الفصل الثاني

مشكلة خلق العالم

عند

المعتزلة والأشاعرة

obeikandl.com

obeikandl.com

(١) تمهيد :

قسَّم المعتزلةُ الموجودات قسمة ثلاثية : قديم، ومعدوم، ومحدث، بينما قسمهما الأشاعرة قسمة ثنائية : قديم، ومحدث، والمعدوم عند المعتزلة هوماله حظ من الوجود، وأنَّ الله تعالى خلق الأشياء لا من لا شئ، وإنما من شئ هو المعدوم، وهوالممكن الثابت الذى يجوز أنْ يوجد، فليس الخلق ماكان بعد أن لم يكن، وإنما ما كان بعد أنْ كان، أى انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية (١).

ومن هذا نشأ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول مفوم الشيء، هل هو الموجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، أم هوالمعلوم كما ذهب المعتزلة، ويشير الشهرستانى (ت٥٤٨ هـ) إلى هذا الخلاف بقوله :

« والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، بينما يذهب المعتزلة إلى أنَّ الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود » (٢) .

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

ويؤكد هذا الإختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشئ تفرقة الأشعرى (ت٣٢٤هـ) (٣)، بين : الأشاعرة الذين لا يثبتون الحمل الاّ لما هو موجود وجوداً عينياً فى الخارج، والمعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العينى والذهنى معاً .

معنى ذلك أنَّ « الشئ » لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن « المعدوم » عندهم يعنى « اللاموجودات »، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم منالوجود أى أنه يمكن الإخبار أوالإسناد لموضوع هو فى الحال « معدوم » .

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

---

(١) الدكتور يحى هويدى : « محاضرات فى الفلسفة الإسلامية » مكتبة النهضة، ١٩٦٦م، ص ٩٩ – ١٠٢ .

(٢) الشهرستانى : "نهاية الإقدام فى علم الكلام" ، ص ١٥٢ .

(٣) الاشعرى : "مقالات الإسلاميين ١، جـ٢، ص ١٨٠ – ١٨١ .

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

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

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

(٢) شيئية "المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة:

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

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

ويقول الشهرستانى موضحاً رأى المعتزلة فى أنَّ المعدوم شئ:

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

---

(١) ابن حزم: «الفصل»، جـ٤، ص ١٥٣.

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

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

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

فنحن واجدون فى هذه النصوص أنَّ «المعدوم» عند المعتزلة شئ، أى أنَّ المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شئ، له وجودٌ فى عالم آخر غير العالم الخارجى، وأن المعدومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها. وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى. وأن «المعدوم» ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات. الخلق إذا فى مذهب المعتزلة هومنح الوجود للمعدومات (٢).

وقول المعتزلة «بشيئية المعدوم» يأتى من أنهم فرقوا بين الماهية والوجود، أى بين الشئ من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق فى الخارج، ويمكن ألاّ تتحقق وبين الشئ من حيث وجوده فى العالم الخارجى.

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

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

---

(١) الرازى: «محصل افكار المتقدمين والمتأخرين» بمراجعة طه عبدالرؤوف سعد، ص ٨٣.

(٢) راجع الدكتور ابو العلا عفيفى: «الأعيان الثابتة» فى مذهب ابن عربى، و«المعدومات» فى مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٣ وما بعدها.

(٣) يرى ريتشارد فرانك انه لا يمكن النظر إلى المعدوم على انه موجودٌ بالقوة، لان للموجود بالقوة إستعداداً ذاتياً مناجل أن يخرج إلى الفعل، ولأن الوجود بالقوة يستوى مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معاً بحث الوجود، ولكننا هنا بإزاء مجالين متباينين: معدومات أو تصورات فى الأذهان تتعلق بالعلم وتبحث المعرفة، وموجودات أو أعيان تتعلق بالإيجاد أو تبحث الوجود.

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

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

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

وقد أتفق بعض الباحثين المحدثين مع هذا الرأى، وقالوا أنَّ المعتزلة قد تأثروا بهيولى أرسطو ومثل أفلاطون حيث أثبتوا المعدوم شيئاً» (٢)

وتجدر الإشارة إلى أن آراء المعتزلة فى «المعدومات»، كان لها صدى فى نظرية ابن عربى الصوفى (ت ٦٣٨ هـ) فى «الأعيان الثابتة». ويقصد ابن عربى «بالأعيان» الحقائق والذوات أو الماهيات، ويقصد «بالثبوت» الوجود العقلى أوالذهنى، كوجود ماهية الإنسان، أوماهية المثلث فى الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذى يقصد به التحقق فى الخارج، فى الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث فى العالم الخارجى.

