتضى جوز إدراك الجوهر ورؤيته باللمس والبصر كما رأينا سابقاً فإنه لم يجوز حلول الألوان فيه.

وهكذا ينحاز إلى رأي العلاف الذي ينكر حلول الألوان بالجواهر، ويتجافى عن رأي أبي علي وأبي هاشم مما يدل على أن ابن المرتضى يميل إلى انتقاء الأفكار وانتخابها، والحقيقة أنه يقتفي خطوات المعتزلة بعامة ويحذو بحذوهم، ويدافع عن وجهة نظرهم، لكن داخل هذه الدائرة الكبيرة يقتبس دائماً من فكر الحاكم الجشمي في كثير من القضايا، ولا يمنعه ذلك أن ينحاز أحياناً إلى وجهة نظر أبي هاشم، أو يغترف من آراء العلاف، أو أبي رشيد النيسابوري أو ابن متويه فهو عموماً ما يدور في فلك المعتزلة وتأثره الأكبر بالحاكم الجشمي والقاسم البلخي.

١٠ - فناء الجواهر:

بعد أن تحدث ابن المرتضى طويلاً عن ماهية الجوهر وأفاض في الحديث عن صفاته، بقيت مسألة غاية في الأهمية وهي فناء الجوهر، وربما كانت هي الفكرة التي دعت المتكلمين إلى تناول قضية الجوهر. ونحب أن نلفت النظر إلى أن المتكلمين حينما عكفوا على دراسة مبادئ الموجودات ولواحق الطبيعة، وتكلموا في حدوث الجوهر كان غرضهم نفي القدم عن الحادث والتعبير بلغة صريحة أن لا قديم إلا الله، كل ما عده من الموجودات في الأرض أو في السماء حادث وقابل للفناء^(٢) إذ إن مبحثهم من البداية كان وسيلة لإثبات هذه الفكرة، ولم تكن دراستهم الطويلة، في هذا المجال غاية في حد ذاتها كما

(١) دامغ ص ٢٠/ب.

(٢) محمد عبده بين الفلاسفة ج١/ ١٨٢ (شرح جلال الدين الدواني على العقائد العنصرية، تحقيق د/ سليمان دينا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٨) وأيضاً فكرة الجوهر ص ٦٢.



نرى عند الفلاسفة.

بيد أن ابن المرتضى يطرح قضية فناء الجوهر من خلال تعريف معنى الفناء في اللغة إذ تبين أنه «يرادف التلف، وهو بطلان منافع الأعيان بموت أو تفريق حتى صارت كالتى لا منفعة فيها أما في الاصطلاح فهو الخروج من الوجود إلى العدم»^(١).

ثم يشير إلى أن أكثر المتكلمين يؤمنون بصحة «فناء الجواهر» أي عدمها بعد وجودها ويدلل بالدليل النقلي على ذلك وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] أراد هو الأول ولا موجود معه أي أن وجوده سابق على جميع الكائنات فوجب وجوده آخراً ولا موجود معه أي بعد فناء الموجودات كافة ولا يبقى معه شيء كما كان أولاً، ولن يكون كذلك إلا بإعدام ما سواه^(٢).

ولكن ما طريق العلم بفناء الجواهر؟

هنا تتعدد الإجابات ولكنها متقاربة إلى حد ما، يجيب أبو علي بأن العلم بذلك يأتي من طريقين:

الأول: السمع مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] وهذا يقضي ثبوت ما يفني الموجودات.

الثاني: العقل إذ إن صريح العقل يقر بأن من حق القادر على الابتداء والإيجاد والخلق، قادر أيضاً على إفناء الجواهر وإبطالها، ويوافق أبو هاشم، ويرى أن فناء الجواهر لا يعلم بدليل السمع وبرهان العقل.

ومن خلال استقراء رأي ابن المرتضى يلاحظ أنه يميل إلى طريق السمع بدليل أنه

(١) دامغ الأوهام ٣٢/ب.

(٢) المصدر السابق وراجع في تفسير قوله تعالى: (هو الأول والآخر) المصادر المذكورة لكي تتبين اتفاق وجهة نظر المتكلمين في هذه القضية، القاسم الرسي: كتاب العدل والتوحيد ص ١٠٣ (ضمن رسائل العدل والتوحيد ج١، دار الهلال ١٩٧١م) الزنجشيري: الكشف ٨١/٦ (تحقيق مرسي عامر، ط، القاهرة، د.ت) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٣٢٦ (تحقيق محمد عبد الغني حسن، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٤هـ).

استشهد بالآية الكريمة. ثم يفند الدليل العقلي الذي ساقه أبو علي، ومضمونه: «أن من حق القادر على الإيجاد أن يقدر على إبطاله والباقي لا ينتفي إلا بضد فلا بد لكل جنس باق من ثبوت ضد له»^(١) أي أن الشيء الموجود في الوجود لا ينتفي إلا بضد له مثل الباقي، ضده الفاني.

يرد ابن المرتضى بقوله: يجوز أن لا ضد له كالتآلف مثلاً علاوة على ذلك لا نسلم أن من لازم كل مقدور باق أن يكون له ضد^(٢).

ومعنى ذلك أن القضية لا تتعلق باستنباطات العقل، بقدر ما تتعلق بالسمع.

ثم طرح ابن المرتضى جزئية أخرى للمناقشة وهي كيفية إفناء العالم؟

وفي هذا السياق نستطيع أن نبلور ردود المعتزلة في الآراء الآتية:

- يقرر بعض متكلمي البصرة بأن إفناء العالم يكون بخلق صفة ضده وهي الفناء ويكون موجوداً على حد وجود العالم أي لا في محل فيختص به أبلغ ما يمكن لأجل وجوده كذلك ينفيه كما ينفي البياض السواد بوجوده.

- أما العلاف فقوله مشهور، وهو يقرر: أن الإرادة الإلهية هي التي أوجدت العالم من العدم بقولها له: كن، وهي أيضاً قادرة على الإفناء بقولها للشيء: افن^(٣).

- ويتفرد النظام بقول يؤكد فاعلية الإرادة الإلهية في العالم فيقول: إن الله يفنى العالم عن طريق ألا يجد له صفة الوجود، أي يسلبه صفة البقاء ويمنحه صفة الفناء^(٤).

وقول النظام هنا يتسق تمام الاتساق مع منهجه في الخلق المستمر، ومع تقريره بأن الإرادة الإلهية تتدخل فتقهر الأشياء وتسلبها خصائصها.

- ويعبر الخياط صاحب الانتصار عن وجهة نظره فيقول: إن الله يعدم العالم من غير شيء كما أوجده من غير شيء، فكما أن من خصائص القدرة الإلهية الإيجاد فهي أيضاً

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٥، دامغ الأوهام ص ٣٣/أ.

(٢) دامغ ص ٣٣/أ.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٥، مقالات ج ٢/ ٥٤، الزيني: أبو الهذيل العلاف ص ١١٢.

(٤) الانتصار ص ١٩.



تتعلق بالإعدام والإفناء.

- وقريب من رأي النظام السابق يأتي قول القاسم البلخي إذ يرى أن الله لا يجدد للعالم البقاء أي لا يبقى العالم إلا ببقاء مجده الله في كل وقت.

- واتفق الجبائيان في وجهة نظرهما تجاه القضية فقالا: إن الجواهر تفنى جميعها سواءً أكان ذلك عن طريق العقل أم النقل، لأنه لا يصح فناء بعض الجواهر دون بعضها لاسيما وهي متماثلة.

- ونختتم هذه الآراء برأي بعض الفلاسفة إذ قالوا: إن للجواهر حداً ينتهي إليه بطبعه فإذا بلغ هذا الحد فني بطبعه^(١).

ويبقى أن نحدد موقف ابن المرتضى من هذه الآراء المتعددة، والملاحظ أنه ينحاز إلى مدرسة البصرة فيقرر أن العالم «يفنى بإيجاد ضده لا في محل، وحجته في ذلك أن الجسم باق ولا يحتاج في وجوده إلى غير القادرية فيتعين كونه لا ينتفي إلا بضد له هذا من جهة ومن جهة أخرى كونه يوجد لا في محل فلأنه لو وجد في العالم لزم ارتفاع التضاد بينهما لأن الضدين لا يصح اجتماعهما في وقت واحد»^(٢) كما لا يصح اجتماع السواد والبياض في وقت واحد، وكذا الحركة والسكون، وهذا أمر واضح، فصح لنا أن الجسم إنما يفنى بضد له يوجد على حد وجوده.

نخلص من هذا العرض برصد النتائج التي تتلخص في الآتي:

١- لم يخرج ابن المرتضى عن دائرة المتكلمين ومنهجهم^(٣)، وقد استخدم مصطلحاتهم وتعريفاتهم ولم يقترب من منهج الفلاسفة، ففي تعريفه للجواهر على سبيل المثال أخذ بتعريفات المتكلمين إنه الجزء الذي لا يتجزأ (المذهب الذري كما وضعه العلاف) في حين أن تعريف الجوهر عند الفلاسفة «الذي

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٥، دامغ الأوهام ص ٣٣/ب. وأيضاً الانتصار ص ١٩: ٢٣.

(٢) دامغ الأوهام ص ٣٣/ب.

(٣) الفرق بين منهج المتكلمين والفلاسفة. ابن خلدون: المقدمة ص ٢٤٩ (دار الهلال، بيروت، ١٩٨٣) المقاسات ص ١٣٣، أحمد أمين: ضحى الإسلام ج ٣/ ١٨ (النهضة المرية، ١٩٦٤).

ليس هو في موضوع. ولا على موضوع أصلاً، والذي ليس هو في موضوع قائم بذاته، متقوم بذاته». ^(١) وهذا التعريف لا يوجد عند ابن المرتضى لأن لاشيء يقوم بذاته، ولا مستغنى بذاته في هذا الوجود إلا واجب الوجود.

٢- على الرغم من تعدد الآراء في مسألة فناء الجوهر فهي كلها تنبع من منبع واحد، وتصب في بحر واحد، فهي كلها تعتمد على الدليل العقلي والدليل النقلي، وتتبع المنهج الجدلي إما.. أو.. إذا قلتم كذا، قلنا كذا ونلزمكم بكذا، وتتعلق من اعتقاد مسبق مسلم بصحته هو أن كل ما في الكون حادث، وأن لا قديم إلا الله، وتؤكد نتيجة راسخة في بديهيات العقائد الإسلامية، وهي قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦-٢٧] «فصفة فناء الجوهر عند الإسلاميين هي صفة ضرورية وعامة تشمل كل الجواهر بجميع أنواعها.. لما يترتب عليها من إمكان إعادتها» ^(٢).

٣- يوضح ابن المرتضى سبب استفاضته في التأكيد على فنا الجواهر بملحظ طريف وهو أن الحياة الدنيا دار ابتلاء واختلاف، لذلك جعلها الله دار تكليف وحمل الإنسان الأمانة، ولو لم يكن فناء ولا موت لم يحسن التكليف، إذ لو اقترن الثواب والعقاب بكل طاعة أو معصية تصدر عن الإنسان فكأنما قيدت حريته وأصبح مضطراً إلى فعل الطاعة وترك المعصية وألجئ إلى ذلك.

أما مادام هناك فناء، فقد أصبحنا بصدد دارين، دار تكليف وهي الحياة الدنيا ودار ثواب وعقاب هي الحياة الأخرى، وفي هذا الوضع منع الضرورة أو الجبر. يقول ابن المرتضى: «ولولا الفناء والموت لم يحسن التكليف إذ لو قارن الثواب والعقاب (الطاعة والمعصية) كان العبد ملجأ، والفناء أقوى من مجرد التراخي في منع الإلجاء» ^(٣).

(١) التعريفات ص ١٠٨، المعجم الفلسفي ص ٥٩، الكندي: الحدود والرسوم ص ١٩١ (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب) وأورد أبو سليمان السجستاني تعريفات متعددة للجوهر (المقاسبات ص ١٩٧) وذكر د/ نصر لطف تعريفات منسوبة للكندي والفارابي، والأشعري والغزالي (فكرة الجوهر ص ٢٧: ٥٣).

(٢) فكرة الجوهر ص ٦٨.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٦، دامغ الأوهام ص ٣٦/ أ و ٣٦/ ب.

نعيّب:

اهتم المعتزلة ومن بعدهم الأشاعرة بمبحث الجوهر اهتماماً كبيراً، وكان عند المعتزلة مسوغاتهم التي بررت لهم هذه الدراسة المعمقة؛ وأهم هذه المسوغات: أنهم نصبوا أنفسهم حماة عن العقائد الإسلامية ضد الهجمة القوية التي وفدت عليهم من التراث اليوناني.

المسوغ الآخر، الآيات القرآنية التي جاءت تؤكد تأكيداً لا لبس فيه على صفة القدرة الإلهية واتفاق المتكلمين والحكماء على أنه سبحانه قادر على جميع الممكنات ومنها خلق العالم ليس هذا فحسب، بل استمرار العناية الإلهية في تدخلها المستمر لإيجاد الأشياء وإعدامها وأن لا قديم إلا الله^(١).

إذا كان للمعتزلة مبرراتهم فما مبررات ابن المرتضى نستطيع أن نلخص هذه المبررات في الآتي:

١- الدفاع عن العقائد الزيدية في مواجهة المذهب الإسماعيلي: نشأ صراع طويل بين الفكر الزيدي والمذهب الفاطمي الذي استطاع أن يؤسس الدولة الصليحية^(٢) في اليمن التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون، وكان جوهر المذهب الفاطمي هو الفكر الإسماعيلي وظل الفكر العقائدي لهذا المذهب موجوداً حتى عصر ابن المرتضى، ودارت صراعات فكرية بين المذهبين، ولما كان المذهب الإسماعيلي يناقض المذهب الزيدي في قضية خلق العالم فكان لزاماً على ابن المرتضى، وهو أحد أعمدة المذهب الزيدي، أن يتبنى الفكر الاعتزالي في قضية الجوهر لكي

(١) القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك، وعند الحكماء أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل (محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ج٢/ ٤٥٥) وأيضاً الآمدي: المبين ص ٣٨٥ (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٢) استطاع الفاطميون أن يرسلوا دعائهم إلى اليمن: فأرسلوا أبو القاسم الحسن بن فرج بن حوشب (٣٠٣هـ) الذي تلقب بمنصور اليمن، ومعه علي بن الفضل الخنفر (٣٠٢هـ) واستطاعا أن يقيما الدولة الفاطمية الأولى من (٢٦٨-٣٠٣هـ) ثم استطاع الصليحيون أن يؤسسوا دولتهم التي استمرت من (٣٠٣-٥٣٢هـ) حتى وفاة الملكة الحرة أروى بنت أحمد الصليحي (٥٣٢هـ)، (حسين فيض الله الحمداني: الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن ص ٢٧، ٤٨، ٢٠٨، دار المختار، دمشق، د.ت)، نشوان الحميري: الحور العين ص ٢٥١ (تحقيق كمال مصطفى، المكتبة اليمنية، صنعاء، ١٩٨٥) د/ أيمن فؤاد سيد: تاريخ المذاهب الدينية في اليمن ص ١٢٩، ٢٦٦، ٢٦٣.

يتسنى له نقض نظريات الإسماعيلية، وأن يؤسس مذهبه في خلق العالم بما يتسق والمقولات الإسلامية^(١).

٢- من المعلوم أن الزيدية انقسمت إلى فريقين: مخترة ومطرفية؛ وتنسب فرقة المطرفية^(٢) إلى مطرف بن شهاب بن عمرو وقد فارقوا الزيدية بمقالات في أصول الدين؛ إذ ينسب إليهم القول بأن الله خلق الأصول الأربعة: الهواء والنار والماء والتراب وهي التي تدبر العالم، ثم خلق منها كل شيء وجعلها مختلفة ومتضادة، وكل منها للآخرى لكي تؤثر بعضها في بعض وتحدث التغيير (الإحالة) وتغير بنفسها (بالاستحالة) وعلى ذلك فإن «الحوادث اليومية كالنباتات والمولودات والآلام ونحوها حادثة من الطبائع الحاصلة في الأجسام ولا تأثير للتقديم فيها أصلاً»^(٣) على معنى أن الله قد أحال إلى بعض الأجسام الضر والنفع وجعله طبعاً بحيث أن التأثير يكون لها لا الله تعالى^(٤)، أضف إلى ذلك أن المطرفية يقولون: «إن المعدوم ليس شيئاً» وينكرون وجود الذرات أي وجود الجوهر، ويقررون أن أعراض الأجسام ليست إلا أوصافها (أي الصفات التي تعرض بها) وهذه الآراء تتعارض مع وجهة نظر ابن المرتضى.

٣- تأكيد الصفات الإلهية التي قررها القرآن الكريم فالله واحد لا ثاني له وكونه، واحد أنه سبحانه غير مشارك في صفاته، وصحة الفعل دليل كونه قادراً، وصحة الإحكام دليل كونه عالماً، وصفته القدرة والعلم دليل كونه حياً. والقدرة الإلهية

(١) ابن المرتضى: منهاج الوصول إلى معيار العقول ص ٩٥، يحيى بن حمزة: مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ص ٦٩، ٧٢ (الدار اليمينية، صنعاء، ١٩٨٣) د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢/ ٣٠٨ (دار المعارف بمصر، ١٩٧٧) د/ محمد الحاج الكمال: الإمام المهدي أحمد بن المرتضى ص ٦٦، ٣٣، ٣١ (دار الحكمة اليمينية، صنعاء، ١٩٩١) علي محمد زيد: معتزلة اليمن ص ٨٤، ٤٦ (مركز الدراسات، صنعاء ١٩٨٥).

(٢) شرح المنية والأمل ص ٩٨، الحور العين ص ٢٠٨.

(٣) تاريخ المذاهب الدينية ص ٢٤٦.

(٤) غرر الفوائد ص ٣١، أحمد عبد الله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص ٤٤ (المكتبة اليمينية، صنعاء، ١٩٨٧) هذا كلام لا غبار عليه إذ إنهم يقررون أن الله سبحانه خلق في الموجودات صفات أساسية تتحرك بذاتها فهي واجبة بغيرها ممكنة بذاتها، وموضع المؤاخذه هو قولهم لا تأثير للتقديم أصلاً، إذ إن تأثير الله في الأصول والفروع موجود، ومشيتته نافذة في الكون، وينفي الدكتور محمد الكمال ما نسب إلى المطرفية بأنها تثبت حدوث العالم بالطبع، ويرى أن ذلك من اتهامات الخصوم؛ لكنه يعترف بأن لهم شطحات (الإمام المهدي ص ٢٠٣).



تمتد لجميع أجزاء الموجودات تنسقها وترتبتها، وتمنحها خصائصها وتسلبها فهي قادرة على القهر، وقادرة على التدخل لإيقاف خصائص الموجودات، وكل شيء يسير في نسق معلوم وحسب قانون محدد وهو سبحانه على هذه الصفات في الأزل، فليس بجسم ولا يسمى صورة لأن الصورة تستلزم الجسمية، وليس بذئ مكان ولا انتقال ولا بجهة^(١).

ولو تأملنا هذه الصفات، وقد سبقه المعتزلة إلى تقريرها^(٢)، وقارنا بينها وبين الصفات التي خلعتها على الجوهر الفرد نجد أن ابن المرتضى يفصل فصلاً قاطعاً وواضحاً بينهما.

فالله قديم، والجوهر حادث، والله هو الأول والآخر، والجوهر باق بقدرته الله، والله لا يتحيز، والجوهر متحيز، والله واحد لا شريك له ليس كمثله شيء، لا يقبل الصورة أو الشبيه أو التماثل أو الفناء وكل هذا يجوز على الجوهر.

نفهم من ذلك أن ابن المرتضى وهو يتحدث عن عناصر الطبيعة ومنها «الجوهر» جعله خاضعاً في إيجاده وعدمه، وتحوله إلى قدره الله، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: ٢].

ثانياً: الجسم^(٣):

اتفق أغلب المتكلمين، معتزلة وأشاعرة على أن الجسم هو «الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة أو ما اجتمع فيه الطول والعرض والعمق»^(٤). وأنه مركب من جواهر متحيزات لا يتجزأ كل فرد منها ووقع الخلاف بينهم في عدد الجواهر التي يتركب منها الجسم،

(١) القلائد في تصحيح العقائد ص ٥٣، التبصير في الدين ص ١٠١/٩٥ (تحقيق الكوثري، ط. عزت الحسيني، القاهرة، ١٩٤٠) شرح طوابع الأنوار ص ١٦٦، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ج ١/ ٢٧٦، الزيدية ص ٣٦٠.

(٢) مقالات ج ١/ ٢٣٥، عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص ١٣٩، ٣٤٧، البلخي: ذكر المعتزلة ص ٦٣.

(٣) الجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، وقيل الجسم هو المركب المؤلف من الجواهر (التعريفات ص ١٠٣) وقيل شيء مادي مدرك بالحواس، وموضوع في المكان فحيثما يوجد جسم يوجد مكان، ولهذا يعرف المعتزلة الجسم بالأبعاد. (المعجم الفلسفي ص ٥٥)، الحدود لابن سينا ص ٢٤٨، (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب) وأيضاً الحدود للغزالي ص ٢٩٣.

(٤) مقالات ج ٢/ ٩:٥، شرح طوابع الأنوار ص ١١٠.

فالذي عليه أكثر مدرسة البصرة كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار إنها ثمانية جواهر، في حين اشتهر عن العلاف قوله: «الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن؛ وأعلى وأسفل وأقل ما يكون ستة أجزاء»^(١).

وتفرد النظام بقوله المعروف: إن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه علاوة على أنه لا يفرق بين الجوهر والعرض، فالروائح والطعوم والألوان هي عنده جواهر وهي أجسام لطيفة متداخلة، وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً^(٢).
وذهب أبو القاسم البلخي إلى أن أقل ما يسمى جسماً أربعة جواهر، لكن الأشعرية نزلوا بهذا العدد إلى النصف أي إذا اتلف جوهران سمياً جسماً، إذ الجسم عندهم هو المؤلف^(٣).

وقالت الكرامية: بل الجسم هو ما يقوم بذاته، فالجوهر الواحد عندهم يسمى جسماً، لأنه يقوم بذاته أي لا يحتاج في وجوده إلى محل بخلاف العرض^(٤).

بعد أن شرح ابن المرتضى وجهة نظر المتكلمين، اختار موقف مدرسة البصرة، أو كما يسميهم - أصحابنا - إذ يؤيدهم في أغلب الآراء «فالجسم عنده هو ما اجتمع فيه الطول والعرض والعمق فالطول هو الخط، والعرض هو السطح، وربما يسمى صفحة، والعرض والعمق هو الغلط وأقل ما يكون الجسم يحصل بالثنائية، ومن ثم يقول العرب: هذا أجسم من ذاك لما زاد في ذلك»^(٥).

ومن هذا التعريف نجد أن ابن المرتضى يشايح المعتزلة في فكرهم، ويتابعهم في نزعتهم الحسية فيضفي على الموجودات طابعاً حسيّاً، حتى يتميز نطاق عالم الموجودات المتحيز الحادث عن صفات الذات الإلهية المبرأة من هذه الصفات.

(١) مقالات ج ٢/٥، مذاهب الإسلاميين ج ١/١٨١، في علم الكلام ج ١/٢١١.

(٢) مقالات ج ٢/٦، وذكر المعتزلة ص ٧٠، الفصل ج ٥/١٩٣، النظام ص ١١٤، مذاهب الإسلاميين ج ١/٢٣٢ في علم الكلام ج ١/٢٣٩.

