شيئية المعدوم وعلاقتها بقضية "خلق العالم" بين المعتزلة والأشاعرة

إعداد
د/ السيد على أبو طالب
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين ، سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد :

فإن قضية (الوجود والعدم) تمثل بعدا هاما فى مباحث الوجود لدى المتكلمين ، لقد تضمن هذا البعد تحليل (الموجودات) ، حيث تناول قسمة (المعلوم) ، ثم أثار قضية : هل المعدوم شيء؟ وهل هو معلوم أو موجود؟ وهل هناك واسطة بين الوجود والعدم ؟ وهو ما يعرف بنظرية الأحوال ، وماذا يعنى الوجود ؟ وهل هو ذهنى أو واقعى ؟ وبتحديد أكثر، فإن موضوع هذا البحث هو (شيئية المعدوم) وعلاقة هذا بقضية (خلق العالم) تلك القضية التى احتدم فيها الصراع بين المعتزلة والأشاعرة .

وترجع أهمية تلك القضية إلى أنها تتعلق بمسائل من الإلهيات كالعلم الإلهى ، والقدرة الإلهية ، وحدوث العالم ، والذى لابد له من محدث، ويتفرع عنها منها بعض المسائل الشائكة مثل : هل للماهيات جعل قبل وجودها أولا([1]) ؟ وهى مسألة العلاقة بين الوجود والماهية ، فهى وإن كانت تنسب لمباحث الوجود ، إلا أنها ذات صلة وثيقة بمباحث الإلهيات([2]) .

لقد اصطدم المعتزلة القائلون بشيئية المعدوم ، بل بثبوته وتحققه ، بل وحسب غلو بعضهم بجسميته وماديته ، اصطدموا برد فعل عنيف من خصومهم الأشاعرة ، الذين اتهموهم بأنهم بهذا من القائلين بقدم العالم، كما اتهموهم بأنهم اساؤا فهم الصفات الإلهية ، الأمر الذى سيتبين بوضوح وجلاء خلال هذه الدراسة . وقد وضعت خطة هذه الدراسة على النحو التالى :

المبحث الأول : شيئية المعدوم بين المعتزلة والأشاعرة .

ويتضمن هذا المبحث المطالب الآتية :

المطلب الأول : رأى المعتزلة فى شيئية المعدوم .

([1]) شرح المواقف حـ٢ ، ص ١٨٩ - ١٩٠ - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٩٨.

([2]) مباحث الوجود والماهية - د/ أحمد محمد الطيب ، ص ١١٧ - دار الطباعة المحمدية - ط أولى سنة ١٩٨٢.

المطلب الثانى : الجذور الفلسفية لرأى المعتزلة فى شيئية المعدوم .
المطلب الثالث: رأى الأشاعرة فى شيئية المعدوم .
المطلب الرابع: أدلة المعتزلة على قولهم وتفنيد الأشاعرة لها .
المطلب الخامس: أدلة الأشاعرة على مذهبهم فى نفى شيئية المعدوم.

المبحث الثانى : علاقة قضية (شيئية المعدوم) بقضية (خلق العالم). ويتضمن المطلبين الآتيين :
المطلب الأول : موقف المعتزلة من قضية (قدم العالم وحدوثه) .
المطلب الثانى : الأشاعرة وقضية (خلق العالم) .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المبحث الأول
شيئية المعدوم بين المعتزلة والأشاعرة

لقد كان محل النزاع بين المعتزلة الأشاعرة فى إثبات شيئية المعدوم ونفيها هو " تقسيم الموجود" " فقد قسم المعتزلة الموجود قسمة ثلاثية : قديم ، ومعدوم ، ومحدث، بينما قسمه الأشاعرة قسمة ثنائية : قديم ، ومحدث ، والمعدوم عند المعتزلة هو ما له حظ من الوجود، وإن الله تعالى خلق الأشياء عندهم لا من لا شيء ، وإنما من شيء هو المعدوم ، وهو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد ، فليس " الخلق" - عندهم أيضاً - ما كان بعد أن لم يكن ، وإنما ما كان بعد أن كان ، أى انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية"(١) ، ولننطلق الآن إلى مطالب هذا المبحث .

المطلب الأول
رأى المعتزلة فى شيئية المعدوم

يرى المعتزلة - إذن - وحسب تلك القسمة الواردة عنهم - أن المعدوم " شيء " و" ثابت" و " متحقق" وقد خلق الله العالم من (العدم" ، واعتبروا هذا العدم هو مادة الوجود ، وبناء على ذلك فإن هناك فرقاً بين الوجود والثبوت ، يقول الشهرستانى فى نهاية الإقدام " يذهب المعتزلة إلى أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد ، فالثبوت عندهم أعم من الوجود" (٢) ونستطيع أن نقرر أن بينهما "عموم وخصوص مطلق" ، فكل موجود ثابت ، وليس كل ثابت موجودا، ومن هنا يدخل فى دائرة (الثبوت) كل من الوجود العينى والوجود الذهنى .

ومعنى ذلك أن (الشئ) عند المعتزلة ليس مرادفا لـ (الموجود)، بل هو أعم منه ، فهو يشمل ويعم الوجود العينى والوجود الذهنى معاً، أى أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو فى الحال "معدوم"(٣) .

---

(١) محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، د/ يحيى هويدى / ص ٩٩ - ١٠٢ ، مكتبة النهضة ، سنة ١٩٦٦.
(٢) نهاية الإقدام ، الشهرستانى ، ص ١٥٢ ، تصحيح الفردجيوم- بدون تاريخ .
(٣) المقالات الإسلامية ، ج٢ ، ص ١٨٠ - ١٨٢ ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط (٢) ، سنة ١٩٦٩

وقد ذكر الشهرستانى أن الشحام من المعتزلة - أستاذ أبى على الجبائى - هو أول من أحدث القول بأن المعدوم شىء وذات وعين ، وأثبت له خصائص المتعلقات فى الوجود ، مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولونا ، وكونه سوادا وبياضا ، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة(١) ، ولكن المعتزلة لم يتفقوا جميعاً على هذا الرأى ، ولم يلتف جمهورهم حوله ، فكانت كلماتهم فيه - كما كانت عباراتهم - متفاوتة ومتباينة.

وإذا تصفحنا كتب علم الكلام ، فسوف نعثر وبكل سهولة على هذا التفاوت وذاك التباين فى هذه المسألة .