ومعنى هذا أنَّ ابن عربى حين يتكلم عن «الأعيان الثابتة»، إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أوأعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات (٣). فيرى ابن عربى أنَّ المخلوقات التى نُطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى وجودٌ سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه، صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة المعدومة فى الوجود الخارجى، اسم «الأعيان الثابتة».

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

---

(١) الشهرستانى: «نهاية الإقدام فى علم الكلام»، ص ١٥٩.

(٢) الدكتور البير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة، جـ٢، ص ١٣٢. الدكتور يحيى هويدى، «دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية»، ص ١٤٧ – ١٦٠، الدكتور زهدى جار الله، المعتزلة، ص ٥٨ – ٥٩.

(٣) الدكتور أبوالعلا عفيفى: «الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات عند المعتزلة». ص ٢٠٩.

مقتضيات الأسماء الإلهية التى تتعيّن بها الذات فى صور أعيان الممكنات، وليس فى الوجود سوى الله سبحانه، أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. يقول ابن عربى [1]:-

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

وابن عربى فى هذا النص يرى أنَّ الأشاعرة ينكرون أنَّ للمكنات أعياناً فى حال عدمها، وإنما تكون عيناً عندما يوجدها الله تعالى، بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات فى العالم المعقول. أما المعتزلة فيقول إنهم يقولون إنَّ للمكنات أعياناً قبل حدوثها، وأنها هى التى توجد (أى تتحقق فى العالم الخارجى) بعد أن لم تكن.

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

«قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشئ من لا شئ، وقالت المعتزلة: إنَّه خلق الشئ

---

(١) ابن عربى: «الفتوحات المكية»، دار صادر، بيروت، جـ٤، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

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

وكذلك ذكر الإسفرابيينى (ت ٤٧١ هـ): أنَّ قولهم بأنَّ المعدوم شئٌ، تصريح منهم بقدم العالم (٢).

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

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

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

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

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

---

(١) البغدادى: «أصول الدين»، ص ٧١.

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

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

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

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

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

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

حيث وجوده إذ كان فى نفسه ممكن الوجود. ويضيف قائلاً: إنَّ الذى أدى بالمعتزلة إلى الخوض فى مشكلة «شيئية المعدوم» قولهم بأزلية العلم الإلهى، أى أنَّ الله تعالى عالم بالمحدثات قبل حدوثها أوخلقه لها، معنى هذا أنَّ المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية، ولكنها حقائق بالنسبة إلى علم الله.. وكان أحرى بالأشاعرة أنْ يسموها «معلومات» طالما أنَّها تتعلق بالعلم، لا «معدومات» لأنَّ هذه تتعلق بالوجود، الأمر الذى أدى إلى تشنيع خصوم المعتزلة من الأشاعرة من جهة وإلى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى، ولاحرج على المعتزلة أنْ سموا هذه «المعلومات» قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددّوا تعريف الشئ بأنه ما يخبر عنه، ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له.

(٣) حدوث العالم عند الأشاعرة:

تنقسم الموجودات عند الأشاعرة إلى قسمين: قديمٌ ومُحدَث، والأولى تطلق على الله عز وعلا، والثانية تطلق على العالم. فهم يقررون فى حسم ووضوح أنْ الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المنفرد بسر مديته لا يشاركه أحدٌ فى أزليته، أمَّا العالم فهوكل موجود سوى الله تعالى، وهو - أى العالم - ممكنٌ حادث، وهو أجسامٌ مؤلفة من جواهر وأعراض، وهو كائن بعد أن لم يكن، أحدثه الله تعالى من عدم محض [١].

والمتصفح للقرآن الكريم يرى أنَّه يقرر فى وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله تعالى والعالم [٢]، وقد عبَّر الأشاعرة عن هذه الثنائية قائلين:

«ليس فى الوجود إلاَّ الخالق وخلقه» [٣]، «وكل ما فى الكون سوى الله جواهرُ

---

(١) راجع، الجوينى، «العقيدة النظامية»، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا، ص ١٦، الإسفراييني، «التبصير فى الدين» تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثرى، الآمدى: «غاية المرام»، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ص ٢٤٧، أبو البركات البغدادى، «التعتبر فى الحكمة» - جـ٣، ص ٢٨، الطوسى: «الذخيرة» تحقيق الدكتور رضا سعادة، ص ٧٥، الجوينى: «الشامل»، تحقيق الدكتور على سامى النشار وآخرون، ص ١٣٩.