(٣) المؤلف هو المركب من أشياء متفقة بالحس، مختلفة بالحد، (المقاسبات ص ٢١٥)، الكندي: الحدود والرسوم ص ١٩٣ (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٤) مقالات ج ٢/٤، رياضة الأفهام ص ١٠٠، دافع الأوهام ١٣/أ.

(٥) رياضة ص ١٠٠، دافع ١٣/أ.



وفي الوقت نفسه يعترض على وجهة نظر ضرار بن عمرو، والنجار في قولهما: إن الجسم يتكون من أعراض ألفت وجمعت فقامت وثبتت، فصارت جسماً يحتمل الأعراض، وقالوا: إنما يتركب من الأعراض التي لا يخلو الأجسام منها كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة وغيرها، ويفند رأيها فيقول: إن هذه الأشياء التي فرضتم تركيب الجسم منها مختلفة متضادة، فكيف يصح أن يتركب من المتضادة ما هو متماثل، وإذا سلمنا معكم بأن اجتماعها يعني تجاورها «لزم من ذلك تحيزها إذ لا يعقل تجاور إلا في متحيز فبطل كونها أعراضاً، وإن أردتم حلوها في محل واحد لزم تحيز ذلك المحل ولا يصح تعاضمه بحلوها فيه مهما لم تكن متحيزة لأن التعاضم فرع التحيز فحينئذ لا يصح تركيب الجسم منها»^(١) ويتصدى ابن المرتضى لبعض الأفكار التي اشتهر بها النظام والمتعلقة بالجسم، فينكر عليه تجويزه للطفرة، «أي كون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني»^(٢).

وبتعبير ابن المرتضى: «هو حصول الجسم في جهة نازحة ولا يقطع ما بين الجهتين من الجهات»^(٣) وإن كان التعريف الأول أوضح.

ويبين بأن الطفرة في اللغة تعني الوثبة من جانب إلى جانب وبينهما منخفض كالصدع ما بين الجبلين، وأن النظام قال بذلك حينما ألزمه العلاف على القول بنفي الجزء.

ويتفق ابن المرتضى، مع الحسن بن متويه بأن الطفر مما يكاد يعلم ضرورة وإن صح دخول شبهة في بعض المواضع فيه، ومن هذه الشبهات أن الطفر مستحيل على المتحيزات بسبب «أن الضرورة تحيل في الجسم انتقاله من مكة إلى الصين ولا يقطع بينهما ما لم يتخلل عدمه وإذا كان ذلك معلوماً ضرورة لم يحتج إلى تركيب دليل على بطلان كلام النظام»^(٤) أضف إلى ذلك إذا صح الطفر، لصح للإنسان أن يكون وراء الجدار وإن لم يخرج من

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٢، دامغ الأوهام ١٢/ب.

(٢) مقالات ج ٢/١٩، ذكر المعتزلة ص ٧٠، الملل ج ١/٥٦ والنظام ص ١٢٩، ويرى د/ أبو ريدة أن قول النظام بالطفرة لم يكن إلا مذهباً أدى إليه الجدل، ولم يكن مقصوداً لذاته، وفي الجدل والمناظرة والانتصار للرأي كثيراً ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية (النظام ص ١٣٠).

(٣) دامغ الأوهام ٢١/ب.

(٤) دامغ الأوهام ٢٢/أ.

الباب وأن لا يكون الجدار، ولا شيء من الأجسام يصبح مانعاً، وهذا مستحيل، وكذلك يجوز دخول شعاع الشمس علينا منازلنا مع بقاء السقف المانع من اتصاله بنا، والمعلوم ضرورة امتناع ذلك^(١).

ويرفض ابن المرتضى فكرة تداخل الأجسام التي اشتهر بها النظام، فكل شيء عنده قد يداخل ضده وخلافه فالضد هو المانع المفسد لغيره، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل واللون يداخل الطعم والرائحة فهي أجسام^(٢).

والتداخل معناه: «أن يكون حيز أحد الجسمين حيزاً لآخر، وأن يكون أحد الشئيين في الآخر»^(٣) وفي تعريف آخر: «عبارة عن دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار»^(٤).

ويقطع أكثر المتكلمين بأن تداخل الجواهر لا يصح، إذ لا يجوز كون مصير الجوهريين في جهة جوهراً واحداً.

ويعلل ابن المرتضى رفضه لفكرة المداخلة؛ بأن المتحيز مانع من حصول المتحيزين في حيز أحدهما وهو أمر متعذر حدوثه، ثم إنه لو جاز التداخل لما وجب أن يتعاضم الجسم بالمجاورة، وفي علمنا بتعاضمه دليل على فساده، علاوة على ذلك لو صح التداخل لم نستطيع أن نفصل بين الجوهر الواحد والجوهريين، ولبطل الطريق الذي نعلم منه تعدد الجواهر في الجسم «وفي فصلنا بين الجوهر والجوهر دليل على فساد قول النظام ولا يلزم في الأعراض لأنها متى اجتمعت في حيز واحد أمكن الفصل بينها لاختلاف أحكامها من الصلابة والثقل ونحوهما»^(٥).

بعد هذا النقد الذي وجهه ابن المرتضى إلى ضرار والنجار والنظام، يتحدث عن

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٢، دامغ الأوهام ص ٢٢/أ.

(٢) مقالات ج ٢/ ٢٤، الفرق بين الفرق ص ١٣٨، الفصل ج ٥/ ١٩٣، وذكر المعتزلة ص ١٥٧، النظام ص ١٥٧ يرى الدكتور أبو ريدة أن نزعة النظام الحسية وتحسيمه للأعراض والمجردات هي التي أدت إلى القول بتداخلها وتشابك أجزائها (النظام ص ١٥٩) ولا شك أن هذا التعليل صحيح.

(٣) مقالات ج ٢/ ٢٤.

(٤) التعريفات ص ٧٦.

(٥) دامغ ٢٤/ أ.



بعض الصفات التي يمكن أن نصف بها الأجسام وأهمها صفتا الحركة والسكون، ويستعرض من خلال ذلك موقف أهل الاعتزال بصدد هذه المسألة.

يقول أبو علي وأبو هاشم: إن من صفات الجسم (حال حدوثه أنه كائن في جهة أي حاصل فيها وليس هو في تلك الحال بمتحرك ولا ساكن)^(١).

ويرى النظام: (أن الأجسام كلها متحركة والحركة عنده حركتان، حركة اعتماد، وحركة نقله، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكون لا غير)^(٢).

ويعقب ابن المرتضى على مقولة النظام موضحاً رأيه فيقول: ربما يقصد النظام أن الجسم «كونه قابلاً للحركة في تلك الحال فهو متحرك بالقوة لا بالفعل، وتلك الحركة تعني الحاصلة بالقوة لا بالفعل وهي تسمى سكوناً»^(٣).

والحقيقة أن تعقيب ابن المرتضى لا يتفق مع مذهب النظام فهو يرى - أي ابن المرتضى - أن الأجسام عندها قابلية للحركة، ويكمن في داخلها هذا الاستعداد، لكنها ليست متحركة بالفعل، ومن ثم فالأجسام ساكنة، ونعتقد أن النظام يتحدث عن حركة حقيقية واقعة بالفعل وليست بالقوة، فالأجسام كلها متحركة، سواء أكانت حركة نقله أو حركة اعتماد^(٤).

وبعيد عن قول النظام رأي بشر بن المعتمر^(٥) (ت ٢٢٦هـ) الذي يقول: إن الجسم حال حدوثه ساكن بالفعل، والوصف أنه متحرك. وإن كان ابن المرتضى يرى أن خلافهما أي النظام وبشر خلاف في العبارة؛ إذ إن النظام يرى أن المتحرك هو من يجوز عليه الحركة وإن لم تكن الحركة واقعة منه في الحال، في حين يرى بشر أن المتحرك اسم لمن وقعت منه الحركة بالفعل لا لمن صحت عليه، والساكن عنده ما ليس بمتحرك، والجسم حال

(١) رياضة ١٠٤، دامغ ص ٣١/ب.

(٢) مقالات ج ٢/٢١، دامغ ص ٣١/ب.

(٣) دامغ الأوهام ص/أ.

(٤) النظام ص ١٣١.

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٦، التبصر في الدين ص ٤٥ والملل والنحل ج ١/٦٤، شرح المنية والأمل ص ١٦١.

حدوثه ليس بمتحرك فوجب كونه ساكناً^(١).

ونعقب على هذا الكلام ثانية فنقول: إن النظام يصرح بوضوح بأن الأجسام كلها متحركة وهو لا يعترف إلا بالحركة، والعالم خلق متحركاً، وكان ينكر أن يكون الجسم متحركاً لا في شيء ولا إلى شيء، والسكون عنده ليس إلا اصطلاح لغوي في حين أن بشر بن المعتمر يقرر أن الجسم حال حدوثه ساكن بالفعل، أي أنه في حقيقته ساكن، والسكون يعني اللبث في المكان، عكس الحركة التي تعني الانتقال «وتبدل حال الذات»^(٢).

أما رأي العلاف في حركة الجسم فمضمونه: «إن الجسم حال حدوثه لا يجوز سكونه أي لا يسمى ساكناً، ويجوز حركته؛ إذ الحركة عبارة عن مصير الجسم في جهة بعد أن لم يكن فيها، والجسم حال حدوثه حصل في جهة بعد أن لم يكن فيها فوجب أن يسمى متحركاً»^(٣).

ولكن هذا التقرير لا يعجب ابن المرتضى فيعترض على كلام العلاف وتعريفه للحركة، فيقول: إن الحركة عبارة عن انتقال من جهة إلى أخرى، وليس الجسم حال حدوثه بمنتقل، ثم يرد على بشر بن المعتمر موضحاً طبيعة السكون، فيقول: إن السكون عبارة عن لبث في جهة وقتين فصاعداً وليس الجسم حال حدوثه بلا بث في الابتداء في جهة ما، وإنما يسمى لا بثاً في الوقت التالي من وجوده، وبذلك يبطل قول بشر^(٤).

ويضرب مثلاً على ذلك بقوله: إن أهل اللغة لا يسمون النبات حال حدوثه ولا الجنين عند تخلقه متحركاً، وإنما يطلقون الحركة على الانتقال من جهة إلى أخرى، وإذا أطلقوه على غير ذلك فإنما على سبيل التشبيه... وكما لا يسمون النبات عندئذ متحركاً لا يطلقون عليه صفة السكون إلا بعد ابتداء حدوثه «وذلك معلوم فاقتضى صحة ما ذكرناه من أن الجسم لا يوصف حال حدوثه بحركة ولا سكون بل بالحصول في جهة فقط»^(٥).

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٤، دامغ الأوهام ص ٣١/ب.

(٢) الكندي: الحدود ص ١٩٢ (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٤، دامغ الأوهام ص ٣١/ب.

(٤) دامغ الأوهام ص ٣١/أ.

(٥) دامغ الأوهام ص ٣١/ب.



الحقيقة أن كلام ابن المرتضى قريب للغاية من رأي العلاف فيما نقله الأشعري وهو ثقة يقول العلاف «الأجسام قد تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك»^(١).

ومن ثم نرى اتفاق وجهة نظر ابن المرتضى مع العلاف «فالجسم عند الأول لا يوصف حال حدوثه بالحركة ولا بالسكون» وعند الثاني: «الجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك». فأين الخلاف بينهما حتى ينبري ابن المرتضى لنقد وجهة نظر العلاف؟ وهذا نقد ربما يوجه إلى النظام، الذي يرى أن العالم خلق متحركاً، وأن الحركة أساس الموجودات.

ونعتقد أن وجهة نظر النظام صائبة، وتحليله للحركة يتفق مع قوله بالخلق المستمر وينسجم مع أركان مذهبه في تجسيم الموجودات، وصيغها بالصيغة الحسية. وهذا ما نراه أيضاً عند ابن المرتضى فهو أولاً: ينزع منزعاً حسيّاً واضحاً متبعاً خطوات المتكلمين ويضيف على الموجودات صفات حسية، فالجوهر يدرك باللمس والعين، وكذلك الجسم.

ثانياً: اقتفى منهج المعتزلة لاسيما الجبائيان وأحياناً العلاف والحاكم الجشمي، وقد وافقهم في كثير من القضايا التي تعرضنا إليها سابقاً.

ثالثاً: نجد أن المتكلمين ومعهم المعتزلة بعامه، وابن المرتضى بخاصة أرادوا أن يؤكدوا حدوث الأجسام وأنها ليست قديمة، وينفون قدم الحركة عنها، فالجسم حال حدوثه ساكن ثم تبدأ الحركة، أي أن الحركة لها أول إذ سبقها سكون، ومن ثم فالعالم حادث.

رابعاً: كان هدف ابن المرتضى أن يميز بين الخالق والمخلوق، الحادث والمحدث، واجب الوجود والموجودات فالجوهر والأجسام حادثة ومتغيرة وكائنة في مكان وتستند في وجودها إلى واجب الوجود.

ثالثاً: العرض^(١):

تستخدم كلمة العرض للتعبير عن الشيء السريع الزوال، وهو ما يعرض في الجواهر والأجسام ولذلك وصف الله سبحانه الدنيا بأنها أعراض ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال ٦٧] فسمى الأحوال أعراضاً إذا كان آخرها إلى الزوال والبطلان.

وقول أهل اللغة عرض بفلان عارض من حمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك^(٢).

ويرى العلاف أن الأعراض سميت بذلك (لأنها لا تعترض في الأجسام ودليل ذلك وجود أعراض لا تقوم بالأجسام، وحوادث لا في مكان كالوقت والإرادة من الله، والبقاء والفناء).

ومن أمثلة الأعراض عنده (الحركة والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق، والطول والعرض، والألوان والطعوم والأصوات والكلام والسكوت والبرودة والرطوبة واليبوسة والليونة والخشونة)^(٣).

وكان موقف تلميذه النظام مخالفاً تماماً له، فالأعراض سميت بذلك (لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها)^(٤) ولا يثبت من الأعراض التي ذكرها أستاذة إلا الحركة.

ويعرفه أبو رشيد النيسابوري تعريفاً يتفق مع أغلب وجهات نظر المتكلمين ومع رأي ابن المرتضى أيضاً فيقول: (العرض عبارة عما يعرض في الوجود أي يحدث سواء زال أو بقى ببقاء الجسم الذي يعرض فيه، وفي الأحوال كلها، فهو حادث لا وجود له من ذاته ولا وجود له مستقلاً بذاته)^(٥).

(١) العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم محل ويقوم به والأعراض على نوعين: الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد والذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون (التعريفات ص ١٩٢، المعجم الفلسفي ص ١٠٨، شرح طوابع الأنوار ص ٧١، الغزالي: الحدود ص ٢٩٥ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٢) الباقلائي: التمهيد ص ٤٧ (تحقيق د/ محمود الخضيرى، د/ أبو ريبة، لجنة التأليف، القاهرة ١٩٤٧).

(٣) مقالات ج ٢ / ٣٧.

(٤) مقالات ج ٢ / ٥٧، النظام ص ١١٧.

(٥) في التوحيد ص ٦٠٠.



ومن أوضح التعريفات ما ذكره ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مفرقاً بين الجسم والعرض يقول: الجسم هو ما يقوم بنفسه الشاغل لمكانه، والعرض هو ما لا يقوم بنفسه، والجسم تتعاقب عليه الألوان فنراه أبيض ثم أخضر ثم أحمر فنذكر أن الذي عدم وفنى غير الذي بقي موجوداً لم يفن ومن أمثلة الأعراض: الأكل والشرب والنوم والمشي والضرب وغير ذلك^(١).

بعد هذا التمهيد سوف نحاول أن نتعرف على رأي ابن المرتضى في هذه القضية التي شغلت عقول المتكلمين الذين أثبتوا وجود الأعراض في الأجسام ونفاها الفلاسفة ومعهم الأصم وحفص الفرد.

يعترف ابن المرتضى بداية بوجود الأعراض وقيامها بالأجسام، ويشرح حقيقتها "بأنها ما لا يشغل الحيز"^(٢) وحدها: "ما يعرض في الوجود ويقل لبثه".

وهو الرأي نفسه الذي نسب إلى الجبائين، إذ ذهبوا إلى أن العرض "هو ما يعرض في الجسم ولا يبقى كبقائه"^(٣).

وأكثر المعتزلة على أن العرض أجناس مختلفة جملتها اثنان وعشرون جنساً باستثناء النظام الذي يرى أن لا عرض في الوجود إلا الحركة.

ويذكر ابن المرتضى أمثلة لأجناس الأعراض كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأصوات والآلام، والأكوان والحياة والقدرة والاعتقاد والنظر والإرادة والكرهه والشهوة والنفرة هذه الأعراض تحتاج إلى محل تقوم به، لكن ما طبيعة هذا المحل أهو الجوهر أو الجسم؟

يقرر ابن المرتضى أن من الأعراض، ما يفتقر إلى المحل الواحد فقط أي ما يحل في الجواهر كالرطوبة واليبوسة والاعتماد والمدرجات.

ومنها ما يفتقر إلى محلين، أي ما يحل في الجسم كالتأليف.

(١) الفصل ٥/ ١٩٣.

(٢) غرر الفوائد ص ٧.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٦، دامغ الأوهام ص ٣٦/ ب.

ومنها ما لا يحل في هذا ولا ذاك ولكن يحتاج إلى أمر سوى المحل كالحياة والقدرة والعلم والظن فيفتقر إلى بنية مخصوصة وغيرها لا يفتقر كالكون واللون ثم ينفي نفيًا كاملاً أن تحتاج الإرادة الإلهية إلى محل^(١).

وهو رأي قريب مما قرره العلاف سابقاً: إذ يرى أن ما يجوز على الجوهر من الأعراض يجوز على الجسم مع بعض الاختلاف، إلا أنه ينفي قيام بعض الأعراض في الأجسام لاسيما ما لا نعرف حقيقته كالألوان والطعوم والأرايح، ثم اتفق معه في أن الإرادة الإلهية لا تحل في محل^(٢).

ويتفق أيضاً مع رأي أبي هاشم في أن التأليف عرض واحد قائم بجوهرين^(٣).

ويضيف ابن المرتضى «أن اجتماع الأعراض المختلفة كالطعم واللون والكون في المحل الواحد جازن اتفاقاً، أما اجتماع المتضادات في المحل الواحد مثل الرطوبة واليبوسة أو الألوان المتنافرة فهو ممتنع اتفاقاً، وجوز اجتماع الأعراض المتماثلة كالسوادين، فلا مانع أن يحتمله المحل الواحد كالسكونين والحركتين فلا تضاد بينهما، يقول ابن المرتضى: "اجتماع المختلف في المحل الواحد جازن اتفاقاً، والمضاد ممتنع اتفاقاً واختلف في المتماثل فعندنا يجوز اجتماع السوادين"^(٤).

وإذا كان ابن المرتضى قد جوز اجتماع الأعراض المتماثلة في المحل الواحد، فقد رفض أبو القاسم البلخي والأشعرية ذلك.

يقول ابن المرتضى في الرد على موقفهم الرافض لا مانع من اجتماع المثليين إذ يحتمله المحل ولا تضاد بينهما، لاسيما أن العلماء قد جوزوا وجود الأعراض المختلفة في المحل الواحد فمن باب أولى يجوز اجتماع الأعراض المتماثلة^(٥).

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٧، دامغ الأوهام ص ٣٧/ب.

(٢) مقالات ج ٢/٣٧، الزيني: أبو الهذيل العلاف ص ١١٥.

(٣) من المعلوم أن الأشاعرة تقرر امتناع قيام العرض الواحد بمحلين، بناء على اعتقادهم امتناع حصول الجسم في مكانين (شرح طوابع الأنوار ص ٧٤) ويعقب الأصفهاني بأن هذا ليس بلازم لأنهم قاسوا حصول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين (المصدر السابق ص ٧٤).

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠٨، دامغ الأوهام ص ٣٨/ب.

(٥) دامغ الأوهام ص ٣٨/ب.



واختلف المتكلمون في بقاء الأعراض وعدم بقائها، وانقسموا إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول: ينكر بقاء الأعراض ومن أنصار هذا الرأي النظام والبلخي والأشاعرة، ووجهة نظر النظام مفهومة في نفيه بقاء الأعراض لأنه لا يثبت إلا عرضاً واحداً وهو الحركة، أما حجة الأشاعرة فتستند إلى أن الأعراض لو بقيت زمانين لزم قيام العرض بالعرض، ولو صح ذلك لامتنع عدمه أي زواله بنفسه لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجباً وإلا انقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع بل يكون جائزاً^(١).

ونحب أن نضيف أن ابن حزم أيد موقف النظام والأشاعرة في إنكارهم بقاء الأعراض، وحجته قريبة مما ذكر الأشعري إذ يقول: إن الجسم تتعاقب عليه الألوان فنراه أبيض وأخضر فبالضرورة نعلم أن الذي عدم وفني من البياض والخضرة وسائر الألوان هو غير الذي بقي موجوداً لم يفن لأنه لو كان شيء من ذلك هو الآخر لعدم بعده^(٢).

الرأي الثاني: وهو نقيض الموقف السابق، ويمثله فرقة الكرامية المبتنون للأعراض إذ يؤكدون أن الأعراض تبقى^(٣).

الرأي الثالث: أنصار هذا الرأي وقفوا موقفاً وسطاً بين إثبات القضية ونقيضها، وذهبوا إلى التأليف بينهما، وهم أكثر البصرية الذين اتفقوا على أن بعض الأعراض تبقى مثل اللون والطعم والرائحة والحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والاعتماد والكون والتأليف والحياة والقدرة، وبعضها لا يبقى مثل الصوت والألم والنظر والشهوة والنفرة.

وزاد العلاف الحركة والإرادة وسكون الحي، وأضاف بعض متكلمي البصرة الندم أيضاً^(٤).

ومن الجدير بالإشارة أن ابن المرتضى يوافق مذهب مدرسة البصرة في بقاء بعض

(١) التمهيد ص ٤٣، البغدادي: أصول الدين ص ٤٢ (دار الآفاق، بيروت، ١٩٨١م) المحصل ص ٨٠، شرح طوابع الأنوار ص ٧٣ ابن تيمية: درء تعارض العقل ج ١/ ٤٠ (تحقيق د/ رشاد سالم، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١م).

(٢) الفصل ج ٥/ ١٩٥.

(٣) التبصر في الدين ص ٦٥، درء تعارض العقل ج ١/ ٣٠٦.

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠٧، دماغ الأوهام ص ٣٧/ أ ويقصد بسكون الحي، سكون أهل اللجنة إذ ذهب العلاف بأن أكوانهم وحركاتهم منقطعة لها آخر (الاتصاف ص ١٠، الزيني: أبو الهذيل العلاف ص ١٤٠).

الأعراض وعدم بقاء بعضها الآخر^(١).

وبعد الحديث عن بقاء الأعراض ينتقل ابن المرتضى لشرح وجهة نظره وأصحابه في مسألة إدراك الأعراض، فيذهب إلى أن الألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة والأصوات والآلام قد أجمع على إدراكها أغلب المعتزلة، واختلفوا في إدراك الأكوان والتأليف والرطوبة واليبوسة فمال أبو علي الجبائي والقاسم البلخي إلى تقرير أنها مدركة، في حين رفض ذلك أبو هاشم إلا أنه قال: إن حركة الاعتماد مدركة لمساً وعارض ذلك أبو علي والقاضي وابن المرتضى.

ويحدد ابن المرتضى الأعراض التي لا نستطيع أن ندركها مثل الظن والاعتقاد والشهوة والنفرة والحياة والقدرة والنظر^(٢).

ويشير إلى أن من المتكلمين من ينكر إدراك الأعراض إدراكاً كاملاً، ولعله يقصد النظام الذي أنكر رؤية الأعراض واعتبرها من الأمور المحالة^(٣).