فهؤلاء هم معتزلة البصرة يتابعون الشحام فى رأيه ، ويقررون أن المعدوم شىء وذات وعين، ويصفونه بخصائص أوصاف الأنفس، ويزعمون أنه جوهر فى عدمه لنفسه ، وأن العرض ، لون ، أو طعم ، أو رائحة، أو كون ، فأثبتوا خصائص الأجناس عدماً، كما أثبتوها وجوداً، ولكنهم تناقضوا فى بعض الأوصاف ، مثل التحيز والحركة ، وامتنعوا من قيام الأعراض بالجواهر ، وقبول الجواهر لها فى العدم ، ولم يجترىء أحد منهم على التزام ذلك إلا الشحام .

كما نجد رأى الصالحى واختياره يكاد يكون بالغا به تخوم مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة ، فقد قال بأنه لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكورا، ولا يصح كونه شيئا، ولا ذاتا، ولا جوهرا، ولا عرضا، فهو موافق لمذهب أهل السنة فى المنع فى تسمية المعدوم شيئاً على سبيل الحقيقة، وإن كان يسمى (شىء) إطلاقاً ولغة ، وهو مذهب أبو الحسين البصرى.

وقد اضطرب النقل عن الكعبى ومتبعيه من معتزلة بغداد ، فقد ذكر إمام الحرمين فى الشامل أنه موافق للأشاعرة فى أن المعدوم ليس بشىء ، وإنما هو نفى محض ، بينما ذكر البغدادى فى الفرق أنه زعم أن المعدوم شىء ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض ، كما ذكر الشهرستانى فى الملل أنه تلميذ الخياط وأنه وأستاذه على مذهب واحد.

وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر

(١) نهاية الإقدام ، ص ١٥١ .

كان فى حال عدمه جوهرا، وكان العرض فى حال عدمه عرضا وكان السواد سوادا ، والبياض بياضا ، فى حال عدمهما .

وقال الجاحظ : الشىء هو المعدوم ، وقال الناشىء أبو العباس: الشىء يطلق على القديم حقيقة وعلى الحادث مجازا ، وقالت الجهمية أتباع جهم بن صفوان : إن الشىء هو الحادث ، والله مشيىء الأشياء، ولا يتصف بكونه شيئاً ، وذهب هشام بن الحكم إلى أن الشىء هو الجسم.

ثم يعقب البغدادى على هذا كله بقوله (وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسما من قبيل أن الجسم عندهم مركب ، وفيه تأليف وعرض وعمق ، ولا يجوز أن يوصف معدوم بما يوجب قيام معنى).

وقد غالى الخياط - وهو رأس من رؤوس المعتزلة - فى هذا الباب، وفارق جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة ، فزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسما ، لأنه يجوز أن يكون فى حال حدوثه جسما ، وتحاشى تجويز كونه متحركا حال عدمه ، لأن الجسم فى حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا عنده ، وقال: كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى عدمه، وقد لقب هؤلاء بالمعدومية، لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات .

وقد عرض الشهرستانى مذهب الخياط هذا فذكر أنه غالى فى إثبات المعدوم شيئا ، وقال : الشىء ما يعلم ويخبر عنه ، والجوهر جوهر فى العدم ، والعرض عرض فى العدم ، وكذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال : السواد سواد فى العدم ، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التى تلزم الوجود والحدوث ، وأطلق على المعدوم لفظ (الثبوت) (١) .

(١) انظر فى كل هذه الآراء :
١- الفرق بين الفرق ص ١٠٧ - ١٠٨ .
٢- الشامل فى أصول الدين ١٢٤-١٢٦ ، (٥) المواقف ج٢ ٢١٢-٢١٣.
٣- نهاية الإقدام ، ص ١٥١.
٤- الملل والنحل جـ ١ ٧٧-٧٨.

ويقول ابن حزم " وقال سائر المعتزلة : المعدوم شيء " إلا هشام بن عمرو الفوطى - أحد شيوخ المعتزلة - فقد قال بما يقوله أهل السنة ، وقال الخياط - أحد شيوخ المعتزلة : إن المعدوم جسم فى حال عدمه ، إلا أنه ليس متحركا ولا ساكنا ، ولا مخلوقا ولا محدثا فى حال عدمه"(١).

ويشير الرازى فى المحصل إلى أن المعتزلة قد قرروا "أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات ، وأعيان وحقائق ، وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذواتا ، بل فى جعل تلك الذوات موجودة ، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه" (٢) .

ويبين الزمخشرى فى تفسيره للفظ " الشيء" ومفهومه هذا قائلا " الشيء هو ما صح أن يعلم ويخبر عنه ، قال سيبويه: ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه ، وهو أعم العام، ويجرى على الجسم والعرض والقديم والمعدوم"(٣) .

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن الشيء يعلم سواء كان موجودا أو معدوما فيقول (العدم لا يمنع من صحة العلم بالمعدوم)(٤) و (حال المعدوم فى كونه معلوما لا يختلف بالوجود والعدم "(٥)

هذا عن رأى المعتزلة فى شيئية المعدوم ، فما هى فلسفتهم التى ينطلقون منها ، ويبنون عليها رأيهم هذا؟ إنهم ينطلقون فى هذا من خلال مذهبهم فى العلاقة بين الوجود والماهية ، حيث يرون زيادة الوجود على الماهية فهما متغايران وليسا متحدين .

يقول شارح المواقف " قال غير أبى الحسين وأبى الهذيل العلاف والكعبى ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة : إن المعدوم الممكن شيء، أى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود ، فإن الماهية عندهم

---

(١) الفصل ج ٤ ، ١٥٥ .
(٢) محصل أفكار المتقدمين ... ص ٥٩ .
(٣) الكشاف - ط ١ ، ص ٢٢٥ ، ط دار الفكر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٥٧ .
(٤،٥) المحيط بالتكليف - القاضى عبد الجبار ج ١ ١١٧، ١٢٥ ، مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ.

غير الوجود معروضة له ، وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة فى الخارج (١) .

ويوضح الدكتور أحمد الطيب أن المعتزلة قد بنوا فلسفتهم فى هذه المسألة على مفهومهم للشيئية والحكم بها على المعدوم وعلى مغايرة الوجود للماهية فيقول " وفريق يرى أن المعدوم الممكن شيء، أى له ثبوت وتقرر فى الخارج ، وهذا الثبوت ليس هو الوجود ، بل هو أمر قبل الوجود ، ويصطلح هذا الفريق على أن يسمى المعدوم - وهو فى مرحلة الثبوت هذه (شيئا)، والمعتزلة يمثلون هذا الفريق ، ومذهبهم فى ذلك: أن الوجود زائد على الماهية، وهذا يعنى أنهما متغايران، وأنهما ينفصلان، فتنفصل الماهية عن الوجود ، وتتقرر أو تتحقق ، أو تثبت خارجا ، وهى بهذا الاعتبار لا تسمى موجودا، لأنها منفصلة عن الوجود ، أو فاقدة له ، وإنما تسمى شيئا، رغم أنها معدومة ، أى لم توجد بعد ، وبذلك يرى المعتزلة ، بل يقررون أن المعدوم الممكن شيء" (٢) .