(٢) الدكتور أبوالوفا التفتازانى، «الإنسان والكون فى الإسلام» دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م، ص٤٦.

(٣) ابن حزم، «الفصل»، جـ٥ ص٩٩.

وأعـراض» [١] ، وقد أوجده الله تعالى على سبيل الإختراع والإبداع [٢]، وإحـداث الشئ من لا شئ بمعنى إخراجه من العدم إلى الوجود [٣] .

ونجد هذه المعانى واضحة عند الأشاعرة، فالباقلانى (ت٤٠٣ هـ) يذهب إلى القول بإن الموجودات على قسمين: قديمٌ لم يزل، ومُحدث لوجوده أول، فيقول:

«القديم هو المتقدم فى الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجـود، دليل ذلك قولهـم: بناء قديم يعنون به أنه الموجود قبل الحادث، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدَث المؤقت الوجود، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفات ذاته، لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها، فيقال إنَّه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت والله يتعالى عن ذلك» [٤] .

ثم يعرف الباقلانى [٥] المحدَث تعريفاً استفاده من مدلوله اللغوى، يقول :

«المحدَث هو الموجـود عن عـدم، يدل على ذلك قـولهـم: حـدث بفـلان حـادث من مرض، أو صداع، إذا وُجد به بعد أن لـم يكن، وحدَث به حدث الموت، وإحداث فلان فى هذه العرضة بناء، أى فعل ما لم يكن من قبل [٦] .

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

«جـمـيع العـالـم العلوى والسـفلى لا يخـرج عن هذين الجنسين، أعنى الجـواهر والأعراض [٧].

---

(١) نفس المرجع، جـ٣، ص ٩٠ – ٩١ ، جـ٤ ، ص ٤٩ .

(٢) الإبداع فى اللغة: إحداث شئ على غير مثال ابق. وله فى الإصطلاح عدة معان: الأول: تأسيس الشئ على الشئ،أى تأليف شئ جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفنى. والإبداع العلمى، والثانى: إيجاد الشئ من لا شئ. كإبداع البارى سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تاليف، وإنما هو إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٣١، ٣٢، ٤٢، ٥٤١) ومفهوم الإبداع عند الفلاسفة هو الإيجاد (غيرالمسبوق بعدم، ويقابله الصنع الذى هو إيجاد مسبوق بعدم، (التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ١، ص ١٩٣).

(٣) ابن حزم، «الفصل» جـ٣، ص ٦٤.

(٤) ، (٥) الباقلانى: «التمهيد» ص ٤١ وما بعدها ..

(٦) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٧) نفس المرجع، ونفس الصفحة .

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

«الجسم فى إصطلاح الموحدين المتآلف، فإذا تآلف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحدٍ مؤتلف مع الثانى»[١].

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

«إنَّ الموجود إمَّا أنْ يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لابد أنْ يتعلق بغيره وجوداً ودواماً. والعالم بأسره ممكن الوجود، فيتعلق بواجب الوجود»[٢].

ويرى الغزالى أنَّ تعلق الكائنات بالله تعالى يختلف عن تعلق الكائنات بعضها ببعضها الآخر. فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة، بمعنى أنَّ كل واحد منها يكون علة ومعلولاً. فالأب علة للأبن، لكن الابن أيضا علة فى كون الأب أباً وهكذا».. أمّا لله تعالى فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه. فهو سبحانه وتعالى فاعلٌ لا منفعل، علة لا معلول، واجبٌ بذاته، وليس واجباً بغيره، والله تعالى قبل أنْ يخلق العالم لم يكن ثم إلا هو سبحانه، بعبارة أخرى فإنَّ الله تعالى واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد»[٢].

ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) إلى أنَّ هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب البارئ، وبين وجود العالم بإيجاد البارى، أما «وجود الشئ بإيجاد موجده» فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأما «وجوب الشيء بايجاب الموجب» فخطأ، ذلك أنَّ الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفةُ «الواجب بغيره» «ممكناً بذاته» فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض.