وعلى النقيض من ذلك تؤكد الكرامية رؤية الأعراض كافة، وينكر ابن المرتضى قولهم هذا ويعده قولاً غير مقبول، لأننا لا ندرك العلم ولا الحياة بأي الحواس على طريقة واحدة^(٤).

ولم يشر ابن المرتضى إلى رأي العلاف وهو مشهور في هذه القضية فقد جوز رؤية الأعراض (أو إدراكها على حد تعبير ابن المرتضى) فنحن نستطيع أن نرى الحركة عندما نرى الشيء متحركاً ونرى السكون إذا رأينا الشيء ساكناً، وكذلك في باقي الأعراض مثل الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود، ولعل قول أبي هشام أن حركة الاعتماد تدرك لمساً كان مسaireاً لرأي العلاف: إن الإنسان يستطيع أن يلمس الأعراض أيضاً بلمسة للشيء متحركاً أو ساكناً^(٥).

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٧، دامغ الأوهام ص ٣٧/أ.

(٢) غرر الفوائد ص ٧، ٨.

(٣) مقالات ج ٢/ ٥٠.

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠٧، دامغ الأوهام ص ٣٧/أ.

(٥) مقالات ج ٢/ ٥٠.



ونحب أن ننوه إلى رأي ابن حزم في وسط هذه الآراء المختلفة لما له من مكانة كبيرة في علم الكلام فضلاً عن منهجه المستقل، وتمرده على أغلب الآراء، وثورته العنيفة على كل الفرق الإسلامية، يقول ابن حزم: من قال إن الحركة ترى فقول فاسد لأنه قد صح أن البصر لا يقع في هذا العالم إلا على لون في ملون فقط، وبيقين ندرى أن الحركة لا لون لها فلا سبيل إلى أن ترى وإنما علمنا لون الحركة لأننا رأينا لون المتحرك في مكان ما ثم رأيناه في مكان آخر علمنا أن ذلك الملون قد انتقل عن مكان إلى مكان بلا شك^(١).

وأعتقد أن العلاف وابن حزم كليهما على حق إذ إن كلا منهما نظر للمسألة من وجهة نظر مغايرة للأخرى، فشرط الإدراك عند العلاف هو رؤية الشيء على الحالة التي يوجد عليها، إذا كان متحركاً أو ساكناً، قائماً أو قاعداً، ولما كان الوجود أو الجسم له حالة من هذه الحالات فهو مرئي.

أما ابن حزم فحدد شرط الإدراك في اللون فقط، ولما كانت الحركة لا لون لها فهي لا تدرك، فلما كانت مقدماتهم مختلفة جاءت نتائجهم مختلفة أيضاً.

ثم ينتقل ابن المرتضى إلى مسألة متعلقة بالحرية الإنسانية، وهو بصدد حديثه عن الأعراض، لتحديد نطاق ما يقدر عليه الإنسان، وما لا يقدر عليه إلا الله، فيقول: اتفق أصحابنا الجبائية على أن الجسم والفناء واللون والطعم والرائحة، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والحياة والقدرة والشهوة والنفرة، فهذه الأعراض جميعها وهي اثنتا عشرة غير الجسم، لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى؛ أما ما يقدر عليه الإنسان فهو الصوت والكون والاعتقاد والظن والألم والاعتماد والإرادة والكرهية والنظر والتأليف.

ورفض أبو علي أن يكون الإدراك مقدور للبشر، وأكد القاسم البلخي أنه مقدوراً لنا بدليل أن في مقدور العبد أن يفتح عينيه فيدرك الموجودات^(٢).

ويرى ابن المرتضى أننا لو فهمنا أن الإدراك واللطافة كمعنيين لعلمنا أن القديم يختص بهما

(١) الفصل جـ/ ١٧٨.

(٢) غرر الفوائد ص ٨، رياضة الأفهام ص ١٠٧، دماغ الأوهام ص ٣٧/ ب.

وكذلك اللون لا نقدر عليه خلافاً لرأي البغدادية التي زعمت أنا نقدر عليه^(١).

ويقصد ابن المرتضى من هذا التقسيم التأكيد على حرية الإرادة الإنسانية وتحديد نطاق عملها والرد على نظرية الكسب التي قال بها الأشاعرة لاسيما أنها تقرر أن المقدور الواحد يقع نتيجة للقدرتين، كسب العبد والقدرة الإلهية^(٢).

ويرفض تعلق قدرتين بمقدور واحد، ويعلل ذلك بأنه لو صح مقدور لقادرين لصح أن يريده أحدهما ويكرهه الآخر، فيستلزم كونه موجوداً معدوماً فإن طابق مراد أحدهما اقتضى عدم تعلق قدرة الآخر به وهو المطلوب^(٣).

وهذا تأكيد واضح للأصل الثاني عند الزيدية، وهو العدل أي تقرير الحرية الإنسانية بلا لبس أو غموض^(٤).

ولذا هنا وقفة للبحث عن الأهداف الدينية التي يريد أن يحققها ابن المرتضى من وراء الخوض العميق في الأعراض، والبحث المستفيض عن طبيعتها وبقائها وعدم بقائها ورؤيتها وعدم رؤيتها.

ما المقاصد الدينية على حد تعبير الدكتور أحمد صبحي التي يستهدفها ابن المرتضى من هذه المباحث الطبيعية^(٥).

ذكرنا سابقاً أن المتكلمين، معتزلة وأشاعرة وزيدية، لم يتعرضوا لدراسة عناصر الطبيعة من أجل الدراسة العلمية أو كغاية في حد ذاتها للإلمام بجوانب الطبيعة، ولكننا لمسنا أن دراستهم كانت وسيلة للتأكيد على الصفات الإلهية التي جاءت في مقررات العقيدة الإسلامية، ويؤكد «دي بور» الملاحظ ذاته فيقول: إن أبحاث المسلمين في ميدان العلم الطبيعي كان القصد منها التعمق في فهم حكمة الخالق^(٦).

(١) دامغ الأوهام ص ٣٧/ ب.

(٢) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص ٣٥٩ (المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٩١٣ م) شرح طوابع الأنوار ١٩٣، درء تعارض العقل ج ١/ ٨٢، في علم الكلام ج ٢/ ٨٠.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٢٥.

(٤) طبقات المعتزلة ص ٣٤٨، ذكر المعتزلة ص ٦٤، مقالات الإسلاميين ج ١/ ٢٩٨.

(٥) الزيدية ص ٣٨٨.

(٦) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٤٤ (ترجمة د/ أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م).



والناظر في هذه المباحث المتعلقة بالأعراض يستطيع أن يلمس لمساً مباشراً أن ابن المرتضى أراد أن يؤكد صفتي العلم الإلهي، والقدرة الإلهية مسائراً في ذلك الفكر الاعتزالي والزيدي فهو يريد أن يصل إلى غايات محددة، نستطيع أن نحصرها في الآتي:

١- شمول العلم الإلهي الكيان الإنساني حياً (ما يصدر عنه من أقوال وأعمال) أو ميتاً بعد أن تمزق وتفرق وبلي وفني، وتعلق القدرة الإلهية بإعادة كل ما تفرق وتوزع وبلي وفني في أرجاء الأرض، أو ما صار هنا وهناك.

٢- تقرير البعث والحساب والثواب والعقاب.

٣- تعلق القدرة الإلهية بالجمع بين المختلفات والمتضادات.

٤- التأكيد على الحرية الإنسانية من خلال تحديد نطاق ما هو مقدور لها بما يتفق والاستطاعة الإنسانية، والملكات المتنوعة التي وهبها الله للإنسان لكي يقوم بالأمانة المنوطة به ويحقق مبدأ الاستخلاف في الأرض، مستنداً إلى ما قرره الشريعة من عقائد، وما وضعته من أحكام ومعاملات، وما سنته من نظم اجتماعية وسياسية.

وسوف نتوقف بالتحليل والمناقشة أمام النقاط الثلاث الأولى بعد أن أشرنا إلى النقطة الرابعة.

١- يؤكد ابن المرتضى أن الإرادة الإلهية قادرة على إعادة الجواهر وبعض الأعراض بأعيانها أما بعضها الآخر الذي جاز لبثه في الوجود زمانين أو وقتين فلا يجوز إعادته، وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه أصحاب أبي هاشم^(١).

وجره إلى مناقشة ماهية الإنسان الذي يجب أن تعاد أجزاؤه في الآخرة، فماهية الإنسان عند أكثر المعتزلة هو الجسد الظاهر الحي القادر لمعان تحله ولا يدخل في جملة إلا ما حلت به الحياة وهذا يتفق مع قول العلاف بأن الإنسان هو الجسد الظاهر وحياته غيره، وروحه غيره، ومعلوم أن المتكلمين ينزعون نزعة حسية في تعريفهم للإنسان، لكن النظام

(١) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٦٨، (ضمن البحر الزخار ج ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥).

على غير منهجه الحسي ينزع منزعاً روحانياً فيرى أن الإنسان «هو الروح، وهو الحياة المتشابكة وهو جوهر واحد مداخل للجسد غير مختلف ولا متضاد»^(١).

ويميل ابن المرتضى إلى تعريف الإنسان بأنه هذا الشخص الظاهر المرئي كما ذهب أصحابه من البصرية وهو يرى أن الإنسان لو كان غير ما ذكرنا لتوجه المدح إليه، ومن ثم نرى أنه يتفق مع أصحاب النزعة الحسية ويتجافى عن تعريف النظام الذي ينزع نزعة روحية.

وإذا كان الإنسان هو هذا الجسد الظاهر المرئي المحسوس فهل يجوز إعادة جميع أعضائه بعد أن فنيت وبليت؟ أتعاد الأعضاء ذاتها أم يعاد الإنسان جملة؟

يرى ابن المرتضى أن الله سبحانه قادر على إعادة الجملة التي لا يكون الحي حياً إلا بها، وتعاد الحياة بعينها^(٢) وهذا هو قول أبي هاشم أيضاً.

وقد ذهب أبو علي والبلخي إلى رأي آخر إذ يعتقدان أن الحي يجب أن يعاد على الصفة التي مات عليها.

وعلى الرغم من أن هذا الرأي فيه تأكيد واضح على إعادة البدن المعدوم، والاختلاف يرجع إلى صفة الحي المعاد أو الهيئة التي يجب أن يعاد عليها، فإن ابن المرتضى لم يعجبه هذا القول ووصفه بالبعد عن أمر الدين ويرجح أن يكون هذا غلط من النساخ، وفي الاتجاه نفسه يمضي القاضي عبد الجبار فالذي يعاد من الحي هو الجواهر ولا مدخل للعرض في ذلك^(٣) ومعنى كلام القاضي «أن الحي هو الجسم المبني بنية مخصوصة وإنما يوصف بأنه حي إذا اختص لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصح معها أن تدرك وتحس فإذا صح ذلك فلا بد أن تعتبر أجزاؤه في الإعادة كما لا بد من اعتبارها في البقاء»^(٤).

(١) القلائد في تصحيح العقائد ص ٦٧، رياضة الأفهام ص ١١٩ مقالات ج ٢/ ٢٥، ٢٧.

(٢) إعادة المعدوم جائزة عند المعتزلة والأشاعرة باستثناء الفلاسفة والكرامية وأبي الحسن البصري من المعتزلة، وذهب أكثر المتكلمين بإعادة البدن المعدوم بعينه، وذهب بعضهم بأن الله سبحانه يجمع الأجزاء المتفرقة وهم يذكرون جواز إعادة المعدوم موافقة للفلاسفة ويدعون استحالة ذلك. العقائد النسفية ص ٣٩٨، شرح طوابع الأنوار ص ٢١٤، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ج ٢/ ٦٠٧.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٢٢.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١١/ ٤٦٧.



ويبقى الخلاف الثاني وفحواه، أيجوز إعادة أجزاء زيد بعينها بعد أن بليت وتفرقت واندثرت وتحللت بحكم القوانين التي تسري داخل الطبيعة^(١) وتحولت إلى أجسام أخرى من نباتات وحيوانات فأكل عمرو من هذه النباتات والحيوانات واختلطت أجزاء زيد من أجزاء عمرو، وأصبح المأكول جزءاً في الآكل.

توجد إجابتان بصدد هذا الموضوع، إجابة أبي هاشم الذي يرى «أن أجزاء زيد لا يصح أن تكون أجزاء عمرو»^(٢).

وإجابة أبي عبد الله الإمام محمد بن الحسن (ت ٣٦٠هـ)^(٣) الذي ذهب إلى أن هذا يجوز ومعنى كلام أبي هاشم أن الله سبحانه قادر على إعادة كل أجزاء الإنسان بعينه، وأن الأمر ليس فيه استحالة بتعلق القدرة الإلهية بالتمييز بين الأعضاء التي اختلطت بالأرض واستحالت إلى العناصر المادية، وإعادة الأجزاء المخصوصة لزيد ولعمرو وينحاز ابن المرتضى إلى رأي أبي هاشم.

أما إجابة أبي عبد الله الداعي فأنكرت إعادة الأجزاء إذ قال باستحالة إعادة أجزاء زيد متميزة عن أجزاء عمرو مما دفع ابن المرتضى إلى أن يرفض رأيه ويرد عليه بقوله: معنى ذلك أن المعاد من أجزاء الجسم يصبح غير المبتدأ في الخلق وهذا مخالف للعقل والنقل^(٤).

٢- تقرير البعث والثواب والعقاب:

رأينا أن ابن المرتضى يؤمن بتعلق القدرة الإلهية بإعادة أجزاء البدن الفاني وأن الأمر ليس فيه استحالة فالقدرة الإلهية قادرة على الممكنات هذا أمر مسلم به ولكن ظهرت مشكلة أخرى ثار حولها الخلاف بين المتكلمين تدور حول طبيعة الأجزاء التي يجب أن تعاد.

(١) أي القوانين التي وضعها الله لتسيير حركة الكون.

(٢) رياضة الأفهام ص ١٢١.

(٣) ترجمته في الحاكم الجشمي: شرح العيون ص ٣٧١: ٣٧٥، البحر الزخار ج ١/ ٢٢٩ شرح المنية والأمل ص ٢٠٥.

(٤) رياضة الأفهام ص ١٢١، محمد الزيني: ابن القيم وآراؤه الكلامية ص ١٧٥ (ط، مطبعة الأمل، صنعاء ١٩٩٩م) هذا ما فهمته من النص وإن كان أستاذي الكريم الدكتور أحمد صبحي قرر عكس ما ذهبت إليه ونسب إلى أبي هاشم قوله: باستحالة إعادة الأجزاء متميزة «الزيدية ص ٣٨٨» والنص يقول: قال أبو هاشم وأجزاء زيد لا يصح أن تكون أجزاء لعمرو، وقال أبو عبد الله الداعي «يجوز» (رياضة الأفهام ص ١٢١ ضمن البحر الزخار ج ١).

أُتعد الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها وهذا رأي أبي هاشم ومعه ابن المرتضى أو جميع الأجزاء كما قرر أبو علي والبلخي.

ويعجبني رد ابن المرتضى الذي تخطى هذه الأقوال لكي يبحث عما وراء ذلك، أي ما الغرض من إعادة البدن مرة أخرى وما المقصود من البعث؟

يجيب ابن المرتضى إجابة شافية موجزة فيقول: إن القصد هو الإثابة والعقاب، وإعادة الموازين إلى نصابها، ومكافأة المحسن ومجازاة المسيء ولما كان ذلك يحصل بأقل الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها فهذا يجوز إعادته^(١).

ثم يناقش مسألة غاية في الأهمية وهي إعادة المثاب أهى واجبة عقلاً أو شرعاً؟ ويقرر أنها واجبة عقلاً وأن العقل الإنساني يستطيع أن يتوصل إلى ذلك بالنظر والاستدلال وهذا الاتجاه يظهر نزعة العقلية كما نراها عند المعتزلة والزيدية لكنه يعود فيقول: «بأن معاقبة العاصي لا تجب إلا سماعاً» ونص عبارته «إعادة المثاب واجبة عقلاً لا المعاقب إلا سماعاً إذ لا يجب العقاب»^(٢).

وهذا كلام يخالف العقل إذ ما يجوز في الإثابة يجوز في العقاب، فلماذا تقع التفرقة بين موقفين متماثلين، هذا يعود إلى النظر العقلي وذاك إلى النص القرآني ومن المعلوم أن المعتزلة تعد مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً حتى يقلع عن كبريته ويتوب عنها لذلك يستحق العقاب إذا لم يتب^(٣).

٣- وصف القدر الإلهية بالجمع بين المختلفات والمتضادات:

أقر المتكلمون أن الله سبحانه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس وفي كل وقت على ما لا يتناهى ولا يقال على أعيانها لإحالة مقدور بين قادرين وحددوا هذه المقدورات بثلاثة عشر مقدوراً^(٤).

(١) القلاندي في تصحيح العقائد ص ٦٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) غرر الفوائد شرح نكت الفرائد ص ٤٢.

(٤) رياضة الأفهام ص ١٢٧.



يرى ابن المرتضى أنه يجوز وصف الله بالقدرة على جمع المختلفات في المحل الواحد، ولا يجوز وصف القدرة على الجمع بين المتضادات لأن هذا ممتنع اتفاقاً^(١).

أما النظام فله رأي آخر إذ يعتقد أن القادر على خلق خصائص الأشياء قادر على سلبها، وهو سبحانه قادر على أن يجمع بين المتضادات بأن يقهرها على غير طبعها^(٢). ونخلص من هذا العرض أن قصد ابن المرتضى من الخوض في مبحث الأعراض كان قصداً دينياً، لتأكيد الصفات الإلهية، والدفاع عن المفهومات الإسلامية التي جاءت بها الشريعة.

رابعاً: الألوان؛

اللون عرض من الأعراض وهو معنى في الجسم يدرك بالبصر، وهي خمسة؛ السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وهي كلها ألوان خالصة ليس شيء منها مركب من لونين كما يقال في الغبرة التي ليست بلون خالص لحصول هيئتها من تركيب السواد والبياض وهذا معلوم بالخبرة ولكن القاسم البلخي يرى أن الألوان الخالصة تتركب من السواد والبياض فقط^(٣).

والألوان متضادة كما يرى ابن المرتضى مسaireً مدرسة البصرة خلافاً لقول أبي إسحاق النصيبى بأنها ليست متضادة وأن السواد لا يضاد البياض ولا ينفيه ولو حلاً محلاً واحداً، فنحن نستطيع أن نراه على هيئة الأغبر ولاشك أن هذا لا يجوز لاستحالة اجتماعهما في المحل الواحد بسبب تنافيهما.

ونحن نستطيع أن نرى الأغبر أغبر أي كما هو في العالم الخارجي وذلك لضعف شعاع أبصارنا عن تمييز الأبيض من الأسود فرأيناه أغبر لالتباس محل السواد والبياض على المدرك، أما إذا انفرد محل أحدهما عن الآخر لأدركناه، وأما إذا تعلقت القضية بالخالق سبحانه فإنه لا يدرك الأغبر أغبر بل يدرك كل جوهر بلونه على ما هو عليه^(٤).

(١) المصدر السابق ص ١٠٨.

(٢) الانتصار ص ٤٥، أبو ريدة النظام ص ١١٦، في علم الكلام ج ١/ ٢٤٦.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٨، دامغ الأوهام ص ٣٩/ أ.

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠٨، دامغ الأوهام ص ٣٩/ ب.

وعلى الرغم من أن الألوان تعد عرضاً من الأعراض فإنها باقية لما هي عليه في ذاتها، فإذا وجدت استمر وجودها حتى يطرأ ما ينفيها أو يغيرها، وقد اعترض أبو القاسم البلخي على ذلك لأن الألوان عنده لا تبقى ولا شيء من الأعراض أيضاً، بناءً على أصله في أن الباقي يبقى بقاء (أي ليس بقاءه يرجع إلى صفاته الذاتية).

ويرد عليه ابن المرتضى بقوله: «إننا نعلم ضرورة فيما حكمنا ببقائه من الأعراض استمراره في الوجود ما لم يطرأ الضد عليه أو ما يجري مجراه وإننا نعلم ذلك ضرورة فيما نعلم ثبوته على سبيل الجملة ضرورة، وأما ما لم نعلم ثبوته إلا دلالة فإن حكمه لا يعلم ضرورة»^(١).

واللون عرض محدث وليس بجسم سائر لما تحته مداخل له كما يقول النظام بل هو أمر زائد على الجسم بدليل تعاقب اللون على الجسم وهو بحالة لا يظهر فيه نقص بزواله ولا زيادة بحلوله كالحركة مثلاً فإنها تتعاقب على الجسم وهو كما هو^(٢).

ولا يختلف في الألوان بل متضاد كالسواد والبياض، ومتماثل كالسوادين والبياضين واللون يدرك بالبصر لا بغيره من الحواس وإن كانت الأشاعرة قررت أن اللون يدرك بجميع الحواس، ويرى ابن المرتضى إن الإنسان يجد من نفسه العلم باستحالة إدراك اللون بالسمع أو باللمس كما يدرك استحالة الجمع بين الضدين، ومن المعلوم أن قول الأشاعرة مبني على أساس أن المدرك إنما يدرك لوجوده، وأن أي حاسة من الحواس تستطيع أن تدرك الموجودات، ومن ثم أكدوا صحة رؤية الباري بالحواس^(٣).

ولما كان اللون متعلقاً بالجسم، لذلك يستحيل رؤية الجسم دون لونه أي أن الألوان ترى، وإلى هذا الرأي ذهب أبو هاشم والقاضي عبد الجبار ومعهما ابن المرتضى، وتحفظ أبو علي إذ وجهة نظره أنه يصح رؤية الجسم على البعد دون لونه، بدليل أننا ندرك حجم الجسم على البعد من غير أن نرى لونه.

(١) دامغ الأوهام ص ٤٠/أ.

(٢) رياضة ص ١٠٨، دامغ الأوهام ص ٤١/ب.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٩، دامغ الأوهام ص ٤٢/ب، ٤٣/أ.



وهذا الرأي ليس صحيحاً، لأن الإنسان يرى لون الجسم وحجمه من بعيد معاً إلا أن اللون يلتبس على الرائي بألوان الجسم كما يلتبس تفاصيل الألوان المجتمعة في الأعين لما كانت أجزاءه متقاربة، كذلك تلتبس الألوان على الأعين في الجسم على البعد بسبب حجب أجزاء الهواء فإذا زالت هذه الحجب وجبت رؤية الجسم بلونه^(١).

ومن الجدير بالإشارة أن هذا الرأي الذي أخذ به ابن المرتضى، قد قرره ابن حزم، ففي مناقشته مبحث «الكلام في الألوان» ذهب إلى أن الهواء لا لون له أصلاً، ولذلك لا يرى، أما الذي يرى فهو اللون^(٢).

ترى ما الغرض من هذا البحث الذي يدو حول الأعراض والأجسام؟

لعل الغرض يتجلى لنا من كلام ابن المرتضى حينما قرر استحالة اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد، وهذا أمر متفق عليه على حد تعبيره، ولكن إذا كان هذا الأمر ليس في مقدور الإنسان ولا يصح منه، فهل يصح ذلك من الله؟

عند هذه النقطة يفترق شيوخ المعتزلة؛ فمنهم من نظر للقضية من منظور القدرة الإلهية الشاملة فقال: يصح ذلك إذا كان الأمر متعلقاً بالله الفاعل الخالق، وهذا رأي أبي علي، أما أبو هاشم فنظر للقضية من منطلق العقل، وقواعد التفكير السليم، ولذلك قال: لا إذن قدرة الله لا تتعلق بالمستحيل^(٣). ونحن نعلم ضرورة تنافي السوادية والبياضية، إذ السوادية تجمع الشعاع، والبياضية تفرقه وهذا يعلم تنافيه واستحالة اجتماعه كما يعلم تنافي الوجود والعدم والنفي والإثبات^(٤).