وفى رأيى أن هذا التحليل ما هو إلا تخفيفا لوطأة زلة المعتزلة فى هذه المسألة ، وإلا فكيف نفهم تقريرهم - وكما سبق - أنصاف المعدوم بكل أوصاف الموجود حاشا الوجود العينى المدرك بالحواس.

وأيا ما كان الأمر ، فإنه مما لا شك فيه أن المعتزلة قد تاثروا فى هذا بالفلسفة اليونانية فى تحليلها للوجود عبر تاريخها الطويل ، وسوف أبين فيما يأتى البصمات الفلسفية اليونانية على فكرة المعتزلة هذه .

المطلب الثانى
الجذور الفلسفية لرأى المعتزلة فى شيئية المعدوم

يرى الشهرستانى أن المعتزلة قد كونوا رأيهم هذا من فكرة " الهيولى " التى قال بها أرسطو فى تفسيره للوجود ، ويذكر الشهرستانى أن أرسطو كان يقول - كما حكى عنه ابن سينا " كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة ، وإمكان الوجود ليس هو عدما محضا ، بل هو أمر ما له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك إلا فى مادة ، فكل حادث فإنه يسبقه مادة ، ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا فى

---

(١) شرح المواقف، ج ٢ ، ص ١٩٠ .
(٢) مباحث الوجود والماهية ١١٧ - ١١٨ .

زمان ، لأن قبل ومع لا يتحقق إلا فى زمان ، والمعدوم قبل هو المعدوم مع ، وليس الإمكان قبل هو الذى يقارن الوجود ، فهو إذن متقدم تقدماً زمانيا والعالم لو كان حادثا عن عدم لتقدمه إمكان الوجود فى مادة تقدما زمانيا، فهو إما أن يتسلسل وهو باطل ، وإما أن يقف على حد لا يسبقه إمكان ، فلا يسبقه عدم فيكون واجبا بغيره ، وهو ما ذهبنا إليه .

ثم يقول الشهرستانى " وهذه الشبهة هى التى أوقعت المعتزلة فى اعتقاد كون المعدوم شيئا، وعن هذا قصروا الشيئية فى الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته" (١) .

ويقول فى موضع آخر مبينا تأثرهم بالفلاسفة " وذلك أنهم - أى المعتزلة - سمعوا كلاماً من الفلاسفة ، وقرؤا شيئاً من كتبهم ، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته ، مزجوه بعلم الكلام غير نضيج ، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم (٢)، ويقول فى موضع آخر " إن مذهب المعتزلة فى "المعدوم شىء" هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة فى أن الهيولى موجودة قبل وجود الصورة"(٣) .

هذا ، وبالاضافة إلى تأثر المعتزلة بأرسطو فى قوله بالهيولى ، فقد تأثروا بأفلاطون فى (مثله) وتصويره للمادة الأولى والتى هى فى حالة (عدم تحديد) تبعاً لنظريته ، ولكنها ذات ، ولها حقيقة واستقلالية ووجود قبل أن تخلق وتحس .

يقول الدكتور محمود قاسم " وهذا هو ما وقع فيه بعض المتكلمين - وهم المعتزلة - عندما قالوا : إن العدم ذات، وأنه يحتوى على الجواهر والأعراض قبل حدوثها ، وكأنهم يغفلون عما يؤدى إليه هذا الرأى من القول بوجود مادة قديمة مع الخالق ، وحقيقة لم يستطع هؤلاء المتكلمون أن يتغلبوا على تلك الصعوبة التى وقع فيها فلاسفة الإغريق من قبل، من أمثال أرسطو وأفلاطون ، وكأنهم تدرجوا بطريقة خفية إلى التسليم بقدم المادة الأولى التى يخلق منها"(٤) .

---

(١) نهاية الإقدام ص ٣٣ - ٣٤.
(٢) نفسه ص ١٥٩ .
(٣) نفسه ص ١٦٩ .
(٤) ابن رشد وفلسفته الدينية د/ محمود قاسم ص ٨٩ - ٩٥ .

ويتابع د/ قاسم مبينا تأثر المعتزلة بكل من افلاطون وأرسطو فيقول " فما أشد الشبه وأقوى الصلة بين تصريح المعتزلة بأن الشىء المعدوم الذى يجوز أن يوجد يعد ذاتا أو حقيقة تنتقل من العدم إلى الوجود بفعل الخالق وبين رأى أفلاطون بأن المادة الأولى تنتقل بفعل الخالق من حالة (عدم التحديد) إلى حالة الاتساق والنظام ، ورأى أرسطو فى أن المادة الأولى قديمة كالإله نفسه ، وأن العالم يتحرك منذ الأزل حركة لا نهاية لها ، حركة دائرية ، أساسها عشق العالم للإله"(١).

ويؤكد د/ يحيى هويدى تلك الحقيقة . وهى تأثر المعتزلة بتصور كل من أفلاطون وأرسطو لنشأة العالم، فيذهب إلى أن السبب وراء قولهم بشيئية المعدوم ، هو إعجابهم بالصورة التى قدمها لهم أفلاطون وأرسطو عن وجود مادة أو هيولى قديمة لم تزل مع مثال الخير عند أفلاطون ، أو مع المحرك الأول عند أرسطو ، ومع اختلافهما فى تصورهما تجاه هذه المادة فهى غامضة وفى حالة عدم تحديد وفوضى أولا تعين مطلق عند أفلاطون ، وفى حال حركة دائمة عند أرسطو ، إلا أنهما قد اتفقا على قدمها وأنها لم تزل مع الإله(٢)

ويرى هذا الرأى أيضاً د/ ألبير نصرى نادر فى كتابه (فلسفة المعتزلة) ، فهو يرى مستندا إلى ما ذكره الشهرستانى - اقتباس المعتزلة فكرة شيئية المعدوم من فلسفة اليونان ، ويستشهد بما ذكره الشهرستانى عن الفلاسفة - وسبق أن ذكرته - من أن إمكان الوجود لا يتصور إلا فى مادة ، والمادة لا تتصور إلا فى زمان ، ولما كان الإمكان متقدما على الوجود فلابد أن يكون التقدم تقدما زمانيا، وإلا لفارق الإمكان الوجود ، فلو كان العالم حادثاً لسبقه الإمكان فى مادة سبقا زمانيا، فإما أن تتسلسل إمكانات الوجود فى مادة ، وإما أن يقف التسلسل عند حد لا يسبقه إمكان فلا يسبقه عدم فيكون واجبا بغيره ، ويقرر الشهرستانى أن هذه هى الشبهة التى جعلت المعتزلة يعتقدون كون المعدوم شيئا ، وقصروا هذه الشيئية على الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته .

ثم يقول د/ نادر بعد شرحه هذا : فإذا أضيف إلى هذا ما اقتبسه المعتزلة من أرسطو فى كتاب السماع الطبيعى من أن (الهيولى أى المادة

---

(١) نفسه ١٥٦ - ١٥٨ .
(٢) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د/ يحيى هويدى ، ص ١٤٧-١٥٧.

الأولى أزلية أبدية لوضح لنا تماماً اقتباس الفكرة المعتزلية من فلسفة أرسطو اليونانية.

ويقرر د/ نادر أيضاً أن هذه الفكرة عند المعتزلة كانت بمثابة الصدى لفلسفة أفلاطون الذى ترجمت مؤلفاته - وخاصة الجمهورية والمحاورات - وقد تأثر المعتزلة بها - كما يقول - حين قالوا : إن المعرفة الحقيقية هى معرفة الكليات ، ولابد لها من موضوع ، ولن يكون سوى المعدوم الذى قال به المعتزلة ووضعوه خارج الزمان.

والخلاصة أن فكرة شيئية المعدوم عند المعتزلة مقتبسة من فلسفة أفلاطون وأرسطو ، فأخذوا عن أفلاطون فكرة المثل دون القول بوجودها الحقيقى فى الخارج، وأخذوا عن أرسطو فكرة الهيولى([1]) .

وانطلاقا من محاولة التأصيل الفلسفى لفكرة "شيئية المعدوم" عند المعتزلة ، نجد د/ نادر يصف مذهبهم فيها بأنه يمثل " الوجودية المسوفة: (على أساس أن الوجودية تجعل من الوجود منطلقها ونقطة ارتكازها وأساسا يبنى عليه الفلاسفة الوجوديون صرحهم الفلسفى بدءا من سقراط وأفلاطون وأرسطو - والذين أدرجهم ضمن الفلاسفة الوجوديين - وحتى الوجوديين المعاصرين يرى د/ نادر هذا الرأى ، حيث إن المعتزلة - وكما يحلل - تزعم أن لكل فكرة مقابلا أى أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم ، وبما أنه عندنا فكرة (العدم) فيكون العدم شيئاً ، وفى رأيهم أن بعض الأجناس والأنواع مثل " الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة فى العدم ، لأن العلم قد تعلق بها ، ويربط د/ نادر بين الوجودية عند المعتزلة - على حد زعمه - وعند افلاطون ، وعند فريديجيردى تور ، أحد تلاميذ الكوين فى عهد شرلمان([2]) .

ولا شك أن هناك خلافا كبيراً بين الوجوديين (أصحاب الفلسفة الوجودية) حول اعتبار هؤلاء الفلاسفة اليونان من الوجوديين أم لا .

وإنى لأرى أن من المؤكد أنه لا توجد ثمة أية علاقة بين فكر المعتزلة فى هذه المسألة وبين الوجودية ، فالوجودية تبنى فكرتها الأساسية على عقيدة أن الوجود سابق على الماهية ، أون أن الذاتية تبدأ

([1،2]) د/ البير نصرى نادر / فلسفة المعتزلة ط١ ، ص ١٤٢ ومابعدها ، وراجع : قضية الوجود والعدم فى الفكر الكلامى الإسلامى ، د/ محمد عبد المهيمن / رسالة دكتوراه - ص ٢٦٩ - ٢٧٠ - أصول الدين القاهرة .

أولا ([1]) ، إنها فلسفة قائمة على الإلحاد ، ولا تؤمن إلا بالوجود الإنسانى وتتخذه منطلقاً لكل فكرة ، وأدى فكرهم إلى شيوع الإباحية والفوضى والتحلل الأخلاقى، ولا تعترف بتراث أو دين .([2]).

ولعل ما قرره د/ نادر من أن فكرة (شيئية المعدوم) عند المعتزلة لها جذر فلسفى وجودى ، يرجع إلى مغالاة بعضهم فى شيئية المعدوم ، لأن فكرة المعدوم عند المعتزلة ليس لها أى مقابل مادى فى الوجود سوى ما يعبرون به من قولهم (متقرر ومتحقق وثابت) ، ثم يتحاشون إثبات الوجود المادى الحسى بقولهم (منفكا عن الوجود) ، فهذه العبارة تدحض عن المعتزلة الاتهام بالوجودية فضلا عن كونها مسرفة([3]).

وإذا كان هذا هو رأى المعتزلة فى " شيئية المعدوم" وجذوره التى يرجع إليها ، فإنى الآن متجه إلى بيان رأى خصومهم وهم الأشاعرة.

المطلب الثالث
رأى الأشاعرة فى شيئية المعدوم

قرر الأشاعرة تقريرا قاطعاً أن المعدوم ليس بشىء ، لأن وجود الشىء عندهم هو نفس حقيقته. يقول الشهرستانى "والأشعرية لا يفرقون بين الوجود ، والثبوت ، والشيئية ، والذات ، والعين)([4]) .

ويبين الأشعرى فى المقالات أن الأشاعرة لا يثبتون "الحمل" إلا لما هو موجود وجوداً عينيا فى الخارج ([5])، ومعنى ذلك أن (المعدوم) عندهم هو (اللاموجود) أو (اللاثابت) ، وأن الشىء مرادف للوجود أو الثبوت .

ويرى صاحب المقاصد أن التفرقة بين المعدوم والشىء، وكون المعدوم عند الأشاعرة ، نفياً خالصاً لا ثبوت له بأى وجه من الوجوه ، يرى أن ذلك ضرورة عقلية ، والمخالف لذلك مكابر ([6]) .

([1]) معنى الوجودية د/ عبد المنعم الحفنى، ص ٢٦ .
([2]) الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة / الرياض ، ص ٥٤٤ .
([3]) قضية الوجود والعدم ، ص ٢٨٧ .
([4]) نهاية الاقدام ، ص ١٥٢ .
([5]) مقالات الإسلاميين - تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ثانية ، ١٩٦٩ .
([6]) المقاصد ، ج ١ ، ص ٦٠ .

ويؤكد إمام الحرمين هذه الرؤية الأشعرية للمعدوم فيقول (كل شيء موجود ، وكل موجود شيء ، ومالا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا ، فاطرد الحال فى طرده وعكسه.()[١] .