لقد أستفاد العالمُ وجودَه من المرجح، ولا يقال أستفاد منه وجوبه، فإن الوجوب له أمرٌ عارض، ومن ثم يمكن أنْ يقال:

---

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

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

« وجُد العالمُ بإيجاد واجب الوجود، فعرض له الوجوب، ولا يقال واجب بغيره ممكن بذاته، ذلك أنَّ الواجب والممتنع طرفان، والممكن بواسطة بينهما لا هو بواجب ولا بممتنع، وإنما هوجائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامهُم – الفلاسفة – بقولهم وجب وجود العالم بإيجابه » (١) .

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

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

وهكذا نجد أنَّ الوجود ينقسم عند الأشاعرة إلى ممكن وضرورى، وأنَّ الممكن لابد وأنْ يكون له فاعل، وهو الله تعالى (واجب الوجود)، وأنَّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أنْ يكون على مقابل ما هو عليه، والجائز محدَث وله محدِث، كائنٌ بعد أن لم يكن شيئاً ولاعيناً ولاجوهراً، أحدثه الله تعالى من عدم محض .

وقد ذهب الأشاعرة إلى أنَّ كل شئ موجود، وكل موجود شئ، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً (٢) .

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

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

---

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

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

(٣) الباقلانى : « الإنصاف »، ص ٢٦ .

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

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

وفى رأينا أنَّ التعريف الذى أختاره الأشاعرة للفظ «الشئ» أكثر توفيقاً مما ذهب إليه المعتزلة من أنه يساوى المعدوم. لأنَّ هذا الأختيار من جانب الأشاعرة قد إنتهى بهم إلى إثبات حقيقة كبرى وهى قدرة الصانع عز وعلا، فالله تعالى قادرٌ وقدرته تنجلى فى أن يصنع الشئ من العدم، وهذه القدرة لا يصح أنْ تكون خافية، بل إن من صفة القدرة أنْ تؤثر فى مقدورها، وإثبات ذلك الأثر يكون بإثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود، فلوكان الشئ شيئاً فى العدم، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة، لماأمكن أنْ يكون للقدرة أثرٌ يصبح به هذا المعدوم موجوداً.

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

---

(١) الباقلانى: «التمهيد»، ص ٤٠.

(٢) جديرٌ بالإشارة أنَّ المعدوم ينقسم عند الباقلانى إلى خمسة أنواع:

(أ) معدوم ومحال ممتنع لم يوجد ولن يوجد قط، مثل اجتماع النقيضين، وكون الجسم فى مكانين، وماجرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبداً.

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

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

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

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

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

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

ونجد فى نصوص الأشاعرة ما يؤكد أنهم ذهبوا إلى القول بحدوث العالم مستندين فى ذلك إلى أنَّ الوجود ينقسم – كما قلنا – إلى ممكن وضرورى، والممكن لابد أنْ يكون له فاعل. ولمَّا كان العالم مُمكناً، وجب أنْ يكون الفاعل له واجب الوجود.

يقول الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) : إنَّ الدليل على أنْ للخلق صانعاً، هو أن الإنسان الذى فى غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة، ثم لحماً ودماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنا نراه فى حال كماله وتمام عقلة لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ، ولا أنْ يخلق لنفسه جارحة، وفى حال ضعفه ونقصانه يكون أعجز عن فعل ذلك، فدل هذا على أنه – الإنسان – ليس هو .

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

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

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

---

(١) الأشعرى « كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع» ص ١٧ – ١٩، نشرة حموده غرابة، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥م.

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

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

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

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

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

---

(١) من الواضح أن الأشعرى قد اعتمد فى المقام الأول على القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ (سورة المؤمنين، آيات ١٢ – ١٤) .

(٢) راجع الباقلانى، « الإنصاف » ، ص ٢٠ .

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

فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى، نفعها وضرها، خيرها وشرها، والرب – تعالى – خالق لجميع الحوادث، مريدٌ لما خلقه، قاصدٌ إلى إبداع ما اخترع [1] .

إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله تعالى محدثه، والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أنَّ الأفعال تدل على علم فاعلها، ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولوكانوا خالقين لها محيطين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها [2] .

وإذا كان الجويني قد اتجه بمسار المذهب الأشعري إلى معارضة الفلاسفة القائلين بالقدم، فإن تلك المعارضة قد بلغت ذروتها لدى تلميذه أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) [3] .