ويتفق ابن المرتضى مع هذا الرأي، ويحلل القضية تحليلاً علمياً منطقياً مقبولاً فيقول: "فعل الله تعالى إما مخترع وأما بواسطة أسباب تتوقف على المشيئة لا لذاتها كما تقدم لأنه تعالى قدر بالذات، ونسبة الذات على الممكنات نسبة واحدة فلا اختصاص له بمقدور

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٩، دامغ الأوهام ص ٤٤/ب.

(٢) الفصل ٥/ ٢٧١.

(٣) المحال: الجمع بين المتنافيين في شيء ما، في زمان واحد، وجزء واحد (المقاسبات ص ٢١٢).

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠٩، دامغ الأوهام ص ٤٤/ب.

دون مقدور. أما الممتنعات فهي المستحيلات وليس من متعلقات القدرة، لأن المقدور هو ما يمكن إيجاده فلا يدخل فيه المستحيل الممتنع إيجاده، لا لقصور القدرة بل لأنه ليس من متعلقاتها^(١).

وهذا كلام منطقي ومقبول، لأن القدرة الإلهية تتعلق بالموجودات على ما هي عليه وكما ندرکہا وليس على خلاف ما هي عليه أو حينما نفترضها فرضاً بعيداً عن مجريات وقائع الحياة، وعند هذه النقطة طرح ابن المرتضى سؤالاً آخر، أيجوز أن يخلق الله للأكمة (الأعمى خلقه) العلم بتفصيل اللون مثله مثل المبصر؟

رد أبو هاشم بأن ذلك لا يجوز اتساقاً مع موقفه الأول إذ عد ذلك من باب المستحيل، وأجاب أبو علي ومعه القاضي عبد الجبار بأن هذا لا يجوز إذ إن الله قادر على أن يخلق في عين الأعمى نوراً يبصر به الألوان وغير الألوان.

وقد وافقهما ابن المرتضى في ذلك بسبب أن القضية لا تقع في نطاق المستحيل مثل سابقتها ولكنها متعلقة بالإمكان العقلي، فإذا كان الأعمى لا يبصر الألوان والمدرکات فلاشك أن الله سبحانه يجوز أن يخلق له العلم الضروري بتفصيل الألوان كالمبصر تماماً^(٢).

ونخلص من هذا العرض برصد نتيجتين:

- أن الناظر في هذا الكلام يرى الفرق الشاسع بين نظرة الفلاسفة ونظرة المتكلمين للطبيعة، فالفلاسفة الطبيعية عند المتكلمين ليست عقلية، بمعنى أن المتكلمين يغفلون ملاحظة القوانين الطبيعية، ويرون أنه لا شيء في العالم يحصل حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية، والله عندهم فاعل الطبيعة وظواهرها في حين يرى الفلاسفة أن الله هو العلة الأولى^(٣).

(١) دامغ الأوهام (نقلاً عن محمد علي الشرفي: نير البرهان في توطيد عقائد الإيمان ص ٩٠، دون دار للنشر أو تاريخ، وقدم للكتاب د/ محمد محمد المدني، القاهرة ١٩٦٧).

(٢) رياضة الأفهام ص ١٠٩، دامغ الأوهام ص ٤٤/ب.

(٣) د/ عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٦١.



- حينما خاض ابن المرتضى في مبحث الألوان، لم يكن قصده دراسة العالم الطبيعي لذاته، بل الدراسة انصبت في جوهرها على تبيان ما في حدود القدرة الإنسانية ونطاق عملها إذا ما قورنت بنطاق القدرة الإلهية، وإذا كانت حواس الإنسان قاصرة عن رؤية بعض عناصر الطبيعة بسبب النقص الواضح في الطبيعة البشرية فإن القدرة الإلهية قادرة على الممكنات، وقادرة على رؤية الأجسام مهما قربت أو بعدت.

خامساً: شيئية العلوم^(١):

١- المعدوم شيء:

جرياً على مذهب المعتزلة الذين ناقشوا قضية "شيئية المعدوم" لصلتها الوثيقة بالعلم الإلهي، والقدرة الإلهية، تناول ابن المرتضى هذه القضية فذكر أن المعدوم عند القائلين بإثبات الذوات في العدم يسمى شيئاً في حالة عدمه، وهذا مذهب بعض المعتزلة لاسيما الخياط والبهشمية^(٢) (أبو هاشم وأنصاره)، وهذا رأي ابن متويه أيضاً إذ يقول: «إن الذوات بعد ثبوتها في العدم يصح وصفها بكل وصف لا يستلزم وجودها نحو كونها شيئاً وذاتاً ونحوهما»^(٣).

وفي المعسكر الآخر الرافض لهذه القضية يقف الأشاعرة، فتصورهم للشيء يختلف عن تصور المعتزلة، إذ إن الشيء عندهم هو ما يطلق على الموجود الثابت في الأعيان، أو ما هو متحقق في الخارج، أي أن الشيء يساوي الموجود، واستدلوا بقوله تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ...﴾ [الطور: ٣٥].

وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ [مريم: ٩].

(١) الشيء أعرف من أن يحدد بحد أو يرسم برسم لأنه ما من لفظ يدرجه في تحديد الشيء إلا وهو أخفى من الشيء والشيء أظهر منه. نهاية الإقدام ص ١٥٠ (تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة المثني، بغداد، دت) الشيء في اللغة هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وقبل: الشيء عبارة عن الوجود، وهو اسم لجميع المكونات عرضاً كان أو جوهرأ، ويصح أن يعلم ويخبر عنه، وفي الاصطلاح: هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج (التعريفات ص ١٧٠).

- الشيء لفظة على ما يقال عليه لفظ الموجود، وقد تقال أيضاً على ما هو اعم مما يقال عليه الوجود وهو كل معنى متصور في النفس سواء أكان خارج النفس أم لم يكن (المعجم الفلسفي ص ٩٣).

(٢) الملل ج ١/ ٧٧، ٨٣، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١١٥.

(٣) دامغ الأوهام ص ١/٧.

أي أن الله خلق الإنسان من العدم ولم يكن موجوداً، وإذا كان الشيء يطلق على الموجود، يكون المعدوم ليس شيئاً، ويرى سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ) إن المعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي^(١).

وقد وافق الفوطي رأي الأشاعرة فيقول: «إن الأشياء قبل كونها معدومة، والمعدوم ليس شيئاً»^(٢).

أما موقف ابن المرتضى فيرى أن من الممكن أن يسمى المعدوم شيء وله ثلاثة أدلة يشرح بها وجهة نظره:

أ- الدليل اللغوي: إن الشيء في أصل اللغة وعرفها يطلق على ما ينبغي العلم به، فإن من استقرأ اللغة وتتبع مفرداتها يجد أننا نعبر بالقول عما خطر ببالنا من أحداث وأشياء ولا موجب لجعله مجازاً، ومن ثم نرى أن لفظ شيء وضع للموجود والمعدوم على سواء.

ب- الدليل السمعي: ويستشهد ابن المرتضى بآيات القرآن الكريم لتأكيد مفهوم أن المعدوم شيء لكنه يتناول أولاً الآية القرآنية «وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً» التي استشهد بها الأشاعرة ليبين أنها لا تؤيد وجهة نظرهم، يقول: إن الله سبحانه أراد أن الإنسان لم يكن شيئاً مذكوراً والآية خرجت مخرج الامتنان، ولا منة في أن يسمى شيئاً، على أن مطلق القرآن يحمل على مقيده، وقد قال سبحانه في آية أخرى: ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ [الإنسان: ١]^(٣).

ثم يعضد وجهة نظره بآيات أخرى:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣] فالله سبحانه قد قرر أن الأشياء التي مازالت موجودة في عالم التصورات ولم تخرج لحيز الأعيان شيء وبعبارة أخرى فمعطيات الآية الكريمة أن الأفعال التي مازالت مضمرة في ضمير

(١) العقائد النسفية ص ٤٩٦، شرح طوابع الأنوار ص ٣٥.

(٢) ذكر المعتزلة ص ٧٢.

(٣) دامغ الأوهام ص ٧/أ.



الفاعل، وغائبة عنا في عالم الغيب ومتعلقة بالذهن هي «شيء»، فإذا خرجت إلى الوجود وتحيزت في الواقع فهي شيء أيضاً أي أن الشيء المعدم له نطاقان؛ نطاق التصور الذهني، ونطاق الوجود العيني، وهو في كلتا الحالتين موجود، ومن ثم من الممكن أن نطلق عليه صفة الشيئية^(١).

- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] فسماه شيئاً قبل أن يكون.

- وقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] فسماها شيئاً قبل وجودها.

- وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: ٢] والقدرة إنما تتعلق بالمعدم.

ج- إن أهل اللغة يقولون علمت شيئاً موجوداً، ولا يعدونه تكراراً لفظياً ولا معنوياً ولو كان لفظ الشيء إنما وضع للموجود، لكان ذلك تكراراً معنوياً بلا شك، وكذلك كان يلزم أن يكون قولهم علمت شيئاً معدوماً مناقضة، لأن لفظ الشيء للموجود ووصفه بأنه معدوم، مناقضة واضحة^(٢).

خلاصة القول: أن المعدم الذي لم يتلبس بالوجود العيني نستطيع أن نسميه شيئاً. وإذا انتقل إلى الوجود المدرك فمن باب أولى أن نسميه شيئاً، ومن ثم نرى أن ابن المرتضى وافق الجبائين والخطاط وسائر المعتزلة في رأيهم وعارض الأشاعرة ومعهم هشام الفوطي - من المعتزلة - الذين ينكرون كون المعدم شيئاً^(٣).

- ونحب أن نلفت النظر إلى أن مدار الخلاف يرجع إلى تصور كل من الفريقين لطبيعة الشيء ففي حين لا يفرق الأشاعرة، ومعهم الفوطي «بين الوجود والشبوت، والشيئية والذات والعين، نجد أن المعتزلة تقول: بأن المعدم شيء وذات وعين، وتثبت له خصائص المتعلقة بالوجود»^(٤). أي أن الأشاعرة ترى أن الشيء لا يطلق إلا على ماله

(١) رياضة الأفهام ص ٩٩.

(٢) دامغ الأوهام من ص ٧/أ.

(٣) الفصل ٥/ ١٥٥، نهاية الإقدام ص ١٥١، ١٥٢.

(٤) نهاية الإقدام ص ١٥١.

وجود وجوداً عينياً في الخارج، إلا أن المعتزلة توسعوا في دائرة هذا المفهوم ليشتمل على الوجود العيني المتحقق في الخارج والوجود الذهني المتصور في العقل^(١).

٢- المعدوم معلوم:

معلومية المعدوم مرتبطة بوجوده، ولما كان ابن المرتضى قد أثبت «شيئية المعدوم» على حسب تصور أصحابه من المعتزلة، فقد أصبح الطريق أمامه ممهداً للقول بأن المعدوم من الذوات الجوهرية والعرضية معلوم «أي متميز في حال عدمه عن مخالفة كتميزه بعد وجوده فالعلم عندهم متعلق به على حد تعلقه بالذوات الموجود»^(٢).

وفي هذه المسألة نجد أن ابن المرتضى يوافق أبا هاشم وأصحابه^(٣).

وقد خالف هذا الرأي الفوطي ومعهم جهم بن صفوان (١٢٨هـ) من الجبرية وذهبوا إلى أن المعدوم غير معلوم وحجتهم في ذلك أن العلم يتعلق بالكائن الموجود، والعلم الذي يتوهم فيه أنه متعلق بالمعدوم قبل وجوده إنما يتعلق بالموجود من أمثاله، ولذلك لا يصح أن يقال إن الله عالم بالأشياء فيما لم يزل، في حين يصح أن يقال إنه سبحانه عالم بذاته فيما لم يزل^(٤).

وإذا كان ابن المرتضى قد وافق أصحابه من المعتزلة على أن المعدوم معلوم فما حججه على هذا القول. لقد برهن على قوله بوجوده هي:

أ- إن المعدوم لو لم يعلم في حالة عدمه من الباري تعالى ولا منا لما صح إيجاده، أي أن هذا المعدوم معلوم عند الله في العلم الأزلي قبل إيجاده، ولا يجوز أن نقول إنه سبحانه أوجدها خطأ، فلما تحقق أمر الله بالإيجاد تحققت الأشياء على حسب العلم الإلهي^(٥). فالأشياء على ما هي عليه بعد الحدوث كقبل الحدوث من ناحية العلم الإلهي^(٦).

(١) د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ج١/ ٢٧٩.

(٢) دامغ الأوهام ص ٥.

(٣) الملل والنحل ج١/ ٨٣، شرح طوابع الأنوار ص ٤٥.

(٤) دامغ الأوهام ص ٥، وأيضاً، الانتصار ص ٦٠، ذكر المعتزلة ص ٧٢، التبصير ص ٤٦.

(٥) رياضة الأفهام ص ٩٩، دامغ الأوهام ص ٦/ أ.

(٦) د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ج١/ ٢٨٨، الانتصار ص ١١٢.



ب- لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم لما علمنا أفعالنا الماضية فعلمنا متعلق بها حال كونها كائنة ثم عدت فالعلم بها مازال قائماً في الأذهان على الرغم من أنها غير موجودة ونحن نميز بين العلم بها وهي موجودة، والعلم بها وهي معدومة، وهذا دليل على معلومية المعدوم^(١). وهذا الدليل ذكره الحاكم الجشمي.

ج- الوجه الثالث وقد ذكره الحاكم الجشمي أيضاً، وفيه يفترض اعتراضين يطرحهما الخصم.

- فإذا قال الخصم: ليس للمعدوم في حال عدمه صفة يتميز بها حتى يصح أن يعلم بها. قلنا له: ذلك باطل وفقاً لما ذكرنا سابقاً، إننا نميز بين حالة العلم بالموجود، والعلم بالمعدوم، ثم إنه من الضروري أن يتميز للفاعل ما يريد فعله ليتمكنه القصد إليه وإلا كان الإيجاد على جهة الخطب العشوائية، وهذا كله لا يجوز في حق الباري.

- وإذا قال الخصم: سلمنا بأن المعدوم له صفة يتميز بها لكن كيف يتعلق العلم به في العدم؟

قلنا له: أن الفاعل سبحانه أوجد الأشياء لأنه يعلم حالها قبل أن تكون، بدليل أن أهل الحرف يأتون بصناعاتهم على القانون الخصوص بها لأنهم يعلمون كيفياتها قبل وجودها^(٢).

على أن ابن المرتضى لا يوافق على أن نطلق على المعدوم صفة الجسم، أي لا يجوز أن يوصف بذلك في العدم، وينكر على من يقول ذلك، من منطلق أن مفهوم الجسم عنده هو المؤلف من الجواهر، أي ماله طول وعرض وعمق، والمعدوم غير مؤلف، أولاً تأليف في العدم على حد تعبيره^(٣).

وهذا ما سبق إليه كثير من متكلمي المعتزلة ومنهم الكعبي والجبائيان^(٤)، وخالفهم

(١) رياضة الأفهام ص ٩٩، دامغ الأوهام ص ٦/أ.

(٢) دامغ الأوهام ص ٦/أ.

(٣) رياضة الأفهام ص ٩٩، دامغ الأوهام ص ٧/ب.

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٥٦.

الخياط صاحب الانتصار، إذ يرى أن الجسم معدوم لشيء معدوم^(١). أي أن الجسم في حالة عدمه يكون جسماً، لأنه يجوز أن يكون في حال حدوث جسماً^(٢). «إلا أنه ليس متحركاً ولا ساكناً ولا مخلوقاً ولا محدثاً في حال عدمه»^(٣).

نستنتج من ذلك أن الخياط: «لم يثبت للموجود قبل وجوده جميع الصفات الثابتة له في حال وجوده فحسب بل أثبت للجسم كونه قبل حدوثه جسماً»^(٤).

ويبقى لنا تعقيب، أننا لا نوافق الفوطي ومعه الأشاعرة وابن حزم في تقريرهم «إن المعدوم ليس شيئاً». «إذ إن مفهوم الشيء يعني كل ما يخبر عنه، وكل ما نستطيع أن نحمل عليه من الصفات الذهنية، ويقال أيضاً - كما هو عند المعتزلة - على ما هو أعم مما يقال عليه الوجود وهو كل معنى متصور في النفس سواء أكان خارجها أم لم يكن»^(٥).

يقول الله سبحانه عن ذاته العلية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١٤] فالآية القرآنية لها نطاقان، نطاق الوجود المتحقق، ونطاق التصور الذهني^(٦) فالله سبحانه ليس كمثله موجود مدرك في العالم، وليس مثله موجود متصور في الأذهان، وكل ما يخطر ببالك فالله بخلاف ذلك. ولقد أصاب ابن المرتضى حينما قرر «إن المعدوم شيء» سواء أكان متحققاً في الوجود أم قائماً في التصور الذهني لتأكيد مفهوم العلم الإلهي الشامل. ثم استنبط نتيجة مؤداها أن الشيء هو ما يصح العلم به. واستشهد بقول الحاكم الجشمي: «إننا نعلم أفعالنا الماضية» والحق أن استشهاده صحيح، إذ إن أفعالنا الماضية لها مستويان، المستوى الأول أنها تحققت في الوجود فهي إذاً معلومة، والمستوى الآخر أنها بعد أن اختفت من الوجود فهي قائمة في التصور الذهني، أي أنها متعلقة تارة بالوجود العيني المتحقق، وتارة أخرى متعلقة بالتصور الذهني القائم في العقل الإنساني.

(١) رياضة الأفهام ص ٩٩.

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٧٩.

(٣) الفصل ٥/ ١٥٥.

(٤) في علم الكلام ج ١/ ٢٨٣، التبصير في الدين ص ٥١.

(٥) شرح طوابع الأنوار ص ٣٦.

(٦) النيسابوري: في التوحيد ص ٥٩٦.



وإحقاقاً للحق نقول: إن المعتزلة سبقوا ابن المرتضى في البرهنة على معلومية المعلوم ببراهين قوية لاشك أن ابن المرتضى استفاد منها وسار على نهجها، ونستطيع أن نلخص براهين المعتزلة في ثلاث نقاط هي:

- إن طلوع الشمس غداً معلوم وهو معدوم.

- إن المعلوم مقدور لنا إذ إن الحركة يمينة أو يسرة مقدورة لنا وهي معدومة، وكل مقدور متميز وخلق السموات والأرض غير مقدور لنا وهذا الامتياز الحاصل لنا قبل دخول هذه الأشياء في الوجود.

- إن المعلوم مراد، إذ إن الإنسان قد يريد شيئاً وقد يكره شيئاً وإن كان المراد أن المحبوب والمكروه معدومات ولولا تميزهما عن بعضهما قبل وجودهما لاستحال التمييز بينهما فثبت أن المعلوم الممكن متميز^(١).

ومن الجدير بالذكر أن ابن حزم ذهب إلى القول بأن «المعدوم لا يعلم» وقدم براهين غير مقنعة فهو يرى «أن المعلوم يعني لا شيء، وقولك علمت لا شيء وعلم الله تعالى لا شيء ملائم لقولك لم أعلم شيئاً. ولقولك لم يعلم الله تعالى شيئاً، لا فرق بين معنى القضيتين^(٢). وموضوع الالتباس عند ابن حزم، أنه يعتقد أن «المعدوم» متحقق في الواقع فقط، في حين أن المعتزلة ومعهم ابن المرتضى يتحدثون عن المعلوم ليس بمعنى الموجود المتحقق في الواقع وحسب بل والمتصور في الذهن أيضاً.

ومن ثم تصبح دعاوى ابن حزم ليست صادقة، إذ إن هجومه العنيف ينصب على أن المعلوم غير موجود ولما كان كذلك فكيف يكون معلوماً؟

ولنضرب مثلاً من أقوال ابن حزم لكي نتبين موضوع الالتباس في القضية التي يتحدث عنها.

يقول: نسألهم ما معنى قولنا شيء؟ فلا يجدون بداً من أن يقولوا: إنه الموجود وهو

(١) شرح طوابع الأنوار ص ٤٥.

(٢) الفصل ج ١٥٨/٥.

كل ما يخبر عنه، فإن قالوا هو الموجود صاروا إلى الحق، وإن قالوا هو كل ما يخبر عنه قلنا لهم: إن المشركين يخبرون عن شريك لله عز وجل قال تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَائِي﴾ [النحل: ٢٧] وهذا معدوم لا مدخل له في الحقيقة، واسم لا مسمى تحته، فإن قالوا: إن شركاء الله تعالى أشياء كانوا قد أفحشوا»^(١).

ووجه الخلط هنا، أن ابن حزن استخدم كلمة «الشيء» بمعنى الموجود فقط، ولكن ابن المرتضى مسائراً لموقف المعتزلة يستخدم كلمة الشيء بمعنى ما يخبر عنه في الأذهان والأعيان ومن ثم يصبح قول الكفار خاطئاً حينما نطبقه على عالم الأعيان لأن الله واحد لا شريك به. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، التصور القائم في أذهانهم بوجود إله آخر، فهذا كلام مازال في التصور وليس له نظير في الواقع، فالخطأ هنا متعلق بالتصور القائم في عقولهم.

لقد ناقش ابن المرتضى هذه القضية لكي يؤكد صفات العلم الإلهي المحيط الذي يدرك الموجودات سواء وجدت أم مازالت مضمرة في عالم الأذهان الذي يحيط أيضاً بكل ما يصدر عن الإنسان سواء تميز في هذا الوجود أو ما زال في ضمير الغيب كل هذا معلوم بالنسبة إلى الله، فالعلم الإلهي علم محيط بالأشياء جميعاً^(٢).

سادساً: حدوث العالم:

تمهيد:

أفرد ابن المرتضى مبحثاً مطولاً عن خلق العالم بعناصره الأربعة في كتابين له «القلائد في تصحيح العقائد» ثم أعاد شرحه في «الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد». وبادئ ذي بدئ ننبه إلى أن دراسته لم تكن موجهة للطبيعة في ذاتها أو كان القصد منها التعرف على مبادئ الموجودات، أو لواحق الطبيعة كما نرى عند الفلاسفة، وإنما مثله مثل المتكلمين عد هذا البحث مدخلاً لإثبات وجود الله سبحانه والكلام عن صفاته^(٣)، يقول

(١) الفصل ج٥/ ١٥٧.

(٢) د/ أحمد صبحي: الزيدية ص ٣٥٨، في علم الكلام ج١/ ٣٨٦.

(٣) د/ فيصل عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ص ١٨٥، ١٥٢، (مكتبة الحرية، القاهرة، ١٩٨٠ م).



ابن المرتضى أعلم أن الكلام في إثبات الصانع المختار بصفاته لا يستقيم إلا بإثبات ذات الباري، وإثبات ذات الباري لا يمكن إلا بالاستدلال بما أحدثه، فحسن منا تقديم الكلام في حدوث العالم^(١). ويلاحظ أنه يقتضي خطوات المعتزلة لاسيما العلاف وهو يذكر ذلك صراحة وهو بصدد البرهنة على حدوث العالم.

١- تعريف العالم:

المراد بالعالم عند ابن المرتضى «السموات والأرض وما بينهما من الحيوانات والجمادات» والحدوث يعني «وجود العالم وقد تقدمه عدم»^(٢).

وهذا التعريف قريب مما ذهب إليه النظام. فالعالم عنده مكون من أجسام مختلفة وجواهر متضادة، من خفيف شأنه الصعود، وثقيل شأنه الهبوط وحي متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره، ومن حر وبرد، ورطوبة ويوسة وغيرها^(٣).