وعلى هذا فقد ساوى الأشاعرة بين قول (شيء) وبين (الإثبات)، وبين قول (ليس بشيء) وبين (النفى)[٢] ، ويقرر الباقلانى أن الشيء هو (ما له ثبوت وكينونة) ، وذلك من خلال تقسيمه للمعلوم ، فيقول (جميع المعلومات على ضربين : معدوم ، وموجود ، فالموجود هو الشيء الثابت الكائن ، لأن معنى الشيء عندنا هو الموجود"[٣] .

كما يقرر صاحب المواقف أن لفظ (الشيء) لا يطلق بالحقيقة إلا على ما هو موجود بالفعل وجودا عينيا، فيقول (الشيء عندنا هو الموجود، ويقول شارحه : أى لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط ، وكل شيء عندهم موجود ، وكل موجود شيء"[٤] .

ويشرح الشيخ البيجورى النسبة بين (الشيء) و (الموجود) ويبين أنهما لفظان كليان متساويان ، فيقول وعندنا - معاشر أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم : الشيء هو الموجود ، فإن الأمر بأعتبار تحققه فى نفسه يقال له : شيء ، وباعتبار تحققه فى الخارج يقال له : موجود ، فهما متساويان ما صدقا ، فكل ما صدق عليه الشيء صدق عليه الوجود وبالعكس ، فكل شيء موجود ، وكل موجود شيء ، والمعدوم ليس بشيء سواء كان ممكنا أو ممتنعا ، لأن الأمور قبل وجودها لاثبوت لها فى نفس الأمر. (٥) .

هذا بالنسبة لموقف الأشاعرة من (شيئية المعدوم) فقد قرروا أن العدم نفى محض والمعدوم هو المنفى نفيا محضا ، فليس أهلا للحكم عليه، ولا يمتاز بأى وصف أو سمة من صفات أو سمات الوجود ، إن من الأحرى أن يوصف بأنه (اللا ثابت) و (اللا موجود).

---

(١) الشامل فى أصول الدين / إمام الحرمين ، ص ١٢٤ .
(٢) الإنصاف / الباقلانى ، ص ٢٦ .
(٣) التمهيد فى الرد على المعطلة والخوارج والمعتزلة / الباقلانى ، ص ٤٠ ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٤٧ .
(٤) شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٢١٢ - دار الكتب العلمية / بيروت / طاولى سنة ١٩٩٨.
(٥) شرح البيجورى على الجوهرة ، ابراهيم البيجورى ، طبعة خاصة بالمعاهد الأزهرية، ص ٢٣٥، سنة ١٩٧٩ .

وقد كان رأى الأشاعرة هذا متسقاً تماماً مع فلسفتهم فى العلاقة بين الوجود والماهية ، فقد قال الأشاعرة " المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع ، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها ، أى رفع الوجود رفع الحقيقة ، فلو تقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود، لكانت موجودة معدومة معاً" (١) .

ويقول د/ أحمد الطيب " وفريق آخر - يمثله الأشاعرة ومن استنكر شيئية المعدوم من المعتزلة - يرفض رفضاً مطلقاً أن يكون المعدوم الممكن شيئا ، لأن فلسفة هذا الفريق فى العلاقة بين الوجود والماهية ، لا تسمح ببناء تصور يلتقى مع شيئية المعدوم من قريب أو بعيد ، فعند الأشاعرة أن الوجود نفس الماهية ، ومن البديهى أننى كلما نفيت الوجود نفيت الماهية معه ، أو كلما تصورت رفع الوجود تصورت رفع الماهية معه ، فيستحيل أن يكون للماهية حالتئذ ثبوت أو تقرر ، أو أدنى علاقة بالواقع الخارجى ، ولذلك يقرر الأشاعرة أن المعدوم الممكن ليس شيئاً على الإطلاق"(٢) .

وبعد بيان رأى كل من المعتزلة والأشاعرة فى (شيئية المعدوم) أسوق الآن الأدلة التى استند إليها كل فريق فى إثبات رأيه وتأييده ، وسوف أتبع أدلة المعتزلة بردود الأشاعرة وأجوبتهم عليها على اعتبار أنهم هم الذين تصدوا لهذه الفكرة وجابهوها وفندوها بقصد إثبات بطلانها نظراً لما تنطوى عليه من مخاطر وشبهات تتعلق بقضية حدوث العالم، وبعض الصفات الإلهية كالعلم والقدرة.

المطلب الرابع
أدلة المعتزلة على قولهم بشيئية المعدوم وردود الأشاعرة عليها

لقد استدل المعتزلة على رأيهم القائل بأن المعدوم (شيء) و (ثابت) بأدلة عقلية، وأخرى نقلية ، وثالثة لغوية ، وإليك هذه الأدلة بشيء من التفصيل .

---

(١) شرح المواقف ج٣ ، ص ١٩٠ .
(٢) مباحث الوجود والماهية ، ص ١١٨-١١٩.

أولا : الأدلة العقلية :

الدليل الأول:

يقول الإمام البيضاوى فى طوالع الأنوار " احتجت المعتزلة - على ثبوت شيئية المعدوم - بأن المعدوم متميز ، لكونه معلوما ، ومقدورا، ومرادا بعضه دون بعض ، وكل متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت".(١)

فأوجه تميز المعدوم - فى نظر المعتزلة - هى : العلم به ، والقدرة (على بعضه دون بعض) ، وإرادة بعضه دون بعض، وقد شرح الإمام الرازى فى (المحصل) هذا الدليل شرحا وافيا ، وملخصه كالآتى:

- أما العلم به ، فكالعلم بطلوع الشمس ، غدا ، الآن ، وهى معدومة، وأما أن المعلوم متميز ، فلأن الشخص يستطيع أن يميز بين الحركة التى يقدر عليها والتى لا يقدر عليها ، ويميز بين طلوع الشمس غدا من مغربها ومن مشرقها ، ولا معنى للتميز إلا ما تقدم .
- وأما أن المعدوم مقدور على بعضه دون بعض ، فكالقدرة على الحركة يمنة ويسرة، وعدم القدرة على خلق السماء والأرض (هذا بالنسبة للإنسان) ، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء فى الوجود .
- وأما أن المعدوم مراد بعضه دون بعض ، فلأن الواحد منا قد يريد شيئا ، ويكره شيئا آخر ، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين.

ثم يقول الإمام الرازى موضحا وجهة نظر المعتزلة " فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات الممكنة متميزة ، وثابتة ، لأنا لا نعنى بالثابت إلا كون هذه الماهيات (يعنى ماهيات المعدومات) فى أنفسها متعينة ومتحققة ، ومعلوم بالضرورة أن امتياز الماهيات عن بعضها لا يحصل إلا بعد تحققها ، فعلمنا بذلك أن هذه الماهيات متحققة حال العدم(٢).