ويشير الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) إلى التباين بين الله تعالى والعالم من حيث الوجود الزماني. إذ وجود الله تعالى ليس زمانياً ما دام لا تجرى عليه الحوادث، وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان، بينما العالم ليس كذلك، ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانياً، ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أوالجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية، فكذلك لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أومعية زمانية [4] .

إن التساوق الزماني بين الله تعالى والعالم يؤدى إلى نتائج كلها باطلة :

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

---

(١) راجع: الجويني، «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، ص ٩٧ .

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٦ – ١٥٧ .

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

(٤) الشهرستاني، «نهاية الإقدام»، ص ٨ وما بعدها، و«مصارعة الفلاسفة»، ص ١٠٦ – ١٠٨ .

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

وإذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته، لولا موجده، فاستحقاق وجوده عرضي ماخوذٌ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتي « مأخوذ من ذاته، فهو إذا مسبوق بوجود واجب، ومسبوق بعدم جائز فتحقق له أول، مادة تسبقه، وحينما يقال على العالم أنه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا يعني ذلك أنَّ العدم شيءٌ عنه وجد العالم[1] .

ويتابع الرازي (ت ٦٠٦ هـ) رأي الأشاعرة في القول بحدوث العالم ، ويرى أنَّ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ماكان ممكن الوجود فهو محدَث، فيلزم أنَّ كل ما سوى الله محدث . ولفظ الإيجاد عنده يعني إخراج الشئ من العدم إلى الوجود، فالله منفردٌ بالقدم، أمَّا العالم وما فيه من أجسام فهو محدَث، والحدث إما أنْ يكون متحيزاً أو قائماً بالتحيز، أما الله تعالى فهو متحيز ولا قائم بالتحيز، والمتحيز إما أنْ يكون قابلاً للإنقسام وهو الجسم، أو غير قابل للإنقسام وهو الجوهر، أما القائم أو الحال في المتحيزفهو العرض. والأجسام كلها متماثلة في أنها تشغل حيزاً. وفي قبولها الأعراض، وفي أنها حادثة. [2]

ويعتبر المكلاتي [3] من الأشاعرة المتأخرين (ت ٦٢٦ هـ) الذين تأثروا بالمنطق الأرسطي، واستخدموه للدفاع عن قضية « حدوث العالم ».

وقد قدَّم المكلاتي – لإثبات الحدوث – قياسين، صرّح بصدد أولهما أنه « قياس حملي من الضرب الأول من الشكل الأول » ولم يذكر شيئاً عن طبيعة الثاني .

---

(١) الشهرستاني، « نهاية الإقدام »، ص ٣٦ .

(٢) الرازي المحصل، ص ٨٧ – ٩٧.

(٣) أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، ولد سنة ٥٥٠هـ / ١١٥٥م وتوفي سنة ٦٢٦هـ/ ١٢٣٧م. أي أنه عاصر النصف الثاني من القرن السادس والربع الأول من القرن السابع الهجريين، ومولده كان مع ميلاد دولة الموحدين أتباع ابن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م. (راجع المكلاتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م، دار الأنصار بالقاهرة، ص١٨ .

أمَّا القياس الأول فهو :

كل موجود سوى الله تعالى فهو جائزٌ بالنظر إلى ذاته

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث

فكل موجود سوى الله تعالى حادث

وأمَّا الثانى فهو :

العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث (١) .

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

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

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

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

« كل جائز بالنظر إلى ذاته حادث » .

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

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

ويشرع مباشرة فى إثباتها ببيان المقصود بـ «الجائز» فهو:

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

ولمّا كان «الجواز» يعنى تساوى طرفى النفى والإثبات فى الموجود العينى هذا، فهو إذاً محتاج منطقياً فى وجوده إلى مخصص.

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

وينتهى - المكلاتى - إلى أنَّ الإحداث هو تعلق الفعل بالوجود، أى إيجاد الشىء فى ذلك الوجود المسبوق بالعدم (٣).

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

فكون الشئ ممكناً عند الأشاعرة يعنى كونه مسبوقاً بالعدم، فالممكن هو ما يجوز أنْ يوجد أو لا يوجد، وهذا المعنى يستدعى كونه مسبوقاً بالعدم، وإلاّ لم يكن ممكناً بل واجباً، إذ أنَّ الممكن فى حال وجوده لا يكون له الوجود، لأنَّ ذلك يجب له بذاته، بل لقد افتقر فى وجوده إلى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم، فالممكن إذاً مسبوق بموجده، إذ لولاه ما وُجد، كما أنه مسبوقٌ بعدم ذاته (٤).

والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجودهُ مع واجب الوجود بذاته، فلا يجوز أنْ يكون وجودهما معاً زمانياً، لأنَّ واجب الوجدو بذاته، لا تكون رتبته كرتبة الممكن، والله تعالى واجب الوجود بذاته، ولم يكن معه شىء (٥).

---

(١)، (٢)، (٣) نفسه، ص ٦٦.

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

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

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

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

وهذا الخلق الفيضى أزلى، فالله تعالى علة قائمة فى الأزل، فما يفيض عنه أزلى أيضاً عند الفلاسفة، وذهب الفلاسفة أيضاً إلى القول بأنَّ وجود العالم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً، كما تلزم عن العلل معلولاتها، وكما أنَّ الشمس يلزم عنها صدور الضوء (٢).

وقد ذهب الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنَّ العالم، على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بالفيض أو الصدور – لا يمكن أنْ يعد فعلاً لله تعالى، لأنهم ذهبوا إلى أنَّ هذا العالم بجملته صادرٌ عن الله بواسطة من حيث أنْ العالم متكثر والله واحد، ولا يمكن فى رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد، وعلى ذلك ذهبوا إلى أنَّ الواحد (الله) لا يصدر عنه إلا واحد، الذى هو العقل الأول. ولما كان هذا الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، فإنه يصدر عنه العقل الثانى، ثم الثالث وهكذا إلى العاشر، ثم النفس، ثم الصورة، ثم الهيولى، ومن هنا تبدأ الكثرة، وهذا القول – فى رأى الغزالى – ينفى عن الله تعالى كل حرية وإرادة لأنَّ مبدأ الفيض صورة مباشرة للقول بأنَّ الله تعالى يفعل بالطبع لا بالأختيار، فالله تعالى – وفق القول بالفيض والصدور – لا يملك – عز وعلا – إلاّ أنْ يصدر عنه العالم شاء أم لم

---

(١) الفارابى، «المدينة الفاضلة ص ٢١ – ٢٣، ابن سينا، «النجاة» القسم الإلهى، ص٢٧٣ – ٢٧٨، «الإشارات والتنبيهات» جـ٣، ٤ ص ٦٤٨، ٦٦٠.

(٢) ابن سينا، الشفا، الإلهيات، جـ٢، ص ٤٠٢ – ٤٠٣، النجاة، القسم الإلهى، ص ٢٥١، ٢٧٦.

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

ومن أجل هذا أكد الغزالى على القول بحدوث العالم، فالعالم حادث - كما أشرنا- بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأنَّ إرادة الله تعالى تفعل كل ما فى العالم، وأنّض الإيجاد والأعدام بإرادة الله تعالى فإذا أراد الله شيئاً أوجده، وإذا أراد اعدام شيء أعدمه، وهو فى كل ذلك لا يتغير جل شأنه، أنه سبحانه قادرٌ من الأزل وسيظل كذلك فصلة الله تعالى بالعالم، فى رأى الأشاعرة، ليست صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس، وإنما صلة إرادة، وإلا لما استطاع سبحانه أنْ يؤثر فى العالم بالإيجاد في وقت أو فى حيز دون آخر، فاختيار الله تعالى خلق العالم فى زمان دون زمان، وفي مكانٍ دون مكان، انما يدل على أنَّ صانع العالم مريدٌ مختارٌ لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة (١).

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

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

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

«.. وكثيراً ما دار فى خاطرى أنَّ الذى اعتقده النصارى فى الآب أو صدور الموجَب عن الموجب، وهو تعالى لم يوجَب ولم يوجب، كما أنه لم يلد ولم يولد،

---

(١) الجوينى، «الشامل» ص ٢٦٤.

(٢) الرازى، «المباحث المشرقية» جـ١، ص ٤٦٠ - ٤٦٨، وأيضاً «شرح الرازى على الإشارات والتنبيهات» جـ١، ص٢٣٥ - ٢٣٦، حيث يشير الرازى إلى إمكان صدور كثرة عن واحد، وذلك لتعدد النسب والإضافات فى القابل.