ويكاد يتشابه مع تعريف البغدادي: «فالعالم هو كل شيء غير الله عز وجل، وكل هو ما غير الله وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع»^(٤).

ولعل تعريف ابن المرتضى أقرب إلى تعريف البغدادي، إذ إنها أجملا تعريف العالم، في حين أن النظام توسع في مفهومه مما يدل على سعة إطلاعه على الفلسفة اليونانية، ومن ثم يتضح لنا مما تقدم أن ابن المرتضى يدور في فلك المتكلمين.

٢- البرهنة على خلق العالم:

ينطلق ابن المرتضى في برهنته على حدوث العالم من فكرة مسبقة يؤمن بها إيماناً راسخاً، وهي أن لا قديم إلا الله، الذي لا أول لوجوده^(٥). ويؤكد في بداية حديثه بشكل يقيني.

(١) الدرر الفرائد ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الانتصار ص ٤٠، أبو ريذة: النظام ص ١١٣.

(٤) الفرق بين الفرق ص ٣٢٨، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ج ١ / ٣٠، العقائد النسفية ص ١٧٤، درء تعارض العقل ج ١ / ١٢٥.

(٥) رياضة الأفهام ص ١٥٨.

أن المسلمين والموحدين من سائر الملل ممن أثبت الصانع المختار من اليهود والنصارى اتفقوا على حدوث العالم، ثم يستثنى؟ برقلس وجماعة من الفلاسفة لأنهم قالوا بقدم العالم^(١).

وقد كان المسلمون يستدلون على حدوث العالم بأنه مؤلف من عناصر وكل مؤلف محدث حتى جاء العلاف فحرر برهانه على أصول أربعة، وهذه الأصول كما عرضها ابن المرتضى هي:

- أ- إثبات الأعراض أمور زائدة على الجسم (أي أن في الجسم عرضاً غيره).
- ب- إثبات حدوث الأعراض.
- ج- الجسم لم يخل من العرض ولم يتقدمه.
- د- إن ملازمة العرض للجسم يستلزم حدوثه، وتعبير آخر ما لم يتقدم وجوده على وجود المحدث فهو محدث مثله^(٢).

أ- الأصل الأول: إثبات الأعراض:

يميز ابن المرتضى بين الجسم الذي هو مؤلف من الطول والعرض والعمق، والعرض الذي يعرض في الوجود ويقل لبثه ومكوته، أي الذي لا يشغل حيزاً، ومن الواضح أن هذا العرض مغاير للجسم. ومذهب الجمهور أن في الجسم عرضاً غيره، بخلاف ما ذهب إليه الأصم وحفص الفرد وهشام بن الحكم وجماعة من الفلاسفة بأن لا شيء سوى الجسم.

ويرفض ابن المرتضى قولهم لأنهم إذا أنكروا وجود أمر زائد على الجسم لا معنى له ولا صفة ولا أمر اعتباري، وأن ما ثم إلا مجرد الجسم فقد خالفوا الضرورة قطعاً لأننا نرى الجسم إذا كان ساكناً ثم تحرك، فإننا نعلم ضرورة التفرقة بين الحالين. ثم يقر أن العرض له ثبوت في الخارج بدليلين:

(١) القلائد في تصحيح العقائد ص ٥٣، الدرر الفرائد ص ١٦٦.

(٢) القلائد ص ٥٢، الدرر الفرائد ص ١٦٧.



أحدهما: دليل الضرورة، ومضمونه إذا كان الجسم ساكناً ثم تحرك، فإننا نعلم أن هناك تغيراً طرأ عليه لم يكن موجوداً، فهذا التبدل من حالة إلى أخرى يدل على طروء صفة عرضية وهي الحركة وقعت في الجسم وحلت به ويستشهد برأي الرازي (٦٠٦هـ) الذي ذكر المثال نفسه، وهو أن الجسم إذا لم يكن متحركاً ثم صار متحركاً، فتبدل الحلال عليه وهذا معلوم بالحس، فالتبدل غير المستمر الذي هو ذات الجسم، وهذا يدل على أن في الجسم أمراً زائداً عليه^(١).

وعلى الرغم من أن ابن المرتضى استعار قول الرازي، فهو يستدرك عليه بأن هذا المثال من قبيل الضرورة وليس من قبيل النظر والاستدلال، كما ذهب الرازي، إذ إن العلم الذي يأتي إلينا من الحواس يعد من الضروريات.

الثاني: هو إثبات كون العرض ذاتاً وصفة فهذا ما يفتقر إلى النظر والاستدلال وقد انقسم المتكلمون بصدد طبيعة العرض إلى فريقين:

الأول: أبو هاشم وأصحاب الأحوال ومن تابعهم، إذ ذهبوا إلى أن الأعراض ذوات تسمى معاني لها صفات ذاتية ومقتضاة وبالفعل.

الثاني: أبو الحسين البصري ومن تابعه من المعتزلة والأشاعرة، إذا رأوا أنها صفات حادثة بالجسم ولا صفات لها، بل هي في نفسها مزايا للجسم تتجدد عليه بفعل الفاعل^(٢).

ويرى ابن المرتضى أن البرهنة على أن في الجسم عرضاً، أمر لا يحتاج إلى استدلال لأن ذلك معلوم ضرورة، إنما الذي يحتاج إلى برهان هو تقرير حدوث الأعراض وأن الأجسام لا تتقدمها^(٣).

ومن ثم يذهب إلى البرهنة على حدوث الكائنية.

لذلك نجده يأخذ بمنهج الفريق الأول أي البهاشمة، ويذكر ذلك صراحة فيقول:

(١) الدرر الفرائد ص ١٦٧.

(٢) الدرر الفرائد ص ١٦٨.

(٣) المصدر السابق.

اعلم أننا قد سلطنا مسلكهم في الاستدلال على إثبات المعاني ونعد هذا المسلك أصل الدليل.

ويقصد «بالكائنية» حصول الجسم في جهة ما، ومعنى تجدها أنها تثبت بعد أن لم تكن ثابتة، أي أننا بصدد أعراض تظهر وتختفي، تقع بالجسم وهذا مدرك بواسطة العقل، ويعلم ضرورة. ولما كان تجدد هذه الأعراض مع قبول جواز عدم تجدها قلنا لا بد من وجود مؤثر أدى إلى حالة من هذا الحالات وإلا لم يكن التجدد أولى من غيره، وهذه الدلالة مبنية على خمسة أصول.

- إن الكائنية أمر زائد على الجسم.

- إنها متجددة.

- إنها صفة للجسم وليست ذاتاً أخرى.

- إنها تتجدد وتتغير على سبيل الجواز وليس على سبيل الوجوب.

- إنها حصل من تغير تم على سبيل الجواز قد أكد ضرورة وجود مؤثر^(١).

ولما كانت الكائنية يستحيل العلم بها دون العلم بالكائن، فإننا نعلمها تبعاً للتلازم بينها وبين الكائن، وذلك يقتضي كونها مزية للجسم وكيفية لها، إذ تستحيل معرفة كيفية الشيء إلا تبعاً لمعرفة ذلك الشيء، وذلك معلوم على سبيل الضرورة، ومن ثم يخلص ابن المرتضى إلى أن هذه الكائنية هي عرض، وهي أمر زائد على الجسم.

ب- الأصل الثاني: إثبات حدوث الأعراض:

ذكرنا سابقاً أن ابن المرتضى يعرف العرض بأنه ما يعرض في الوجود ويقل لبثه، هذا في اللغة، وفي الاصطلاح هو: الحادث الذي لا يشغل الحيز. واتفق المتكلمون على أن الأعراض لا تبقى وقتين بل تظهر وتختفي. والأصوات والآلام لا تبقى، بل هي متغيرة ومتجددة في الأجسام فالأعراض محدثة^(٢).

(١) الدرر الفرائد ص ١٦٩.

(٢) رياضة الأفهام ص ١٠٦، الدرر الفرائد ص ١٦٦، غرر الفوائد ص ٧.



وفي نص آخر يقول ابن المرتضى: مذهبنا إن الأعراض محدثة، والدليل على ذلك إنها تعدم وتغنى والقديم لا يجوز أن يعدم، وبيان ذلك أن الجسم إذا تحرك فقد عدم السكون، وإذا سكن فقد عدمت الحركة، وهذا التغير من الوجود إلى عدم ومن عدم إلى الوجود دليل على أنها حادثة^(١).

ج- الأصل الثالث: إن الجسم لم يخل من العرض ولم يتقدمه:

يرى ابن المرتضى أن هناك تلازماً بين الجسم والعرض، وأن الجسم لم يخل من الأعراض المحدثة التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وكما لم يخل منها كذلك لم يتقدمها فلزم حدوثه^(٢).

وإذا كان ابن المرتضى قد أقام حجته الأولى على أساس التلازم بين الجسم والعرض، فإنه يسوق حجة أخرى تستند إلى التباين القائم بين الجسم والعرض، فيذهب إلى القول بأن من الأجسام أعراضاً هي غيرها، وأن الأجسام لم تخل منها، ويزيد الأمر وضوحاً بأننا ندرك أن الأجسام متفقة في الجسمية مفترقة في الصورة، فمنها متحرك ومنها ساكن، ومنها مجتمع ومنها مفترق، ودلالة العقل تقول إن ما افترقت فيه غير ما اشتركت فيه وإلا كانت مفترقة مشتركة في حالة واحدة، وهذا يؤكد أن هناك أعراضاً زائدة على الجسم^(٣).

وفي معرض تدليله على أن الجسم لم يخلق من العرض يشير إلى أن هناك طائفة من الفلاسفة أثبتوا الأعراض إلا أنهم قالوا إن الجسم كان خالياً عنها وقتاً ما.

وهذا يرجع إلى تقريرهم بأن أصل العالم جوهران بسيطان غير متحركين ولا محسوسين ولا ملموسين أحدهما الهبولى، والثاني الصورة، وحينما حلت الصورة في الهبولى تكافأ وتحيزا ثم حلت فيهما الأعراض بعد ذلك.

وهو يرفض هذا القول ويعد مذهبهم باطلاً لأن الجسم لو خلا من الأعراض فيها

(١) غرر الفوائد ص ٨.

(٢) الدرر الفوائد ص ١٦٧.

(٣) غرر الفوائد ص ٧.

مضى من الزمان لجاز خلوه عنا الآن، فالجسم لم يخل من الأعراض في وقتها من الأوقات^(١).

د- الأصل الرابع: إن ملازمة الجسم للأعراض يستلزم حدوثه:

هذه قضية بديهية أجمع عليها المتكلمون، معتزلة وأشاعرة ومن بعدهم الزيدية فلما كانت الأعراض حادثة إذ أنها لا تبقى زمانين وهي عارضة في الوجود والأعراض لا تنفك عن الأجسام، لزم أن تكون الأجسام حادثة^(٢).

بيد أن ابن الراوندي (ت ٢٩٨هـ) له رأي آخر إذ لا يرى ضرورة في حدوث الأعراض ولكنها قديمة فيقول: إن الأعراض تتداول على الجسم فيحصل حادث قبله إلى ما لا أول له، أي تتسلسل الحوادث فأحاد الأعراض حاث ولكن جملتها قديمة.

ويرد ابن المرتضى على حجته محاولاً أن يفندھا مبيناً الغرض الذي يريد أن يصل إليه فيقول: إن غرض ابن الراوندي والفلاسفة إثبات قدم العالم وأنه لا صانع له مختار، والذي يبطل قولهم إن ما ثبت لأحدها من دون شرط يجب أن يثبت لجملتها وذلك هو الحدوث، ويعطي مثلاً على ذلك، أنا إذا علمنا أن ولادة زيد وعمره في وقت واحد، وعلمنا أن لأحدهما عشر سنين فإننا نعلم أن الآخر كذلك ضرورة ويخلص من ذلك إلى القول: «إذا علمنا حدوث الأعراض وأن الجسم لم يتقدمها علمنا حدوث الجسم»^(٣).

٣- نقد ونعقيب:

إذا توقفتنا أمام الأصول الأربعة التي طرحها ابن المرتضى لكي يبرهن بها على حدوث العالم بقدر من التوصيف والتحليل، فمن الممكن أن نرصد الملاحظات الآتية:

أ- لم يقدم ابن المرتضى لنا أي فكرة مبتكرة، أو برهاناً طريفاً أو حجة لم نعرفها من قبل، وبالجمله لم يأت ابن المرتضى بفكرة جديدة ولكنه عاد إلى شجرة الفكر اليانعة في

(١) المصدر السابق ص ٧.

(٢) القلائد في تصحيح العقائد ص ٥٢، غرر الفوائد ص ٧.

(٣) غرر الفوائد ص ١٠، عبد الله النجري: شرح مقدمة القلائد ص ١٠، الدكتور محمد الحاج الكمال: الإمام المهدي ص ١٨٢-١٩١.



القرون الأربعة الأولى من الحضارة العربية الإسلامية التي رواها المعتزلة بفكرهم وعقلهم فحاول أن يعصرها عله يبلل شفتي عصره بقطرة من فكرهم المبتكر ودفاعهم المجيد عن عقائد الإسلام.

ومن الإنصاف أن نذكر أن ابن المرتضى كان رجلاً موضوعياً ومنصفاً لنفسه ولفكره، فاعترف أنه اغترف هذه الدعاوى كما جاءت عند شيخه أبي الهذيل العلاف على حد تعبيره^(١).

ومن المعلوم أن العلاف في برهنته على حدوث العالم حرر نظرية الأجسام والأعراض وملخصها، أن ما نراه في هذا العالم المحسوس هو الأعراض، ومن أخص صفاتها أنها عارضة تظهر وتختفي، ونستطيع أن ندركها بحواسنا مثل الحركة والسكون، وهذه الأعراض تقوم بالأجسام، ولما كانت هذه الأعراض حادثة، ووفقاً للمبدأ الكلامي الذي يقول أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، إذاً فالأجسام حادثة ويترتب عليه أن العالم حادث^(٢).

وقد تبني القاضي عبد الجبار وجهة نظر العلاف في الأعراض فصاغها في الدعاوى الأربع المشهورة:

- إن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

- إن هذه المعاني محدثة.

- إن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

- ما لم ينفك عنها الجسم ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها^(٣).

(١) الدرر الفرائد ص ١٦٦. ويقول أبو رشيد النيسابوري: إن أول من أثبت الدلالة المبنية على الدعاوى الأربع في حدوث الجسم أبو الهذيل العلاف ثم تبعه سائر شيوخنا (في التوحيد ص ١٠١).

(٢) النيسابوري: في التوحيد ص ٤٠، درء تعارض العقل ص ١٢١/١٢٣، مذاهب الإسلاميين ج ١/١٩٠، في علم الكلام ج ١/٢١٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٩٥ (مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥) مذاهب الإسلاميين ج ١/٣٩٨، في علم الكلام ج ١/٣٤٠.

وعلى الرغم من التعارض الفكري القائم بين المعتزلة والأشاعرة فإنهم لم يستتكفوا أن يستعبروا النظرية نفسها، وقد صاغها الباقلاني الصياغة ذاتها^(١).

ب- كان ابن المرتضى - تمشياً مع عصره - يجتر الأفكار الزاهية التي ظهرت في الحضارة الإسلامية ويعيد صياغتها بأسلوبه، والأمر المحمود له أنه أعاد طرح الفكر الاعتزالي على الساحة الفكرية بعد أن تمت محاربته منذ أيام الخليفة المتوكل، ولا شك أن المذهب الزيدي^(٢) كان له الفضل كل الفضل في الحفاظ على التراث المعتزلي حتى واتت اللحظة المناسبة فأعيد نشره وتم طبع مئات المخطوطات منه.

ج- إن ابن المرتضى حينما خاض في مبحث العالم لم يكن قصده دراسة العالم من حيث هو جسم طبيعي أو دراسة ظواهره وعناصره، بل كان قصده إثبات وجود الصانع المختار على حد تعبيره، وهو يقر بذلك في كتبه، فبعد أن أثبت حدوث الأجسام يقول: «فلا بد لها من محدث يحدثها» ومحدث العالم ليس إلا الفاعل المختار وذلك هو الله تعالى إذ لا فاعل غيره مختار^(٣).

وليس هذا فحسب، بل أراد إظهار فاعلية الصفات الإلهية لاسيما صفتي القدرة والعلم وعملهما في الكون، يقول ابن المرتضى: «إن القادر هو من يصح منه الفعل ما لم يكن مستحيلًا في نفسه وليس عدم قدرته على المستحيل تخرجه عن كونه قادراً، بل إذا صح منه الممكن سمي قادراً»^(٤).

د- لم يدخر ابن المرتضى جهداً في الرد على ابن الراوندي والفلاسفة والدهرية

(١) التمهيد ص ٤٤، الفرق بين الفرق ص ٣٢٨، العقائد النسفية ص ١٧٧، شرح طوابع الأنوار ص ١٣٢، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٠، مذاهب الإسلاميين ج ١ / ٦٠١.

(٢) من الجدير بالإشارة أن الإمام يحيى بن حمزة (٦٦٩-٧٤٩ هـ) وهو زيدي معتزلي، وهو بصدد البرهنة على حدوث الأجسام يذكر هذه الأصول الأربعة كما وردت عند العلاف.. (المعالم الدينية في العقائد الإلهية ص ٥١، تقديم د/ أحمد صبحي، تحقيق د/ مختار حشاد، دار الفكر المعاصرة، بيروت، ١٩٨٨ م). وراجع أيضاً د/ أحمد صبحي: الزيدية ص ٢٥٥-٣٣٧.

(٣) غرر الفوائد ص ١٣.

(٤) غرر الفوائد ص ١٤، الدرر الفوائد ص ٢١٢.



والباطنية والتصدي لهم وتفنيدهم حججهم^(١).

هـ- يلاحظ أن براهين ابن المرتضى التي ساقها لإثبات حدوث العالم يكاد يختفي منها الدليل النقلي بشكل ملحوظ، وأن الغالب على أدلته التي ساقها الدليل العقلي، ولا غرو فهو يقتدي بالإمام الهادي يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ/ ٩١١م) مؤسس المذهب الزيدي في اليمن الذي يقدم الدليل العقلي على الدليل النقلي وكذلك أهل الاعتزال^(٢).

سابعاً: الأرض والسماء:

تمهيد:

اشتهرت الفلسفة اليونانية بتقسيم العالم إلى قسمين: ما فوق فلك القمر، وما تحت فلك القمر، وكل عالم منهما له خصائصه المميزة فالأول يقع من فلك القمر إلى آخر العالم وهو عالم الأجسام الإبداعية أو الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية.

والثاني: ما يقع من الأرض إلى فلك القمر وهو عالم الكون والفساد، والعناصر التي تتركب منها الأجسام الموجودة فيها كالنار والهواء والماء والتراب، وهي متسلسلة من حيث الخفة والثقل والصعود والهبوط، وأخيراً الأرض وهي تقع في مركز الكون إلى أسفل.

وبتعبير آخر ينقسم العالم إلى عالم الكواكب وحركته حركة دائرية لأنها أكمل

(١) غرر الفوائد ص ١٠، ١١، وقد كان لأئمة العترة الطاهرة دوراً كبيراً في محاربة الباطنية، ومنهم الإمام يحيى بن حمزة العلوي حينما تصدى لأقوال الباطنية الأشرار (مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ص ٦٩ - ٧٢، تحقيق د/ محمد السيد الجليند، الدار اليمنية للنشر، صنعاء ١٩٨٣م).

(٢) د/ أحمد صبحي: الزيدية ص ١٦٦، على محمد زيد: معتزلة اليمن ص ١٤٦ (مركز الدراسات والبحوث صنعاء، ١٩٨٥م)، د/ أحمد عبد الله عارف: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص ١٠٨، د/ محمد الكمال: الإمام المهدي أحمد ص ١٩. يقول الإمام الهادي: «معرفة الخالق لا تدرك إلا بالعقل الصحيح والقلب النضيج». (رسائل العدل والتوحيد ج ٢/ ١٥٤ وأيضاً رسائل ج ١/ ٩٦). (تحقيق د/ محمد عارة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م)، ويقول: «جاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وحجة لكتاب بمعرفة التعبد، وحجة الرسول بمعرفة العباد». (رسائل العدل ج ١/ ٩٦). وراجع تحليل ابن تيمية في مسألة إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية (درء تعارض العقل والنقل ج ١/ ٧٨، ٨٦، وأيضاً: ابن الوزير اليافعي ت ٨٤٠هـ: إثبات الحق على الخلق ص ١٢٣ ط. بيروت، د.ت).

الحركات ومادته الأثير التي تختلف عن العناصر الأربعة.

وعالم الحيوان الناطق وغير الناطق والنبات والأجسام المعدنية والاسطقسات الأربع التي تتحرك حركة مستقيمة، فإما أن تتجه إلى أعلى كالنار والهواء، أو تتجه إلى أسفل كالماء والتراب، فلهواء أميل إلى الخفة، والماء أميل إلى الثقل^(١).

هذا التقسيم الذي اشتهر عند فلاسفة اليونان لاسيما أرسطو، وأخذ به فلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا لا نجده ألبتة عند ابن المرتضى ولا يشير إلى هذا التقسيم، وإن كان يستخدم المصطلحات نفسها مثل الفلك والأثير والملاء والخلاء والعناصر الأربعة.

ولكن هناك فارق كبير بينهما، فالفلاسفة يتكلمون عن العالم ومادته وحركته وعناصره الأربعة من منظور عقلائي، إذ يعتبرون الله هو العلة الأولى للعالم، في حين أن ابن المرتضى يتكلم عن الأرض والسماء من منظور عقائدي ديني بحث، فالله ليس علة موجبة للعالم، لأن هذا القول يستلزم قدم العالم، ولكن الله هو الفاعل المختار الذي يوجد الفعل بحسب قصده واختياره^(٢).

وهو خالق كل شيء ومبدع كل شيء حتى البرء والمرض من فعله وليس من فعل الإنسان أو الطبيب^(٣).

لذلك نجد أن ابن المرتضى يتناول المشكلة من زاوية أخرى فيقسم العالم إلى قسمين الأرض والسماء، ويتكلم عن خصائص كل منهما، دون أن يراعي ترتيب عناصر القضية، ولكنه ينتقل من فكرة إلى أخرى، وسوف نحاول أن ننسق دراسته للعالم الطبيعي كما هي

(١) الفارابي: السياسات المدنية ص ٢ (ضمن رسائل الفارابي، حيدر آباد، ١٣٤٦هـ) جورج سارتون: تاريخ العلم ج ٣/ ٢١٥ (دار المعارف بمصر، ١٩٧٨) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول ص ٣٠٩ (ترجمة د/ زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٧٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٨ (دار النهضة المصرية، القاهرة، د.ت) د/ عاطف العراقي الفلسفة الطبيعية ص ٣٤٨، محمد الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام ص ١٧٠ (ديوان المطبوعات، الجزائر، ١٩٩٣م).

(٢) رياضة الأفهام ص ١٥٥، دامغ الأوهام ص ١٨/ ب.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٥٣، دامغ الأوهام ص ١٨٢/ أ.



عند الفلاسفة على قدر الإمكان..:

أ- الأرض:

١ - الأرض ساكنة:

يتناول ابن المرتضى قضية سكون الأرض باقتناع مسبق ويأخذ القضية مأخذ التسليم دون أن يطرحها للمناقشة أهي ساكنة أو متحركة، وما الدلائل على ترجيح أحد القولين؟ أنه يدخل في الموضوع مباشرة ويبيدي موافقته على أن الأرض ساكنة، موافقاً ذلك أبا هاشم القاضي عبد الجبار ولكن ما حجته في ذلك؟ إنه لا يقدم لنا براهين كالتي قدمها الفلاسفة بأن من عناصر الأرض التراب ولما كان هو أثقل العناصر فالمكان الطبيعي لها هو الأسفل؟ ومن ثم لا تستطيع أن تتحرك لذلك تستقر في مركز الكون^(١).