(١) طوالع الأنوار / البيضاوى / تحقيق د/ محمد ربيع جوهرى، ص ١٥٦، ط أولى سنة ١٩٩٨، دار الاعتصام .

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، الرازى ، ص ٥٦ ، ٥٧ بتصر ، مكتبة الكليات الأزهرية.

وقد قال فى طوالع الأنوار مفندا هذا الدليل " وأجيب بأنه منقوض بالممتنعات ، والخياليات ، والمركبات ، ونفس الوجود"(١) فإنه لا شك أن التمايز يقع ويتصور فى هذه الأمور، ومع ذلك فلم يقولوا بشيئيتها ولا بثبوتها .

وقد فصل الإمام الرازى الجواب عن هذا الدليل بقوله " لا نسلم أن كل معدوم ثابت ، والذى احتجوا به فمعارض بالممتنعات كشريك البارى ، واجتماع النقيضين ، وكون الجزء أعظم من الكل ، فهى أمور متمايزة ، ومع ذلك فهى نفى محض باتفاق العلماء ، ومعارض أيضا بالخياليات كبحر من زئبق وجبل من ياقوت ، فهى متمايزة بعضها عن بعض مع أنها غير ثابتة فى العدم ، وكذلك معارض بتصور وجودات الماهيات قبل دخولها فى حيز الوجود ، فإننا نحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض ، فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها فى العدم، لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها فى العدم وذلك باطل بالاتفاق ، لأنه جمع بين النقيضين ، ومعارض أخيرا بأننا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها فى الوجود وهى ممتنعة التقرير فى العدم، لأن التاليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص ، وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالإتفاق .... فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهنى لا يستدعى تحقق الماهيات خارج الذهن "(٢) .

وقد ذكر صاحب المقاصد فى الجواب عن هذا الدليل أن هناك فرقا بين اقتضاء التميز - بالنسبة للمعدوم - الثبوت فى الخارج ، وبين اقتضائه له فى الذهن ، أما الأول فممنوع ، لأنه لا يلزم الثبوت إلا إذا كان التميز بحسب الخارج ، وأما الثانى فلا يفيد الخصم شيئا.(٣) .

وبالجملة : فالتميز الذى ادعى المعتزلة أنه ثابت للمعدوم الممكن إن أريد به القدر الثابت فى المعدوم المنفى، وهو التميز الذهنى ، فهذا لا يقتضى الثبوت ، وإلا لكان النفى ثابتا أيضا، وهذا تناقض واضح، وإن أريد به تميز آخر فلا نسلمه، وعليكم أيها المثبتون للمعدوم تصوير هذا التميز أولا، وتقريره، أى بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم ثانيا : بيان كون هذا التميز مقتضيا للثبوت حال العدم(٤).

(١) طوالع الأنوار ، ص ١٥٦ .
(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٥٧ .
(٣) شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٦٢ .
(٤) شرح المواقف ، ج١ ، ص ٢٠٨-٢٠٩.

الدليل الثانـــى :

ذكر هذا الدليل فى شرح المواقف ، وهو أن المعـــدوم متصـف بالإمكان ، لأن الكلام فى المعدوم الممكن ، والإمكـــان صفـة ثبوتيـة ، فالمتصف به ثابت ، لأن انصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال(١).

وأجيب عن هذا بأن وصف المعدوم بالإمكان لا يقتضى ثبوتـه ، لأن الإمكان والامتناع من الأمور العقلية (٢)، فيمتنع كون الإمكان ثبوتيـا، بل هو أمر اعتبارى.(٣) .

وقد ذكر الشهرستانى أن فكرة هذا الدليل ، وهى أن الإمكان أمـر ثبوتى منقولة عن أرسطو ، نقلها عنه ابن سينا ، والتى قرر فيها أن كـل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ، هذا الإمكان الذى ليـس هـو عدما محضا ، بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلـك إلا فى مادة ، فكل حادث فإنه يسبقه مادة ..

ويجيب الشهرستانى بمنع كون الإمكان صفة ثبوتية ، بل هو أمـر اعتبارى راجع إلى التقدير الذهنى ، وذلك منقوض بتصورهـم لحـدوث النفس الإنسانية، فهى حادثة لها أول لا عن شىء حتى يمكن أن يقال إنـها مسبوقة بالعدم ، فهى ممكنة الوجود فى ذاتها ، وإمكانها لا يستدعى مـادة تسبقها ، وإلا لكان وجودها وجودا ماديا ، فعلم أن الإمكان من حيث هـو إمكان ليس يستدعى مادة ، وسبقه على الموجود الحادث ليس الا سبقا فـى الذهن ، سميتموه سبقا ذاتيا ، مع أن السبق والإمكان أمـور ترجـع إلـى تقدير فى الذهن ، وليس إلى الوجود والتحقق فى الخارج(٤) .

ويلخص التفتازانى الجواب فيقول (لا نسلم كون الإمكان ثبوتيـا ، بمعنى كونه ثابتا فى الخارج، بل هـو اعتبـار عقلـى ، يكفـى ثبـوت الموصوف به فى العقل)(٥) .

ويعتبر هذا الدليلان أقوى ما استدل به المعتزلة على قولهم بشـيئة المعدوم وثبوته .

---

(١) شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٢٠٩ .
(٢) طوالع الأنوار ، ص ١٥٦ .
(٣) شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٢٠٩ .
(٤) نهاية الإقدام ، الشهرستانى ، ص ٣٣-٣٤.
(٥) شرح المقاصد ، ج١ ، ص ٦٢ .

الدليل الثالث :

قالوا فى هذا الدليل : المعدوم الممكن فى الأزل ليس "الله" ، فـهو غيره ، والغيران شيئان ، إذ لا يتصور التغاير إلا بين شيئين .

والجواب عن هذا : أنه راجع إما إلى الدليل الأول ، حيث إن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر ، وإما إلى الدليل الثانى حيث إن كلا منهما متصف بالغيرية ، والتى هى صفة ثبوتيـة ، ويجـاب عـن الأول بالنقض وعن الثانى بالمنع ، كما فى الدليلين السابقين.(١)

الدليل الرابع : وهو الاستدلال بتعلق الصفات الإلهيـة كـالعلم والقـدرة والإرادة بالمعدوم على شيئيته.