أقول أن ابن المرتضى ومعه جمهرة المعتزلة لا يقدمون لنا دليلاً على سكون الأرض، إذ لا سبيل إلى القطع بعلّة التسكين من جهة العقل، ويرون أن العلم بذلك يتم من جهة السمع إنهم يحلون المشكلة بكلمة واحدة «فالله سبحانه» هو الذي يوجد السكون فيها لحظة بلحظة.

أما أبو الهذيل العلاف فقطع بأن الله يخلق في أسفلها اعتماداً علوياً، وعلل القاسم البلخي هذا السكون بأن الأرض سكنت لكونها ليست في مكان والتحرك في غير مكان محال في الواقع^(٢).

وقال الفلاسفة: إن الفلك له طبيعة يقتضي انجذاب الأرض إليه كالمغناطيس في جذبه للحديد فالفلك بالنظر إلى الأرض يتجاذبها من كل جهاتها^(٣).

ومع أن ابن المرتضى يوافق على سكون الأرض فإنه لم يقدم تعليلاً لذلك ويتحفظ على معظم الأقوال ويقول: «لا سبيل للعقل إلى القطع بتعيين أحد الوجود المحتملة

(١) ديورانت: قصة الفلسفة ص ١٠٧ (مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٨). راسل: تاريخ الفلسفة الغربية ص ٣٠٩، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٠، د/ عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٣٥١.

(٢) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٦/ب.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٧/أ.

لكيفية التسكين.. إلا من طريق السمع لا من طريق البرهان العقلي»^(١).

خلاصة القول:

أن ابن المرتضى الذي عاش في القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، ساير مذهب المتكلمين في القول بسكون الأرض، بعد أن أخذ هؤلاء هذه المقالة من فلاسفة الإسلام الذين استقوها بدورهم من الفلسفة الأرسطية^(٢).

والذي نريد أن نثبت هنا أن أبحاث علماء العرب في مجال علم الفلك الذي تقدم في العصر العباسي وإثباتهم استدارة الأرض ودورانها على محورها، وكشف كوبرنيكس (١٥٤٣) وجاليلو (١٦٤٢) ونيوتن (١٧٢٧) التي ملأت آفاق العالم العربي والغربي، لم يسمع صداها عند المتكلمين فظلوا يرددون مقولات أرسطو، دون أن يصدقوا ما قدمه هؤلاء العلماء للحضارة العربية الإسلامية^(٣).

٢- الأرض كروية:

ناقش ابن المرتضى كروية الأرض ورجع إلى التراث الاعتزالي يستعرض الأقوال المتعددة في هذه القضية، فأبو هاشم والقاسم البلخي قررا أن الأرض كروية الشكل مدورة كالكرة، وهذا هو قول أكثر الأوائل ومنهم أرسطو.

ولكن أبا علي رفض ذلك وقال إنها مسطحة أي مبسطة بسطاً، وتوقف الحاكم الجشمي في حسم القضية، وذهب إلى أن الطريق الصحيح للقطع بكرويتها لا يكون عن طريق العقل بل بالسمع.

أما ابن المرتضى فانحاز إلى طريق العقل، وقرر أن تحقيق القضية والفصل فيها يكون

(١) الأفيهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٨/أ.

(٢) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦٨، سارتون: تاريخ العلم ج ٣/ ٢١٢.

(٣) ابن نباتة: سرح العيون ص ٢٢٣ (تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٤)، قدرى طوقان: العلوم عند العرب، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٠، راسل: تاريخ الفلسفة الغربية ص ٣١٠. يذكر البغدادي في معرض كلامه عن ما اتفق عليه أهل السنة، أنهم أجمعوا على وقوف الأرض وسكونها وأن حركتها إنما تكون بعارض من زلزلة ونحوها (الفرق بين الفرق ص ٣٣٠) والغريب أنه بأسلوبه التلفيقي الهجومي العنيف يعد ذلك من أركان الإيمان، ويكفر من يعارض ذلك.



بالعودة إلى علم الفلك^(١).

ولاشك أن تقريره فيه رد منهجي^(٢) على أقوال المتكلمين المترددين، وقوله يقطع الشك باليقين، حينما نحتكم إلى المشاهدة الحسية، والملاحظة العلمية، والتجربة المتكررة وهذا ما يقوم به علم الفلك، ومن الواضح أن ابن المرتضى يأخذ بأقوال المثبتين لكروية الأرض من خلال الأدلة التي ساقها والاعتراضات التي وجهت إليها، ونبلورها في الآتي:

أ- ما ذكره أرسطو في كتاب «السماء والعالم» بأن أجزاء الأرض تتجه إلى المركز بالطبع اتجاهها مستويًا ما لم يمنعها مانع، فدل ذلك على أن أبعاد جميع النواحي من الوسط متساوية وهذا يدل على أنها كروية، واعترض النافون لكرويتها من المعتزلة بأن هذه دعاوى وليست براهين، وأولها مسألة «المركز» وهو أمر لا يعقل، أضف إلى ذلك أن تحرك الأرض إلى المركز غير مسلم به.

ب- ترى البحارة الجبال تترأى لهم حالاً بعد حال كأنها تطلع من أعماق البحر، ومعنى ذلك انبساط الماء على الأرض المستديرة، (وهذا البرهان ينسب إلى أرسطو). واعترض النفاة بأن العلة تكمن في بعد المسافات للرائي، أو لوجود انخفاض وارتفاع يظهر للبحارة.

ج- أنا إذا انتقلنا إلى ناحية الفرقدين ظهر لنا مجموعة من الكواكب واختفت أخرى، وهذا دليل على كروية الأرض، أضف إلى ذلك بأن الأرض لو كانت مقعرة لأشرقت الشمس على أهل المغرب قبل طلوعها على أهل المشرق، ولو فرضنا أنها مسطحة لكان إشراقها على أهل الأرض جميعاً في وقت واحد. (وهذا الدليل ينسب إلى بطليموس في كتابه المجسطي).

د- ولعل أقوى دليل ساقه أصحاب كروية الأرض هو كسوف القمر إذ إنه يقع في جهة فتستر الأرض بعضه أو كله، ويرى في هذه الحالة على هيئة الكرة، فوجب

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٨/أ.

(٢) د/ أحمد صبحي: الزيدية ص ٣٨٩.

فيما ستره أن يكون مثله^(١).

ويعقب ابن المرتضى على اعتراضات أصحابه بأنها ضعيفة ولا تصمد للنقد، ويرى أن أقوى الأدلة هو ما ذكره في الخسوف، وسبب ذلك أنه يجري على طريقة واحدة، ووتيرة دائمة، يقل بقلّة الحجاب الذي فرضناه بين الأرض والشمس ويكثر بكثرتة، لهذا «وجب القطع بأنها كروية من غير تردد»^(٢). نستنتج من ذلك أن موقف ابن المرتضى أفضل بكثير من موقف أبي علي والحاكم الجشمي، ولا شك أنه استفاد من التراث العلمي في الحضارة العربية الإسلامية بصدد كروية الأرض، فضلاً عن الترجمات اليونانية التي نقلت إلى المسلمين وأصبحت بين يديه.

لكن المدهش أن يظل المتكلمون يتناقشون في قضايا حسمها العلم القديم منذ أيام فيثاغورث (٤٩٧ ق.م)^(٣) وكان علماء اليونان في عصر أرسطو متفقين على كروية الأرض، وقدم أرسطو^(٤) أدلة اقتبس ابن المرتضى بعضها ونقل فلاسفة الإسلام هذه الفكرة إلى الحضارة العربية الإسلامية^(٥).

٣- الأرض لا تحتاج إلى مكان^(٦):

ينتقل ابن المرتضى إلى مسألة أخرى يعرضها للمناقشة، وهي أحتاج الأرض في هيئتها

(١) دامغ الأوهام ص ٢٨/ أ، ب.

(٢) دامغ ص ٢٨/ ب.

(٣) ذكر جورج سارتون: أن فيثاغورث توصل إلى ذلك بكثير من الملاحظات التي ترجع إلى ثمرة الإيمان أكثر من الاستدلال العلمي (تاريخ العلم ج ١/ ٤٣٣).

(٤) تاريخ العلم ج ٣/ ٢١٦، راسل: المصدر السابق ص ٣٠٩، يوسف كرم: المصدر السابق ص ١٥٠، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣١٥.

(٥) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٣٠٩، (دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١ م).

(٦) المكان: عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده (التعريفات ص ٢٩٢، العقائد النسفية ص ٢٠٢، شرح طوابع الأنوار ص ٨١). والمكان خاص ومشترك، والمكان الخاص هو الحيز الذي يشغله الجسم بمقداره، والمكان المشترك هو الذي تشغله جملة أجسام، وحينما توجد أجسام يوجد مكان، وحينما لا توجد أجسام لا يوجد مكان (المعجم الفلسفي ص ١٦٦) المقابسات ص ٢١، وأيضاً التعريفات التي أوردها الدكتور عاطف في كتابه: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٦٩/ ٢٧٠.



إلى مكان تحل فيه أم لا؟

ولما كان قد ذهب سابقاً إلى أن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى مكان والأجسام تتكون من الجواهر والأرض ساكنة، فمن المسلم به أن نقول «ليست الأرض محتاجة في سكونها إلى مكان تستقر عليه بحيث لا تصح من دونه»^(١) خلافاً لبعض المتكلمين الذين يرون بأن من الضروري أن يخلق الله سبحانه تحت الأرض في كل وقت جسماً تعتمد عليه ثم يفنيه ويخلق غيره لئلا تنحدر فزعموا أن سكون الثقل لا يصح إلا في مكان يستقر عليه^(٢).

ويوضح ابن المرتضى وجهة نظره بطريقتين: الأولى: التعريف اللغوي، الثانية: إيراد حججه في نفي المكان، وهذا منهجه دائماً حيثما يتصدى لكثير من قضايا علم الكلام.

- تعريف المكان: «هو الجسم الكثيف المانع للمستقر عليه من الهوى»^(٣) وهو صياغة أخرى لتعريف المتكلمين بأنه: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم.

- أما دليل على ذلك فيتلخص في أن الأرض إذا احتاجت إلى مكان «والمكان جسم» لاحتاج المكان إلى مكان، وتسلسل إلى ما لا نهاية له من الأمكنة وهو أمر محال^(٤).

وعندما شعر بضعف دليله استدرك قائلاً: إنا لا نقطع بأن الأرض تحتاج إلى مكان أو لا تحتاج من جهة العقل، ولذلك فثبوت هذا الأمر سمعي^(٥).

أي أن ابن المرتضى حينما لم تسعفه البراهين العقلية، في قضية هي أقرب للملاحظة

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٦/أ، تعريف المكان عند القاسم البلخي: هو الأجزاء المحيطة بكل متحيز من جميع جوانبه. (دامغ الأوهام ص ٢٦/أ).

(٢) دامغ الأوهام ص ٢٦/أ.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦/أ.

(٤) من المعلوم بأن ابن المرتضى نقل هذه الحجة من المتكلمين، ونفي المكان يرجع إلى زينون الإيلي وحججه المشهورة في نفي الكثرة والحركة، وقد عد أفلاطون حججه «لهواً جدياً» وكذلك نقد رأيه أرسطو. (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣١-٣٢) د/ عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني: ص ١٢٨ (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م).

(٥) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٦/أ، ب. رد ابن سينا على حجة تسلسل المكان، وحجج أخرى ساقاها نفاة المكان (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٦١/٢٦٣).

والمشاهدة لازد بالنقل، واحتكم إلى النص القرآني.

ولما كان قد قرر أن الأرض ساكنة، ونفى حركتها فكان من المنطقي أن يقرر أن العالم ساكن وليس متحركاً، وقد وافق على ذلك أغلب متكلمي المعتزلة، ومدار نقاشهم ليس البحث في أدلة سكون العالم أو حركته، إنما في كيفية العلم بأن العالم ساكن؟

وقد ذهب أبو علي إلى أن ذلك معلوم ضرورة، بيد أن أبا هاشم يرى أن العلم بذلك مما يدل عليه العقل وحجته في ذلك أننا حينما نرمي الريشة من رأس جبل شاهق فهي تقع إلى أسفل، وإذا كان العالم متحركاً لم يتم ذلك^(١).

وتوقف القاضي عبد الجبار في هذه القضية، فلم يؤمن أن ذلك معلوم ضرورة، أو يطرح دليلاً عقلياً على سكون العالم، وإنما يرى أن معرفة ذلك أمر يرجع إلى السمع فقط، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١] فنص سبحانه على سكونها ويبدو أن ابن المرتضى يميل إلى موقف القاضي، ويأخذ بالدليل النقلي، بدليل أنه يستشهد ببعض آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا﴾ [النازعات: ٣٢] والإرساء هو التسكين، ويقال أرسى البحار السفينة أي سكنها من الحركة^(٢).

٤- الخلاء^(٣)

قضية الخلاء لها بعد تاريخي طويل، فقد طرحت في الفلسفة اليونانية عند ديمقريطس (٣٦١ ق.م) الذي اعتقد أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة وكذلك أبيقور (٢٧٠ ق.م) الذي اعتقد أن الجواهر متحركة أبداً في خلاء لا متناه، وعلى النقيض من ذلك،

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٦/ب.

(٢) المصدران السابقان.

(٣) الخلاء هو الفضاء الموهوم عند المتكلمين أي الفضاء الذي يثبت الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء - والمتكلمون إلى إمكانه (التعريفات ص ١٣٥، المعجم الفلسفي ص ٧١).



رفض أرسطو (٣٢٢ ق.م) التسليم بوجود الفراغ، وقرر أن الخلاء لا وجود له^(١).

وتناولها فلاسفة الإسلام والمتكلمون؛ وأفراد الباقلاني (٤٠٣ هـ) في كتابه «التمهيد» مساحات عريضة لمناقشة مسائل الجوهر الفرد نظراً لأنه سائر المعتزلة في قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ، والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين^(٢).

ويبدو أن أغلب المتكلمين يثبتون الخلاء وهو جائز عندهم، وقد دلل الرازي بحجج كثيرة على ذلك^(٣).

وقد تعرض ابن المرتضى لموضوع الخلاء وناقشه مناقشة مطولة إلى حد ما، وكما هو دأبه استعرض وجهة نظر المعتزلة لاسيما متكلمو البصرة الذين مالوا إلى إثبات الخلاء، أي وجود جهة فارغة من العالم لا يوجد جواهر فيها، ورفض القاسم البلخي هذا الرأي وانحاز إلى دعاة القول بأن العالم كله ملاء من الجواهر ولا يوجد فيه جهة فارغة أصلاً.

أما ابن المرتضى فقد أيد مذهب مدرسة البصرة وبرهن على وجود الخلاء بنقض رأي الذين يقولون إن في العالم ملاء، مستخدماً برهان الخلف، فلو فرضنا وجود الملاء لتعذر علينا التصرف في الهواء بالمشي وغيره، لأن الإنسان يعلم أنه يتعذر عليه الدخول في المتحيز كالجبل الأصم ونحوه، فوجب إثبات نقيض القضية، وهو الخلاء، ثم يضيف دليلاً آخر يتعلق بحركة الأجسام داخل الكون، إذ لا يمكن للإنسان الانتقال من جهة إلى جهة حتى تخلو، ولا تخلو حتى تفرغ جهة المتقل، فلزم تعذر التصرف، فالملاء باطل، أضف إلى ذلك أننا نعلم إمكان قيام الإنسان (بغرز إبرة في الزق المنفوخ) ولو كان ملآن لم نستطيع إدخال الإبرة فيه^(٤).

(١) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية ص ٣٠٨ سارتون: تاريخ العلم ج ٢/ ٢١٥، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٩، ربيع الفكر اليوناني ص ١٥١، ١٥٦.

(٢) التمهيد ص ٤٢-٤٤، مقدمة ابن خلدون ص ٢٩٤، يذكر ابن خلدون أن الباقلاني أول من قال بمذهب الذرة والصحيح كما ذكرنا سابقاً- أن العلاف هو المؤسس الحقيقي (جارديه، فنواي: فلسفة الفكر الديني ج ١/ ١١١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨). الزيني: أبو الهذيل العلاف ص ١١٨.

(٣) المحصل ص ١٣٤، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٨٣.

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٤/ ب.

والدليل الثالث، وهو مشهور عند مثبتي الخلاء يقول: إذا مص إنسان الماء الموجود في القارورة فإن الماء يتصاعد إلى أعلى ولا وجه لتصاعده إلا أنه صادف موضعاً خالياً، وهذا الدليل مأخوذ من المشاهدة الحسية والتجربة العملية، وقد استدل بهذا الدليل أبو هاشم في برهنته على وجود الخلاء^(١).

الدليل الرابع، وهو شبيه بالثالث ويعتمد على التجربة أيضاً، فإذا قام إنسان بصب الماء في قارورة وجدنا الصب يحدث صوتاً وذلك يرجع لوجود الهواء، ولو عكسنا هذه التجربة وتم مص الماء ثم أدخلناه ثانية لم نسمع صوتاً لأنه لا هواء فيها، فاقضى أن في القارورة خلاء، وهذا الدليل استدل به أبو إسحق عياش^(٢).

على أننا نحب أن نعقب على ذلك، بأن إثبات ابن المرتضى للخلاء، يتسق مع وجهة نظره في إثبات المكان، ومن ثم يخلو منطقته من التناقض، ويتسق بناؤه الفكري، إذ إن مثبتي المكان يستشهدون بوجود الخلاء، أي وجود مكان لا جسم فيه^(٣). في حين أن نفاة المكان مثل أبي القاسم البلخي يقطعون بوجود الملاء، هذه نقطة.

النقطة الثانية، أن كل ما ذكره ابن المرتضى من حجج القائلين بوجود الخلاء والنافين له كل هذا كان مطروحاً للمناقشة عند متكلمي المعتزلة البصرية والبغدادية وكذلك الفلاسفة، وقد ناقش ابن سينا القضية مناقشة مستفيضة مؤيداً وجهة نظر أرسطو في إنكار الخلاء.

الحقيقة أن ابن المرتضى لم يصف معلومة جديدة أو حجة مبتكرة، ولم يكن أصيلاً فيما طرحه من أفكار، وما ذكره من براهين أشار إليه معظم الفلاسفة، غير أنه أحيا لنا الفكر الاعتزالي، وأعاد نزعتهم العقلية إلى الأذهان.

٥- نقد وتعقيب:

أ- حينما تناول ابن المرتضى قضية سكون الأرض وكرويتها، كان ينطلق من مفهوم

(١) دامغ الأوهام ص ٢٥/أ.

(٢) المصدر السابق قدم ابن سينا نقداً مطولاً لجميع الحجج التي قدمها القائلون بالخلاء، ومنها الحجج التي ذكرها ابن المرتضى (الفلسفة الطبيعية ص ٢٨٦-٢٩٥).

(٣) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٨١، ٢٦٨.



ديني، ومن اعتقاد راسخ بأن الموجودات تبدأ بأمر الله وتنتهي بأمره أيضاً، وقوله بالخلاء ينسجم مع نظرية الجوهر الفرد وهو الذي يعدمه، كأنها القول بالخلاء يتيح فرصة كبيرة له (لإثبات الإله في مشيئته اللامتناهية وقدرته الكلية التي تجعله هو الفاعل الوحيد)^(١).

ب- إن إثبات ابن المرتضى للخلاء يدل على أنه متكلم، ساير ركب المتكلمين، ولم يجار الفلاسفة في منطلقاتهم ولم يذهب مع تقسيماتهم، ولم ينهج نهجهم، ولكن من الواضح أن روح العداء كانت مهيمنة عليه وكان ينظر دائماً إلى مقولاتهم بعين التوجس، إن لم نقل بعين الرفض، ولم يذكر آراءهم إلا لكي يحط من شأنهم نظراً للفكرة الخاطئة التي سيطرت على عقول كثير من مفكري الإسلام بعداء الفلسفة للدين لاسيما بعد حملة الغزالي (٥٠٥هـ) على الفلسفة^(٢).

ب- السماء^(٣):

بعد أن انتهى ابن المرتضى مباشرة من الحديث عن الخلاء وسكون الأرض وكرويتها، بدأ مناقشة موضوع السماء والأفلاك والكواكب والأثير.

والسما عند «جسم كثيف، أي ليس بلطيف كلطافة لهب النار، وهذا الجسم يدرك بالبصر دون اللمس، وجرم السماء مقر الملائكة».

أما الأفلاك فدون ذلك، وهذا التعريف ذاته أخذ به الحاكم الجشمي.

وأنكر الفلاسفة كون فوق الأفلاك شيء، إذ اعتقدوا أن الأفلاك هي السموات بأنفسها وهي السيارات، وإذا كانت السموات تدور كما يدعي الفلاسفة ولا تستقر فيكيف تستقر الملائكة عليها، وأنكروا أيضاً دعوى المسلمين من البعد الواقع بين كل سماء وأخرى^(٤).

(١) فلسفة الفكر الديني ج١/ ١١١.

(٢) محمد الزيني: ابن القيم وآراءه الكلامية ص ٣٢٠ (مطبعة الأمل، صنعاء، ١٩٩٩).

(٣) السماء: جوهر مركب مستدير يتحرك حركة شوق ذاتية دائماً (المقاسبات ص ٢١٨).

(٤) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٩/ ب.

ونستطيع أن نحلل قول ابن المرتضى إلى الأفكار الآتية:

- السماء جسم كثيف.

- السماء مقر الملائكة، وإنكار الفلاسفة ذلك.

- الرد على من يقول: لا يوجد فوق الأفلاك شيء وأن السماء تدور، وأنها ليست سبع سموات، وبصدد الفكرة الأولى يقول ابن المرتضى: إن الدليل على أن السماء جسم كثيف وصفها بالسلك والبناء والأبواب والسقف، وهذا دليل على جسميتها، زد على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢]، وهذا دليل على عظم قدرته إذ أمسك ما هو ثقيل دون قرار، ولا علاقة ولا دعامة، والثقل من صفات الأجسام الكثيفة دون اللطافة^(١).

أما بخصوص الفكرة الثانية فيتساءل ابن المرتضى، إذا كانت السموات هي التي تدور فلا تستقر، فكيف يصح استقرار الملائكة عليها، ثم يرد على الفلاسفة بقوله: قرر الله سبحانه في محكم آياته ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١] والحركة تعني زوال وانتقال في الهواء، ومن موضع إلى آخر (أي إثبات مطلق الحركة لا يكون إلا في الخلاء) وقد جعل الله إمساكهما من الآيات الدالة على عظم قدرته، ومن أكبر الأدلة التوحيدية ولهذا عقب على ذلك بقوله تعالى: (وَلَكِنَّ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكْتَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) [فاطر: ٤٠]، فقد تفردت قدرته بذلك، علاوة على ذلك أحاديث المعراج ونحوها، وهذه الأدلة تنقض مزاعم الفلاسفة بأن السماء لا مستقر عليها، وتفيد بعكس ما ذهبوا^(٢).

أضف إلى ما سبق قوله تعالى حاكياً عن الجن: ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا﴾ [الجن: ٨] ولا حرس إلا الملائكة، دليل عموم سكن الملائكة، في السموات قوله تعالى: ﴿يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] ولا مأمور هنا إلا الملائكة. وهذه الأدلة تدل على استقرار الملائكة في السموات ليس هذا فحسب بل تدل على أنهم

(١) دامغ الأوهام ص ٢٩/ب.

(٢) دامغ الأوهام ص ٢٩/ب.



أجسام إذ يتحيزون في جهة معينة وهذا ينطبق على الجسم، ثم إن الله وصفهم بالهبوط والصعود، وقوله تعالى: ﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤] دليل البعد الشاسع على ما بين السموات^(١).

ثم يحمل ابن المرتضى رده متبعاً المنهج النقلي ذاته، ليس له دليل علمي يستند إليه أو زاد فلسفي يستعين به في دحض حججهم. غير أن يلتجئ إلى الدليل النقلي فيقول: إن الذي ادعاه المسلمون وجب القطع بصحته، إذ انطلق به الكتاب المنزل على محمد ﷺ وعلم من دينه وأجمعت عليه الأمة، الذي يذكره الفلاسفة من الإشارات العقلية والاستدلالات المنطقية لا تفيد إلا الظن ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [الحجرات: ٢٨] أما ثبوت السموات سبباً فدليله قوله تعالى: ﴿الذي خلق سبع سموات طباقاً﴾ (الملك ٣) ومن الواضح أن هناك علاقة انفصال بين أقوال الفلاسفة وأقوال ابن المرتضى وهو يخلط خلطاً معيباً ويستنتج من كلامهم ما لم يقولوه.

فطرح الفلاسفة للمشكلة يأتي من خلال دراستهم للعالم الطبيعي بسماؤه وأرضه، وهم يتكلمون على الأفلاك وأسمائها ومداراتها، وحركاتها، ولم يتعرضوا للحديث عن السماء بالمفهوم الديني أنها مستقر لله ولعرشه، وللملائكة، ومن ثم يقررون أن الأفلاك متحركة كما هو في الواقع، إذ إن لها مدارات تدور فيها حول الشمس.

في حين أن ابن المرتضى يتكلم عن شيء آخر يسمى السماء بالمفهوم الديني، (أي جهة العلو والفوقية ومكان العرش والكرسي)، وهذا لا يجادل فيه أحد.

ولاشك أن نظرتهم ساذجة للغاية حينما يتساءل، كيف تستقر الملائكة على السموات إذا كانت متحركة؟ ونقول كيف تستقر الملايين من البشر على الأرض وهي تتحرك حول نفسها كل يوم؟ أما استشهادهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ﴾. فالآية لا تنكر الحركة ولكنها تقطع بأن ملكوت السموات يخضع للقدرة الإلهية، وأن الله سبحانه هو المسيطر والمسير لما في الكون ولولا قدرته وجبروته لطاحت السموات والأرض.

(١) دامغ الأوهام ص ٢٩ / ب.

١ - الأفلاك:

بعد حديثه عن السماء بالمفهوم الديني، يعود ابن المرتضى ليتحدث عن ماهية الفلك فيقول: إن الفلك هو مدار الكواكب^(١)، أي موضع دورانها من السموات.

ولكن ما طبيعة هذا الفلك؟ رأى بعض العلماء أن الفلك جسم والسماء، وبعضهم يرى أننا بصدد رأيين، رأي يوحد بين الفلك والسماء، والآخر يفصل بينهما. وذهب الفلاسفة إلى الرأي الأول، فالفلك عندهم جسم رقيق ليس بكثيف مكون، من مادة لطيفة تختلف عن مكونات الأجسام الموجودة بين أيدينا، التي تتكون من العناصر الأربعة، الهواء والنار والماء والتراب، والرأي الثاني: يميز تمييزاً واضحاً بين الفلك الذي هو مدار الكواكب، والسماء وإلى هذا الرأي ذهب ابن المرتضى والحاكم الجشمي^(٢).

فأما شكل الفلك أو وصفه أو تحديد هيئته فتوقف فيه الحاكم الجشمي، ورأى أن العقل ليس له سبيل إلى إدراكه أو الإحاطة به أو معرفة كلفيته ولم يبق لنا إلا طريق السمع.

ورد ابن المرتضى رداً منهجياً يحسب له في باب الإيجابيات وذلك بقوله: إن الإحاطة بشكل الفلك وهيئته يعود إلى علم الهيئة^(٣) «علم الفلك»، ومن ثم يستطيع أن يزودنا بمعلومات كافية عن معرفة مساحة الكواكب ومقادير الأجسام القريبة والبعيدة وقد سمعنا من بعض أصحاب هذا العلم أن مساحة كوكب «زحل» أكبر من مساحة الأرض ستين ضعفاً^(٤).

الحقيقة أن ابن المرتضى أصاب في قوله: إن الفلك هو مدار الكواكب فهو يتفق مع

(١) الكواكب هي أجسام بسيطة شفافة كروية مركوزة في الأفلاك مضيئة بالذات إلا القمر فإنه يستفيد من ضوء الشمس (شرح طوابع الأنوار ص ١٢٤).

(٢) رياضة الأفهام ص ١٠٣، دامغ الأوهام ص ٢٩/أ.

(٣) علم الهيئة: علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة، ويستدل من تلك الحركات على أشكال للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية (ابن خلدون: المقدمة ص ٣٠٢) وقد أطلق العرب على علم الفلك اسم علم الهيئة أو علم النجوم (الكندي: الحدود والرسوم ص ٢٠٣) فروخ: تاريخ الفكر العربي ص ٢٥٩.

(٤) دامغ الأوهام ص ٢٩/أ.



قول الفلاسفة ونتائج العلم الحديث وكذلك تميزه بين الفلك، وطبيعة الأجسام الأرضية. أما وصفه الفلك أنه جسم رقيق أو غير رقيق فلا شك أن هذا يعد رجماً بالغيب وظناً من الظنون، وقد أثبت العلم أن الكواكب لها مسارات محددة في الفضاء وفيها تضاريس وجبال وغازات متعددة، وفيها برودة وسخونة، وجاذبية الكواكب أضعف من جاذبية الأرض.

٢- إنكار وجود الأثير^(١):

رأينا سابقاً أن ابن المرتضى من أنصار وجود الخلاء، واتساقاً مع هذا المنطق ينفي وجود مادة الأثير. وكان أرسطو قد أطلق على الأثير اسم العنصر الخامس تمييزاً له عن العناصر الأربعة الخاضعة للكون والفساد، وكان يعتقد أن الأجرام السماوية تتألف من هذا الأثير وطبيعته أنه لطيف للغاية، لا كيف له، ولا ثقل، لا خفة ولا يتحول ولا يجيد عن مجراه، والحركة الطبيعية لهذا الأثير هو الحركة الدائرية^(٢).

ويؤكد الفلاسفة أن الأثير موجود، وثابت في الجو وقد اختلفوا في تفسيره، فقال بعضهم هو فلك الأفلاك، وهو فلك محيط يؤثر في كل شيء ولا يؤثر فيه شيء، وقيل بل هو نار محيطة على الهواء؟^(٣). أما حجته على هذا القول، فلا نجد له حجة عليّة، أو دليلاً فلسفياً ولكنه كعادته يسارع إلى الالتجاء إلى ركن النقل الذي لا محيد عنه متمسكاً به معلناً أن لا سبيل إلى ذلك إلا بالرجوع إلى النقل «إذ أن ما لم يعلم بضرورة ولا عليه دليل عقلي لم يعلم إلا بالسمع»^(٤).

٣- نمو الكواكب وحركاتها:

يعتقد ابن المرتضى أن الكواكب تنمو وتقبل النماء على حد تعبيره، ولكن ترى ما المقصود بالنمو؟

(١) ينكر العلم المعاصر أن يكون في الفضاء شيئاً يسمى الأثير بهذا المفهوم التقليدي، ويرى أن الذي يملأ الفضاء عبارة عن هواء وبخار ماء وغازات متعددة.

(٢) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية ص ٣٠٩، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٠، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٥٨، المعجم الفلسفي ص ٣.

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٤، دماغ الأوهم ص ٢٩/ب.

(٤) دماغ الأوهم ص ٢٩/ب.

أيقصد أن الكواكب تزيد وتنقص في الحجم والمقدار من خلال التمدد والانكماش؟ أم يقصد التغير المكاني أي أنها تتحرك من مكان إلى آخر لاسيما وقد أثبت حركة الكواكب.

الحقيقة أن ابن المرتضى لا يقصد هذا ولا ذاك ولكن نمو الكواكب عنده يعني انضمام الكواكب إلى بعضها، ودليله على ذلك، أن كل كوكب متحيز، وكل متحيز يصح انضمامه إلى غيره، فيصح انضمام الكواكب إلى غيرها حتى تصير مع بعضها كالجملّة الواحدة. واحتج المعارضون على ذلك بأن الكواكب ليست من جنس الأجسام^(١) لذلك لا تقبل النماء بهذا التصور.

ويرد ابن المرتضى عليهم مكرراً القول الأول، لما كانت الكواكب متحيزة في جهة ما وذلك يقتضي مماثلتها للأجسام، فوجب أن تشاركها في كل ما يجوز عليها، والنماء يجوز على الأجسام، فوجب مثله في الكواكب^(٢).

هذا فيما يتعلق بنمو الكواكب كما تصوره ابن المرتضى.

أما عن حركة الكواكب فقد اتفق العلماء على حركتها وكذلك المتكلمون، إلا أنهم اختلفوا في حقيقة الحركة، وانقسم الرأي بصدها إلى موقفين.

الموقف الأول: يمثله المتكلمون وملخصه أنه لا يصح على الكواكب ولا على غيرها من الأجسام حركتان مختلفتان في وقت واحد، فإذا كانت الكواكب تتحرك إلى جهة المشرق، والفلك يدور ناحية المغرب فليس معنى ذلك أن الكواكب لها حركتان مختلفتان باختلاف الجهتين في وقت واحد، إنما للكواكب حركة واحدة في اتجاه واحد، إننا إذا قلنا أن القمر يتحرك في فلكه تجاه المشرق مثلاً فإن حركته تكون بطيئة وتتخللها سكّات، ويتحرك الفلك ناحية المغرب حركة سريعة لا تتخللها تلك السكّات، فتغلب الحركة السريعة الحركة البطيئة، فيرى الرائي في هذه الحالة كأنها القمر يتحرك نحو المغرب،

(١) أثبت العلم المعاصر أن الكواكب مثل القمر والمريخ تتكون من العناصر نفسها التي تتكون منها الأرض، أي من الهواء والنار والماء والتراب مع اختلاف نسب هذه العناصر عن نسبتها في الأرض.

(٢) دامغ الأوهام ص ٣٠/أ.



فيكون له حركتان مختلفتان في وقت واحد وهذا أمر محال بالضرورة، وفي الحقيقة أن حركة القمر حركة واحدة.

والمثال المشاهد على ذلك من التجربة أن النملة حينما تقف على طرف الرحي وتتحرك حركة بطيئة تجاه الغرب ثم تدور الرحي حركة سريعة جداً تجاه الشرق، فتغلب الحركة السريعة الحركة البطيئة، فيعتقد كأنها النملة لها حركتان مختلفتان في وقت واحد، الأولى إلى الغرب والثانية إلى الشرق، وهذا مخالف للواقع، لأنه لا يمكن ثبوت حركتين مختلفتين باختلاف الجهتين في وقت واحد لأي جسم من الأجسام أو كوكب من الكواكب^(١).

أما الموقف الثاني فيمثله المنجمون^(٢) وأنصار هذا الموقف يذهبون إلى صحة وقوع حركتين من الكواكب مختلفتين في وقت واحد، حركة من جهة سيرها، وحركة أخرى في جهة الفلك^(٣).

وأنكر ذلك ابن المرتضى بقوله: الحركتان المختلفتان ضدان فلا يجتمعان أي لا تكون كل واحدة منهما واقعة حالة حضور الأخرى^(٤).

ولعلنا نلاحظ أن ابن المرتضى يميز بين الكواكب والأفلاك، فالكواكب تدخل في علاقة اشتغال مع الأفلاك بمعنى أن الكواكب أخص والأفلاك أعم.

ولعله يقصد الكواكب المجموعة الشمسية التي تدور حول الشمس مثل الأرض والقمر والمريخ وزحل والأفلاك والكواكب كافة والنجوم والمجرات مما أدركه العلم في عصره وعلم به، وما لم يدركه ولم يصل إلى علمه.

ويقول العلم الحديث أن عملية الفصل في الحركة علمياً غير واردة، ولكن التمييز في

(١) رياضة الأفهام ص ١٠٤، دامغ الأوهام ص ٣٠/أ.

(٢) يقصد الذين يعملون بالتنجيم أي علماء الفلك.

(٣) ذهب البيروني (٤٣٠هـ) إلى أن حركة الأفلاك والكواكب متضادة، وقد رد عليه ابن سينا ودحض حجته، وبرهن على أن حركتها ليست متضادة، وإنما هي متخالفة (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦٢).

(٤) الضدان، كل أمرين يتمتع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر سواء تنافيا كالباقيات أم تمانعا كغيرها وقيل ما يستحيل وجودهما في محل واحد (رياضة الأفهام ص ١٥٤).

الحركة أي حركة الأرض حول نفسها، وحول الشمس، وكذلك حركة الشمس حول المجرة فهذا أمر واقع.

٤ - حرارة النار والشمس ومصدرهما:

بعد أن انتهى ابن المرتضى من دراسته للكواكب، اتجه إلى مسألة مرتبطة بموضوع السماء وهي طبيعة الحرارة الموجودة في الشمس ومصدرها.

ولخص أقوال العلماء في ثلاثة آراء متضاربة ومتباينة:

- **الرأي الأول:** وهو رأي أكثرية المتكلمين، ومعهم ابن المرتضى الذي يؤكد أن في النار والشمس حرارتين وهما لازمتان، أو معلومتان بالضرورة، ومصدرهما الله سبحانه وهو الذي يحدثهما فيهما.

- **الرأي الثاني:** وتفرد به شعيب بن زرارة وطبقته، وفحواه أنه ينكر وجود حرارة في النار قبل أن نستخدمها، وإنما يحدثها الله سبحانه عند استخدامها فقط وحجته أن الله لا يفعل فعلاً إلا لغرض وحكمة، وإحداث الحرارة في أجزاء النار والشمس قبل أن يستعملها الإنسان لا فائدة فيه ولا غرض، لذلك لا يجوز أن يخلق الله فيهما الحرارة قبل الاستعمال وقد أيد هذا الرأي ضرار ابن عمرو.

- **الرأي الثالث:** ينسب إلى الفلاسفة، فهم ينكرون وجود حرارة الشمس لا باقية ولا حادثة وعللوا حدوث الحرارة التي نلمسها حيننا نقف تحت أشعة الشمس بسببين: أن تلك الحرارة التي نشعر بها، ليست حرارة الشمس إنما هي أجزاء تنزل عند شروقها من الأثير، وهو النار المحيطة بالهواء.

السبب الآخر هو احتكاك «أجزاء الشمس»^(١) بعد وقوعها في الأرض فتنعكس إلى أعلى في حركة قوية فتتولد الحرارة^(٢).

(١) هذا هو التعبير الذي استخدمه ابن المرتضى، ولعله يقصد أشعة الشمس.

(٢) رياضة الأفهام ص ١٠٤، دماغ الأوهام ص ٣٠/ب، لم يحدد ابن المرتضى من هم هؤلاء الفلاسفة، وما المصدر الذي استقى منه هذه الآراء.



ويعقب ابن المرتضى على هذه الدعاوى جميعاً فيقول:

«كما نعلم ضرورة أن في الأسود سواداً حالاً فيه قبل إدراكنا إياه، كذلك نعلم ضرورة أن في النار والشمس حرارة حاصلة فيهما على حد حصول السواد في الأسود»^(١).

ثم يفند دعوى شعيب بن زرارة بقوله: إن الحرارة من الأعراض الباقية فإذا وجدت في الشمس فإنها لا تنتفي إلا بضد، ولما كان الله سبحانه قد أحدث الحرارة لمصلحة لم يجب عليه إعدامها بعد وجودها، إذ لا مقتضى للوجوب ما لم يكن في بقائه مفسدة راجحة على مصلحة إحداثه أو مساوية لها^(٢).

ثم يرد على شبهة الفلاسفة في الشمس بأنهم بنوا رأيهم على قاعدة أن الكواكب ليست من جنس الأجسام وأنها خارجة عن الطبائع الأربع فلا حرارة فيها، ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ويعد هذا التصور غير صحيح، لأن الأجسام متماثلة، والكواكب أجسام اختصاصها بجهة وحيز فوجب أن يصح عليها ما يصح على الأجسام^(٣).

نستنتج مما سبق أن كلام ابن المرتضى في ضوء العلم الحديث له وعليه؛ فقله بتلازم الحرارة في الشمس فهذا كلام صحيح، لأن جرم الشمس نجم من أكبر النجوم وهو كتلة ملتهبة، أما جانب الخطأ فيتمثل في رده على الفلاسفة - الذين جانبهم الصواب أيضاً - إذ قال: إن الأجسام متماثلة، وهذا ليس بصحيح، فالقمر جسم، والشمس جسم وهما غير متماثلين، ثم إن اختصاص الأجسام بصفة التحيز لا يؤدي إلى اشتراكها في صفات واحدة، أو أن ما يقبله هذا الجسم يجب أن نطلقه على الجسم الآخر، فالقمر جسم معتم، والشمس جسم ملتهب، وكلاهما له خصائص تختلف عن الآخر.

وقد سائر ابن المرتضى عصره حينما أدرج اسم الشمس تحت مقولة الكواكب، وهذا جزء من التراث العلمي عند العرب، ونجد له نظير عند ابن سينا وعند الإمام الغزالي في

(١) دامغ الأوهام ص ٣٠ / ب.

(٢) دامغ الأوهام ص ٣١ / أ.

(٣) المصدر السابق.

تعريفهما للشمس لأنها «كوكب من أعظم الكواكب كلها جرماً وأشدّها ضوءاً»^(١).

ثم عرفنا القمر بأنه «كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة ولونه الذاتي إلى السواد»^(٢).

وعذر ابن المرتضى أنه يغترف من ثقافة عصره، وينقل ما هو متاح له في الجانب العلمي من الحضارة العربية الإسلامية.

٥- الضياء جسم رقيق:

جرباً على عادة المتكلمين ناقش ابن المرتضى ماهية الضياء الذي ينير الأرض ويعم الشرق والغرب وعرفه بأنه عبارة عن جسم رقيق منفصل عن نور الشمس، فهي أصل كل نور حاصل في هذه الأرض، أما نور القمر والكواكب الأخرى فمستمد من نور الشمس وهذا ما حققه علماء الهيئة، والضياء عند العلاف عرض يحل في أجزاء الهواء.

ويقول ابن المرتضى إن الهواء غير مضيء بذاته لكنه يضيء بمجاور له يحى ويذهب كما نرى الليل والنهار لا بعرض يحل فيه، والدليل على ذلك زوال الضياء بغروب الشمس زد على ذلك أن الضياء والنور اسم لما يذهب به الظلمة، ويمكن معه إدراك المدركات، ولا شك أن ذلك يحصل بإشراق الشمس، ويختفي بغروبها أو بغيابها وراء السحب، فوجب أن يكون الضياء اسماً للشمس وشعاعها، وليس اسماً لصقالة أجزاء الهواء ونورها إذ لم يحصل بها التنوير، ثم إننا قد علمنا أن الشعاع ينعكس من المرآة فيتصل بوجه الإنسان فيرى نفسه، والانعكاس لا يصح على الأعراض^(٣).

٦- تعقيب:

أ- ظاهر مما سبق أن ابن المرتضى يسائر نزعة المتكلمين الحسية، فيميل إلى تجسيم الموجودات، فالسما جسم، والفلك جسم، والضياء جسم، على الرغم من أنه

(١) ابن سينا الحدود ص ٢٩٦، الغزالي: الحدود ص ٢٩٦ (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٢) المصدران السابقان (لعل صحة العبارة، ولونه الذاتي يميل إلى السواد).

(٣) رياضة الأفهام ص ١٠٤، دامغ الأوهام ص ٣١/أ.



يؤكد بأنه جسم رقيق ليس كالأجسام المادية التي تتكون من العناصر الأربعة وهذه النزعة تتفق في كثير من جوانبها مع نزعة العلاف والنظام الحسيتين فيما ذهب إليه في أغلب آرائها لاسيما في تعريفهما للإنسان والنفس^(١).

ب- إن الخلاف بين ابن المرتضى والعلاف يعود إلى تحديد طبيعة الضياء، هل هو نور ملازم لطبيعة الشمس، أي صادر عنها، أم أنه عرض يظهر في أجزاء الهواء في يخفي، ونحن نرى أن القضية يجب ألا تخضع لبراهين العقل، أو جدل المتكلمين، أو حجج علماء الدين، ولكن القضية لها مستوى آخر، وعلم آخر هو علم الفلك الذي تولى هذه المهمة، ونحى كلام المتكلمين جانباً، ومعه أيضاً براهين الفلاسفة، فنحن بصدد ظاهر كونية، تخضع للملاحظة والتجريب العلمي واستعمال أجهزة دقيقة، علاوة على ذلك أن أغلب القضايا التي يتناولها ابن المرتضى، ومن قبله المتكلمون والفلاسفة عن السماء والكواكب والأفلاك والشمس، أصبحت بعيدة عن مباحث علم الكلام والفلسفة، ودخلت ضمن موضوعات علم الفلك الذي يقوم بدراستها دراسة علمية منهجية قائمة على الاستقراء والتجريب العلمي^(٢).

ثامناً: الخوارق:

يفضل قبل أن ننتهي من النظر في فلسفة ابن المرتضى الطبيعية أن نوضح رأيه في مسألة الخوارق.

فهو في هذه المسألة مثل متكلمي الإسلام يرى أن سيدنا محمد ﷺ أفضل الأنبياء، وإلى هذا الرأي ذهب المتكلمون قاطبة لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ولاشك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم^(٣). وأن الله سبحانه أيده بكثير من المعجزات

(١) الملل ج١/ ٥٥، د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ج١/ ٢٥٠، أبو ريدة: النظام ص ٩٩، ١٤٧.

(٢) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٤٩، ٣٥٤.

(٣) العقائد النسفية ص ٤٦٨.

أظهرها القرآن الكريم، وأكد ذلك لأنه أوثق ما نقل إلينا^(١).

وهو لا يخرج عن الإطار العام للمتكلمين في تعريفهم للمعجزة، فهي عنده «الفعل الخارق للعادة الذي يجريه الله سبحانه على يد الأنبياء». وهو دليل بين على صحة رسالته إذ لا يجوز أن يظهر الله معجزاته على يد كاذب^(٢).

وهذا التعريف هو الذي قرره أغلب المتكلمين ومنهم الرازي، فالمعجزة عنده، أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة.

ولاشك أن تعريف الرازي أشمل، ويفرق علماء الكلام بين المعجزة والكرامة، وعلى الرغم أنهم يعرفونها بأنها أمر خارق للعادة تظهر على يد المؤمن التقي العارف بالله وصفاته لكنها غير مقرونة بدعوى النبوة أو التحدي^(٣).

يذكر ابن المرتضى للرسول ﷺ كثيراً من المعجزات الحسية التي جرت على يديه تأييداً من الله.

ويروى بإسناد عن ابن عباس أن الرسول ﷺ كان يطوف الكعبة إذ بدت رمانة منها فاخضر المسجد لحسن خضرتها فتناوها ثم مضى في طوافه وفلقها نصفين فأكل نصفها وناول علي ابن أبي طالب ﷺ النصف الآخر، فأكل منها ثم التفت إلى الصحابة فقال: إن هذا قطف من قطف الجنة لا يأكل منه إلا نبي أو وصي نبي^(٤).