قال الإمام البزدوى فى أصول الدين " قالت المعتزلـة : أجمعـت الأمة على أن المعدوم يذكر ويوصف ويسـمى ، فـإن الله تعـالى يعلـم المعدومات ، وتتعلق بها قدرة البارى عز وجل ، فهذه دلائل كونها أشـياء، لأن ما ليس بشىء لا يتصور تعلق العلم به ، ولا تعلق الذكر والوصـف والتسمية."(٢).

ويقول القاضى عبد الجبار فى هذا الدليل " حال المعدوم فى كونـه معلوما لا يختلف بالوجود والعدم ، فلا شىء يتجدد يمكن أن يجعل شرطا، ودليل ما ذكرناه من صحة العلم بالمعدوم هو أن ما دل على كونه عالمـا يدل على أن المعدوم معلوم ، لأن دليل ذلك هو صحة الفعل المحكم منـه ، فلابد من تقدم كونه عالما لهذا الفعل ، وهو معدوم ، وليصح منه القصـد إلى إيقاعه مرتبا، وهو يوجب أن يكون المعدوم يصح أن يكون معلومـا، مع أنه معدوم ، فيجب أن يكون الله تعالى عالما به ، وأن لا يقـف كونـه عالما على وجوده ، وعلى هذا صح من العلماء الخلاف فى : مـا الـذى تصح إعادته ؟ وما الذى لا تصح ؟ ولا يستقيم هذا الخلاف إلا فى معلـوم ، فيجب كون المعدوم معلوما بهذه الطريقة ، ويشهد لذلك ما نعلمـه فـى كثير من المعلومات من أنفسنا، فصح ما قلنا) (٣)

وهكذا يستدل القاضى عبد الجبار على شـيئية المعـدوم بـأمور ثلاثة:

١- تعلق علم الله تعالى به .

---

(١) شرح المواقف ج١، ص ٢٠٩- ٢١٠.
(٢) أصول الدين البزدوى ٢١٤-٢١٥ ، ط عيسى الحلبى ، سنة ١٩٦٣.
(٣) المحيط بالتكليف ، القاضى عبد الجبار ، ج١ ، ص ١٢٥، مكتبة القاهرة.

٢- خلاف العلماء حول إعادة المعدوم وما يعاد وما لا يعاد.
٣- ما نعلمه من أنفسنا من أمور لم تقع بعد ثم تقع.

ويستدل على شيئية المعدوم - فى موضع آخر - بعدم تناهى مقدورات الله تعالى ومعلوماته ، وإلا للحقه النقص، فيقول "إنه تعالى إذا كانت مقدوراته غير متناهية ، وكانت المقدورات لا تكون كذلك إلا وهى معدومة ، والعدم لا يمنع من صحة العلم بالمعدوم ، فيجب أن تكون معلوماته بلا نهاية ، إذا صح أنه عالم لنفسه ، وتبين من هذا أنه لا طريق لإثبات المعدوم إلا ما تعلق بحال القادر ، وذلك هو ما دل على عدم التناهى فيه ، فثبت ما قلنا..)[1] أى من شيئية المعدوم .

وقد فند شارح المواقف هذه الحجة بأنها راجعة إلى الدليل الأول، لأنه لو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ، ومتعينة متميزة فيه، لم يتصور تعلق الصفات الإلهية بها ، أو بالأحرى لم يتصور من الفاعل القصد إلى إيجادها ، والجواب هنا كالجواب هناك ، فإن التميز فى علم الفاعل كاف فى القصد إلى إيجاد المقصود.[2]

وقد توسع ابن حزم فى الرد على المعتزلة فى استدلالهم على شيئية المعدوم بتعلق علم الله تعالى به فقال ما خلاصته " قد صح أن المعدوم لا يعلم - لاسيما ممن أقر بأن المعدوم لا شىء - فإن ألزمونا على هذا أو سألونا : هل يعلم الله تعالى الأشياء قبل وقوعها أم لا ؟ قلنا لهم : لم يزل الله تعالى يعلم أن ما يخلقه ابدا إلى ما لانهاية له ، فإنه سيخلقه ويرتبه على الصفات التى يخلقها فيه إذا خلقه ، وأنه سيكون شيئا إذا كونه - ولم يزل الله عز وجل يعلم أن ما لم يخلق بعد ، فليس هو شيئا حتى يخلقه ، ولم يزل الله تعالى يعلم أنه لا شىء معه ، وأنه ستكون الاشياء أشياء إذا خلقها، لأنه تعالى إنما يعلم الأشياء على ماهى عليه لا على خلاف ما هى عليه ، لأن من علمها على خلاف ما هى عليه فلم يعلمها بل جهلها ، وليس هذا علما بل هو ظن كاذب وجهل ، برهان ذلك قول الله عز وجل " ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم" و (لو) فى لغة العرب : حرف يدل على امتناع الشىء لامتناع غيره ، فصح أنه تعالى لم يسمعهم لأنه لم يعلم فيهم خيرا، إذا لا خير فيهم ، فصح أن المعدوم لا

(١) المحيط بالتكليف ، ج ١ ، ص ٢١٧.
(٢) شرح المواقف ج ١، ص ٢١٠.

يعلم أصلا، ولو علم لكان موجودا، وإنما يعلم الله تعالى أن لفظة (المعدوم) لا مسمى لها ولا شىء تحتها"[1] .

وقد ناقش الإمام الرازى هذا الدليل ، وفنده ، من حيث الاستدلال بتعلق صفة العلم والقدرة والإرادة على شيئية المعدوم ، فقال (ما الذى تعنى بكون المعدوم معلوما؟ إن عنيت به ذلك الضرب من الامتياز الذى نجده فى تصور الممتنعات والمركبات والإضافيات فذلك مسلم ، ولكنه لا يقتضى تقرر الماهيات فى العدم بالاتفاق ، وإن عنيت به أمرا وراء ذلك فلابد من إفادة تصوره ، ثم إقامة الحجة عليه؛ فإننا من وراء المنع فى المقامين ، وأما قولكم المعدوم مقدور ، والمقدور متميز فضعيف ، لأن المقدور إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون، فإن كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتة ، لأن إثبات الثابت محال، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورا ، وإن لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت ، وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا ، وهذا هو الجواب عن قولهم : المعدوم مراد ، وكل مراد ثابت.[2] .