ولعل دلالة هذا الكلام واضحة، ومقصد ابن المرتضى من إيراد مثل هذه الخوارق مفهوم فهو يريد أن يؤكد أن الرسول ﷺ أوصى بالخلافة لعليّ وأنه الإمام الحق بعده ليس

(١) شرح ابن المرتضى دلائل إعجاز القرآن الكريم شرحاً مستفيضاً، ولم يخرج عن الدلائل المشهورة عند المفسرين والمتكلمين مثل الفصاحة والإعلام بالغيب (غرر الفوائد ص ٣٩/ ٤٠) الرازي المحصل ص ٢٠٨، العقائد النسفية ص ٤٦٢، شرح طوابع الأنوار ص ٢٠٤، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ج ٢/ ٦٣٧.

(٢) غرر الفوائد ص ٣٨.

(٣) العقائد النسفية ص ٤٧٤، شرح طوابع الأنوار ص ٢٠٠، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ج ٢/ ٦٤٢.

(٤) غرر الفوائد ص ٤٨، حميد المحلي: الحقائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ص ٢٤ (دار أسامة، دمشق، ١٩٨٥).



بالإشارة فحسب بل بالاسم والوصف^(١).

وفي حديثه عن معجزات الرسول الحسية يعدد ابن المرتضى كثيراً من الرويات، فبعد أن ذكر معجزة القرآن، يورد مسألة «انشقاق القمر»، ويقبلها بوصفها قضية مسلماً بها دون الإشارة إلى رأي النظام الذي توقف في ذلك، وأنكر رواية ابن مسعود بل كذبه في ذلك، وحجة النظام: «أن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا آخر معه، إنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد»^(٢).

الحقيقة لم يتوقف ابن المرتضى أمام هذه المسألة لكي يناقش النظام فيما ذهب إليه من إنكار، ولم يعقب على ذلك، ثم يمضي في ذكر معجزاته ﷺ فيذكر حنين الجذع، ونبع الماء من أصابعه، وتسبيح الحصى في كفه وتسليم الشجر والحجر عليه وتكليم الذرع المسمومة له، ومسح ضرع شاة لم ينز عليها الفحل فحصل الضرع فشرب وسقى أبا بكر، تفل في عيني علي وهو أرمد فبرئ من ساعته ولم يرمد بعد ذلك»^(٣).

وما نأخذه على ابن المرتضى أنه لم يذكر لنا سند هذه الرويات، أو يوثقها، ولم يفند بعضها أو يتحقق من صحتها.

وإذا كان المعتزلة مثلهم مثل باقي المسلمين يؤمنون بالمعجزات إلا أنهم ينكرون كرامات الأولياء إنكاراً شديداً خلافاً للأشعرية، وحيجتهم ي ذلك أن هذه الكرامات إذا وقعت لأي إنسان اختلط الأمر وزال الفارق بين الأولياء والأنبياء وأصبحت الكرامات شبيهة بالمعجزة.

(١) غرر الفوائد ص ٤٧/٤٩، الحقائق الوردية ص ٢٦.

(٢) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٢٥/٢٦ (تصحيح محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٦م) الفرق بين الفرق ص ١٤٩، الملل والنحل ج ١/٥٨.

(٣) ابن المرتضى: كتاب الجواهر والدرر في سيرة سيد البشر وأصحابه الغرر وعترته الأئمة الزهر ص ٢١٨ (ضمن البحر الزخار ج ١) وقد ذكر الرازي بعض معجزات الرسول الحسية مثل إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ومكالمة الحيوان الأعجم، لكنه عقب عليها بقوله: وكل واحد منها وأن لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحدا منها وإذا صح منها أي واحد حصل الغرض (المحصل ص ٢٠٨، شرح طوابع الأنوار ص ٢٠٥).

ووفقاً لما سبق ترى ما موقف ابن المرتضى من كرامات الأولياء؟

الحقيقة أن مؤرخي أهل البيت ومحبيهم نسبوا كثيراً من الكرامات إلى أئمة أهل البيت هي أشبه بالمعجزات ومعظمها تعطل قوانين الحياة، ونواميس الكون، وتجعل ظواهر الطبيعة ألغوبة في يد هؤلاء البشر، وتسبغ على هؤلاء الناس قدرات خارقة للطبيعة الإنسانية تفوق القدرات التي منحها الله سبحانه للبشر^(١).

وعموماً فهذه الكرامات المزعومة لا نحتاج إليها في حياتنا ولا نوافق عليها، وعلى الرغم من أننا من محبي آل البيت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]. ونعترف أنهم ظلموا في التاريخ السياسي ونزل بهم من الولايات والمصائب ما تقشعر منه الأبدان، وما لا يرضاه الدين أو العقل أو الأخلاق الإنسانية أقول على الرغم من ذلك فنحن لا نعتقد أن هناك إنسان كائن من كان بعد الرسل يستطيع أن يعطل القوانين التي وضعها الله سبحانه لتنظيم حركة الحياة والكون.

ونضيف: «إن من أسباب تخلفنا وعدم اللحاق بالحضارة المعاصرة، إيماننا بكرامات المشايخ والأولياء التي تفضي إلى تعطيل القوانين الطبيعية كأن هذه القوانين لعبة في أيدي نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة»^(٢).

ولما كان الإمام أحمد بن يحيى المرتضى من نسل آل البيت، إذ ينتسب إلى الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم^(٣) وهو يفتخر بهذا الانتساب، فهو يؤمن بهذه الكرامات المنسوبة إلى أغلب أئمة آل البيت.

ليس هذا فحسب بل وصل الأمر بالإمام أحمد بن سليمان (ت ٥٦٦هـ) إلى أن يصدر

(١) راجع حميد المحلي: كتاب الحقائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية، والكتاب عرض مفصل لحياة أئمة آل البيت وشرح لمنافيتهم وكراماتهم، ويتوقف أمام كل شخصية من الشخصيات بدءاً بالإمام علي بن أبي طالب، حتى القرن السابع الهجري من ص ٣٧ حتى نهاية الكتاب. وكذلك راجع سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، إذ ذكر راوي الكتاب كثير من الكرامات والأفعال إلى الإمام يحيى، وكلها أشبه بالمعجزات (ص ١٣٩-١٤١) تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت، ١٩٨١م.

(٢) د/ زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص ٥٧/ ٦١ (ط، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧١م).

(٣) ابن المرتضى: الجواهر والدرر ص ٢٩٨.



فتوى حرم بموجبها نكاح الفاطميات من غير الفاطميين دون دليل من القرآن الكريم أو السنة النبوية^(١).

وفي هذه المسألة نجد أن الإمام ابن المرتضى، بإثباته للكرامات، يخالف المعتزلة.

تاسعاً: نتائج البحث:

- يعد الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى من أعمدة المذهب الزيدي، أرسى دعائمه وعمل على تثبيت أركانه في بلاد اليمن، لاسيما بما تركه من مؤلفات في مجالات الفقه والأصول والسيرة، وما قام به من جهود للدفاع عن عقائده، ومحاربة الفرق المناوئة له التي انتشرت في عصره، مثل الخوارج والإسماعيلية والأشاعرة، وفي مجال الفقه كان المذهب الشافعي له أنصاره في جنوب البلاد، ويقف موقف الند للمذهب الزيدي^(٢).

- رأينا أن خوض المعتزلة بعامة وابن المرتضى بخاصة في مجال الطبيعة، ودراسة المعمقة للجوهر والعرض والجسم والمكان والخلاء والتداخل لم يكن خوضاً لدراسة الطبيعة كغاية في حد ذاتها، أو التعرف على مبادئها وعناصرها، للوصول إلى اكتشاف القوانين أو لمجرد التفلسف، بل كانت دراسة دينية في الأساس، أعني كان القصد منها إظهار الصفات الإلهية لاسيما بيان القدرة الإلهية في خلق الممكنات وأخص هذه الممكنات خلق العالم وحدوثه^(٣).

ومن المعلوم أن قضية خلق العالم كان لها الصدارة في مباحث المتكلمين لتأكيد حدوثه ونفي قدمه كما ذهب فلاسفة الإسلام.

وكذلك شمول العلم الإلهي وإحاطته بالكلييات والجزئيات، والغائبات والحاضرات وقد تتبعنا سابقاً دراسته لمفردات الطبيعة وتأكدنا أن وراء كل دراسة هدفاً عقائدياً، ومقصداً دينياً، وغاية مذهبية، سواء فيما يتعلق بتأكيد صفة الوجدانية وتفرداها بالقدم، أو بتقرير الثواب والعقاب، أو نفي رؤية الله في الآخرة أو فيما يتعلق بإثبات الحرية الإنسانية.

(١) عبد الفتاح شايف: الإمام الهادي ص ٢٦١) دون دار نشر، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م).

(٢) د/ أيمن فؤاد السيد: تاريخ المذاهب الدينية في اليمن ص ٥٦ وما بعدها.

(٣) د/ أحمد صبحي: في علم الكلام ج ١/ ٢٠٨، د/ فيصل عون: فكرة الطبيعة ص ١٥٢.

إن دراسة ابن المرتضى للطبيعة كانت دراسة عقائدية سخرها لخدمة مذهبه الزيدي فدراسته تبدأ بلواحق الطبيعة ولكنها تنتهي بتأكيد أصول مذهبه لاسيما فيما يتعلق بالتوحيد والعدل.

فمثلاً دراسته للجواهر ومناقشة صفاته، كان وراءها هدف ديني يسعى إليه بجذ ودأب وهو تمييز الصفات الإلهية عن صفات الموجود الحادث، وكذلك مناقشته للأعراض كان الغرض هو مناقشة ما في مقدور الإنسان، وما يقع في نطاق القدرة الإلهية، وإمكانية إعادة المعدم، فضلاً عن الإيمان بالبعث والثواب والعقاب، ليس هذا فحسب، بل إنه حينما تعرض لدراسة الخوارق سخرها لخدمة مذهبه في الإمامة، وهو أحقية علي بن أبي طالب في الإمامة وأن الرسول أوصى له بها.

- ظل ابن المرتضى يدور في فلك المتكلمين بعامة، والمعتزلة بخاصة ولم يتعد كونه متكلماً من المتكلمين، استخدم المناهج المعروفة في علم الكلام، مثل الدليل العقلي، والدليل النقلي والمجادلات اللفظية والإلزام، وقد سائر المنهج الاعتزالي في كثير من المواقف لاسيما في تقديمه الدليل العقلي على النقلي، وإن كان له سند وأي سند فيما يقرره مؤسس المذهب الزيدي، الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٩٨هـ) من تقديم العقل على النقل.

وقد لاحظنا أنه ينقد الفرق الأخرى المخالفة له في المذهب العقائدي نقداً علمياً منهجياً لاسيما الأشاعرة وقد وصفهم بالجبورية، فضلاً عن الفرق الأخرى التي كان يستصغر شأنها مثل الرافضة، لكن الحقيقة أنه كان عفاً للسان في أغلب أقواله ونقده.

أما موقفه من الفلاسفة فمن الواضح أن محصوله العلمي في هذا المجال ضعيف، واطلاعه قليل، ومن خلال استقراء مؤلفاته نجد أن بضاعته مزجاة، ولا ترقى إلى ما وصل إليه العلاف وتلميذه النظام، أو الجاحظ (٢٥٥هـ) الذين انكبوا على الفلسفة اليونانية ودرسوها دراسة مستفيضة بعد أن نقلت إلى العالم الإسلامي.

وقد وجدنا أن ابن المرتضى يحط من شأن الفلسفة أحياناً دون أن يقدم تبريراً معقولاً



أو تعليلاً مفهوماً.

خلاصة القول: إنه إمام من أئمة علم الكلام، ولم يلج دنيا الفلسفة، أو يتنسم ريحها، أو يستخدم مناهجها.

- في حديثه عن المكان والزمان والحركة والخلاء، لم يفرد ابن المرتضى دراسات مفصلة كما نراها عند المتكلمين والفلاسفة، وكان تناوله لموضوع المكان من خلال دراسة سكون الأرض وجاء مبلوراً للغاية، ثم أشار إشارة موجزة لمسألة الخلاء وأغفل الحديث كلية عن الحركة والزمان إلا من شذرات هنا وهناك.

- وأغلب الآراء التي ذكرها تستند إلى النقل، أضف إلى ذلك أن نظرتة إلى عالم السماء كانت نظرة ساذجة للغاية، ولا تتفق مع مقولات المتكلمين والفلاسفة، والظاهر أن محصوله العلمي كان قليلاً، فإن الملجأ الذي يأوي إليه دائماً هو النقل.

- إذا أردنا أن نقيم ما قدمه ابن المرتضى في مجال الطبيعة، فيجب أن نضعه في إطار عصره في المرحلة التاريخية التي أفل فيها نجم الحضارة العربية الإسلامية أو كاد، باستثناء هذه النجوم الزاهرة التي تظهر في سمائها بين الحين والحين مثل ابن تيمية (٧٢٨هـ) وابن القيم (٧٥١هـ) وابن خلدون (٨٠٨هـ)، إذ كان دور معظم العلماء في تلك المرحلة ترديد المقولات السابقة أو شرح المتون التي تركها الإباء، والعودة إلى تراث الماضي لمحاولة بعثه عن طريق عرضه وشرحه وأحياناً اجتراره.

الحقيقة أن ما رأيناه عند ابن المرتضى في وقفته تجاه دراسة الطبيعة، ليس جديداً ولم يكن مبتكراً بحال، ولم يطرح لنا فكرة جديدة، أو موضوعاً طريفاً، بل إن منهجه الذي استخدمه في دراسته والذي عول فيه على تحليل الحدود، وتعريف المصطلحات تعريفاً دقيقاً، من حيث اللغة، ثم الاعتماد على الدليل العقلي.

هذا المنهج اقتبسه من الإمام يحيى بن حمزة (٧٥٠هـ)^(١) أما أغلب قضاياها فقد اغترفها من التراث المعتزلي لاسيما الحاكم الجشمي (٤٩٤هـ) وأبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ)

(١) الإمام يحيى بن حمزة: المعالم الدينية في العقائد الإلهية، وأيضاً الزيدية ص ٣٣٦.

والقاسم البلخي (٣١٩هـ) فضلاً عن أعلام المعتزلة ثم إن قضية الطبيعة طرحت قديماً في الفلسفة اليونانية، وانتقلت بعد ذلك إلى مباحث الفلسفة الإسلامية التي عالجتها معالجة عقلانية مستخدمة الاستدلال المنطقي والبرهان.

- لكي لا نغبط هذا الرجل حقه ينبغي التنويه إلى دور الأئمة الزيدية - وابن المرتضى منهم - في الحفاظ على تراث المعتزلة، وهذه مكرمة تضاف إلى حسنات الزيدية، بعد أن ظلم أهل الاعتزال أحياءً وأمواتاً، وشرد بهم، وطمس تراثهم ولعنوا في التاريخ السني بعد كل الذي قدموه في خدمة التراث الإسلامي ودفاعهم المجيد عن عقائد الإسلام في مواجهة إلحاد الدهرية، وثنوية المجوس، وتشبيه اليهود، وتثليث النصارى وجبرية الجهمية، وكسب الأشعري.

- لقد كان ابن المرتضى امتداداً للفكر الاعتزالي الحر، وتواصلاً للجانب الإيجابي في الفكر الإسلامي، ويكفي المذهب الزيدي فخراً أنه أعاد هذا الفكر إلى الصدارة وأعاد الروح العقلانية إلى الحضارة العربية الإسلامية.

والله الموفق، إنه نعم المولى ونعم النصير.

محمد عبد الرحيم الزيني.

اليمن السعيد.

مدينة حجة

في ١١/ ذي القعدة / ١٤٢١هـ

٥ فبراير ٢٠٠١م

عاشراً: أهم مراجع البحث:

- الإفراييني (أبو المظفر ٤٧١هـ) التبصير في الدين، تحقيق زاهد الكوثري، ط، عزت الحسين القاهرة، ١٩٤٠.
- الأشعري (أبو الحسن علي ت ٣٣٠هـ) مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد النهضة المصرية، ١٩٦٩م.
- أمين (الأستاذ أحمد ت ١٩٥٤م) ضحى الإسلام ج٣، النهضة المصرية ١٩٥٦.
- الباقلاني (أبو الطيب ت ٤٠٣هـ) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة، تحقيق محمود الخضيري، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٧م.
- بدوي (د/ عبد الرحمن بدوي) مذاهب الإسلاميين ج١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣م.
- ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.
- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر ٤٢٩هـ) الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥م.
- البلخي (أبو القاسم ت ٣١٩هـ) ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٦م.
- البيضاوي (عبد الله بن عمر ت ٦٨٥هـ) طوابع الأنوار، مع شرح محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٧٤٩هـ) (باسم شرح مطالع الأنظار) المطبعة الخيرية، القاهرة، (١٣٢٣هـ-١٩٠٥م).
- التفتازاني (سعد الدين بن عمر ت ٧٩١هـ) شرح العقائد النسفية، المطبعة الأزهرية، القاهرة (١٣٣١هـ-١٩١٣م).
- التوحيد (أبو حيان ت ٤١٤ تقريباً) المقابسات، تحقيق، على شلق، دار المدى، بيروت، ١٩٨٦م.
- ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ت ٧٢٨هـ) درء تعارض العقل والنقل ج١، تحقيق رشاد سالم، دار الكتب المصرية، ١٩٧١م.
- الجرافي (عبد الله عبد الكريم) المقتطف من تاريخ اليمن، دار الكتاب الحديث، بيروت، ١٩٨٤م.
- الجرجاني (علي بن محمد ت ٨١٦هـ) التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).
- الجشمي (أبو السعد المحسن ت ٤٩٤هـ) شرح العيون، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٦م.
- الحبشي (عبد الله محمد) مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء، د.ت.
- ابن حزم (علي بن أحمد ت ٤٥٦هـ) الفصل في الملل ج٥، تحقيق د/ محمد إبراهيم نصر، د/ عبد الرحمن

- عميرة، دار الجليل بيروت، (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).
- حمزة (الإمام يحيى ت ٧٥٠هـ) المعالم الدينية في العقائد الإلهية، تحقيق د/ مختار حشاد، دار الفكر المعاصر بيروت، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).
- مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، تحقيق د/ محمد السيد الجليلند، الدار اليمنية للنشر صنعاء، ١٩٨٣م.
- الحميري (أبو سعيد نشوان ٥٧٣هـ) الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، المكتبة اليمنية، بيروت، ١٩٨٥م.
- الخياط (عبد الرحيم بن محمد ت ٣٠٠هـ) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نبرج، دار قابس بيروت، ١٩٨٦م.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٦هـ) مقدمة ابن خلدون، دار الهلال، بيروت، ١٩٨٣م.
- الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد ت ٩٠٧هـ) العقائد العضدية ومعه حاشية الإمام محمد عبده، تحقيق د/ سيلمان دنيا، ونشرها تحت اسم (محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) في قسمين، دار الكتب العربية، القاهرة (١٣٧٧هـ-١٩٥٨م).
- الديبع (عبد الرحمن بن علي ت ٩٤٤هـ) قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، حققه محمد علي الأكوخ المكتبة اليمنية، صنعاء، (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م).
- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
- ديورانت (ول) قصة الفلسفة ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٨م.
- راسل (برتراند) تاريخ الفلسفة العربية، ترجمة د/ زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣)، لجنة التأليف والترجمة القاهرة، ١٩٨٧م.
- الرازي (فخر الدين ت ٦٠٦هـ) المحصل، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، الكليات الأزهرية، د.ت.
- أبو ريذة (د/ محمد عبد الهادي (ت ١٩٩١م) إبراهيم بن سيار النظام، وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار النديم، القاهرة، ١٩٨٩م.
- زيارة (محمد بن محمد) أئمة اليمن ج١، مطبعة النصر، تعز، ١٩٥٢م.
- الزركلي (خير الدين) الأعلام ج١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
- زيد (علي محمد) معتزلة اليمن، دار العودة، بيروت، ١٩٨٥م.
- الزيني (د/ محمد عبد الرحيم) ابن القيم وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمل صنعاء، ١٩٩٩م.
- مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، الجزائر، ١٩٩٣م.

- أبو الهذيل العلاف وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة الأمل، صنعاء، ١٩٩٨ م.
- سارتون (جورج) تاريخ العلم ج١، ج٣، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، بمصر، ١٩٧٦ م.
- سيد (د/ أيمن فؤاد) تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨ م.
- ابن سينا (أبو علي بن الحسين ت ٤٢٨هـ) الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة د/ عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ١٩٨٣ م.
- شايف (عبد الفتاح) الإمام الهادي، دون دار نشر، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٨٩ م.
- شكور (د/ محمد جواد) مقدمة المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق د/ محمد جواد شكور، دار الندى، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠ م.
- الشهرستاني (عبد الكريم ت ٥٤٨هـ) الملل والنحل ج١، ٢ تحقيق محمد سيد كيلاني، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦١ م، وأيضا ط، بيروت د.ت.
- نهاية الإقدام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة المثنى بغداد د.ت.
- الشوكاني (محمد علي ت ١٢٥٠هـ) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ج١، ٢، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن الطبعة المصرية ١٣٤٨هـ.
- صبحي (د/ أحمد محمود) الزيدية، الزهراء للإعلام، القاهرة، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤ م).
- في علم الكلام ج١، ٢، دار النهضة العربية، بيروت (١٤٠٥هـ-١٩٨٥ م).
- طوقان (قدري) العلوم عند العرب، مكتبة مصر القاهرة، ١٩٦٠ م.
- عارف (د/ أحمد عبد الله) الصلة بين الزيدية والمعتزلة، المكتبة اليمنية، صنعاء (١٤٠٧هـ-١٩٨٧ م).
- عبد الجبار (القاضي أبو الحسن ت ٤١٥هـ) شرح الأصول الخمسة، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، ١٩٦٥ م.
- طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٦ م.
- العراقي (د/ عاطف) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف بمصر، ١٩٧١ م.
- عون (د/ فيصل بدير) فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية، القاهرة، ١٩٨٠ م.
- الغزالي (أبو حامد ت ٥٠٥هـ) الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، بغداد ١٩٨٣ م.
- الفارابي (أبو نصر ت ٣٣٩هـ) السياسات المدنية (ضمن رسائل الفارابي) حيدر آباد، ١٣٤٦هـ.
- فروخ (د/ عمر) تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣ م.
- قنواقي، جاردية: فلسفة الفكر الديني ج١، ترجمة صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨ م.
- كرم (يوسف ت ١٩٥٨ م) تاريخ الفلسفة اليونانية، النهضة المصرية، القاهرة، د.ت.

- الكهالي (د/ محمد حسن) الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي، دار الحكمة اللبنانية، صنعاء، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، مراجعة د/ توفيق الطويل، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٨م.
- لطف (د/ سامي نصر) فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٨م.
- المحلي (حميد بن أحمد ت ٦٥٢هـ) الحقائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، دار أسامة دمشق، (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).
- المأخذي (د/ أحمد علي مطهر) مقدمة كتاب منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول لابن المرتضى، دار الحكمة اللبنانية، صنعاء، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م).
- النجري (عبد الله محمد ت ٨٧٧هـ) شرح مقدمة القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط مصور، حصلت عليه من مكتبة أ.د/ المرتضى زيد المحطوري، صنعاء.
- النيسابوري (أبو رشيد سعيد ت ٤٦٠هـ) في التوحيد أو ديوان الأصول، تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريذة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة، ١٩٦٩م.
- الهمداني (حسين فيض الله) الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن، دار المختار، دمشق، د.ت.
- وهبه (د/ مراد) المعجم الفلسفي، مطابع كوستاتسو ماس، القاهرة، د.ت.