وهكذا نجد الإمام الرازى قد ألم بالدليل من جميع جوانبه وجزئياته ، وتناول كل جانب وجزئيه بالرد عليها ، فنجده لا يمنع من فهم كون المعدوم معلوما أنه متميز فى الذهن كتميز الممتنعات والمركبات والإضافيات ، ونراه يطالب من يفهم غير هذا الفهم بتصويره وإقامة الحجة عليه ، ثم نجده يحصر المقدور فى أمرين : إما أن يكون مقدورا ثابتا فى العدم وحينئذ لا تعلق للقدرة به لأن إثبات الثابت تحصيل حاصل وهو محال، وإن لم يكن له ثبوت فى العدم فهو اعتراف منهم بأن المقدور غير ثابت ، فكيف يستدل بغير الثابت على الثابت ، وما تقرر فى كون المعدوم مقدورا فهو ثابت ، بتقرر فى قولهم : المعدوم مراد وكل مراد ثابت.

وأنتقل الآن إلى الأدلة النقلية التى استدل بها المعتزلة على شيئية المعدوم .

الأدلة النقلية

استدل المعتزلة بآيات كريمة وفهموا منها أنها تثبت "شيئية المعدوم" قبل خلقه ووقوعه ، ومن ذلك :

(١) الفصل ، ابن حزم ، ج ٥ ، ص ١٥٨.
(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين / الإمام الرازى ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

١ - قوله تعالى " إن الله على كل شيء قدير" البقرة : ٢٠

يقول القاضى عبد الجبار فى وجه الاستدلال بهذه الآية "ألا ترى أن المعدوم هو المعلوم الذى ليست له صفة الوجود ؟ وأن هذا المعدوم له حكم يفارق الموجود؟ وذلك لأن من حكم المعدوم أن يصح تعلقه بالقادر ، ومن حكم الموجود أن يزول تعلق القادر به ، فالموجود من حيث حصل موجودا يجب أن يثبت فيه حظ المنع والتضاد ، ومن حيث كان معدوما لا يثبت له هذا الحظ" (١) .

ويعلق الإمام الرازى على الآية فيقول " الشيء الذى قدر الله عليه، إما أن يكون موجودا أو معدوما ، الأول محال، وإلا لزم كون القادر قادرا على إيجاد الموجود ، وإذا بطل هذا ثبت أن الشيء الذى قدر الله عليه معدوم ، فالمعدوم شيء ، حتى زعم المعتزلة أن قدرة الله تعالى لا تتعلق إلا بالمعدوم ، أما الموجود فلا قدرة عليه"(٢) .

٢- قوله تعالى " ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله" الكهف: ٢٣: ٢٤.

يقول الإمام الرازى " قالت المعتزلة ، هذه الآية تدل على أن المعدوم شيء ، حيث أطلق اسم (الشيء) فى الحال على ما سيفعله الفاعل غدا، لقوله تعالى (ولا تقولن لشيء) ، ومعلوم أن الشيء الذى سيفعله الفاعل غدا فهو معدوم فى الحال، فوجب تسمية المعدوم بأنه شيء ، لأن ما يفعل غدا سماه شيئا مع أنه معدوم.(٣)

٣- قوله تعالى : "إن زلزلة الساعة شيء عظيم " الحج ١ :

يقول لإمام البزدوى "قالت المعتزلة : وصف الله تعالى الزلزلة بأنها شيء مع أن الزلزلة معدومة ، فوجب تسمية المعدوم بأنه شيء"(٤)، وقد أجاب الرازى على ذلك بأن الزلزلة عبارة عن الأجسام المتحركة ، وهى جواهر قامت بها أعراض، وتحقيق ذلك فى المعدوم محال، فالزلزلة يستحيل أن تكون شيئا حال عدمها ، فلابد من التأويل بالاتفاق ، ويكون

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٥٦ ، مكتبة القاهرة .
(٢) مفاتيح الغيب ، الرازى ، ج١١، ص ٢٢٨ ، دار الغد العربى، ط١، سنة ١٩٩٤.
(٣) نفسه ج١٠، ص ٢٨٦.
(٤) أصول الدين ، الإمام البزدوى ، ص ٢١٤.

المعنى أنها إذا وجدت صارت شيئا، وهذا هو الجواب عن الآيتين السابقتين.(١) .

٤-قوله تعالى "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" يس:٨٢

يقول الإمام الرازى فى هذه الآية " قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على أن المعدوم شيء ، لأنه يقول لما أراده (كن فيكون) ، فهو قبل القول له (كن) لا يكون ، وهو فى تلك الحالة شيء ، حيث قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا) .

والجواب كما قرره الإمام الرازى " أن هذا بيان لعدم تخلف الشيء عن تعلق إرادته به ، فقوله (إذا) مفهوم الحين والوقت ، والآية دالة على أن المراد شيء حين تعلق الإرادة به ، ولا دلالة فيها على أنه شيء قبل ما إذا اراده ، وحينئذ لا يرد ما ذكروه لأن الشيء حين تعلق الإرادة به شيء موجود لا يريده في زمان ويكون فى زمان آخر ، بل يكون فى زمان تعلق الإرادة به)(٢) ومعنى ذلك أن الإرادة باعتبارها صفة (تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة" إذا خصصت الشيء فى زمان معين ، فلا يتخلف أبدا إلى زمان غيره ، وهذا معناه : فساد رأى المعتزلة لقوله بثبوت شيئية المعدوم قبل تعلق الإرادة به ، فضلا عن قولهم بهذا بعد تعلقها به .

أقول : إنه لمن العجيب أن يمسك المعتزلة عن التأويل فى مثل تلك الآيات ، وهم أربابه وأساطينه ، وهم - أيضا - الين بنوا صرحهم الفكرى على آليتين : العقل واللغة ، وامتازوا باطلاعهم الواسع على مفردات اللغة وكثرة معانيها ودورانها فى الاستعمال بأساليب مختلفة ، بل إن القاضى عبد الجبار - ليقرر بأن سر بلاغة القرآن وفصاحته كامنة فى أساليب التجوز والاستعارة ، وليس فى إخباره بالحقائق المجردة.

يقول فى ذلك (إنه تعالى أراد أن يكون القرآن فى أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبى صلى الله عليه وسلم ، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة ، وأنه لابد من سلوك طريق التجوز

(١) مفاتيح الغيب ، ج٢٣، ص ٣-٤.
(٢) مفاتيح الغيب ، ج ٢٥ ، ص ١١٠-١١١

أولا: الأدلة النقلية :

استدل الأشاعرة بعدة آيات قرآنية على أن الشيء هو : الموجود ، والكائن والثابت بالفعل ، وذلك باستعمال هذا اللفظ (الشيء) على سبيل الحقيقة اللغوية.

ومن تلك الآيات :

١ - قوله تعالى " لله ما فى السموات وما فى الأرض " البقرة : ٢٨٤ .

يقول الرازى فى هذه الأية " احتجت الأشاعرة بهذه الأية على أن المعدوم ليس بشيء، ويعللون ذلك بقولهم : إن من جملة ما فى السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها ، فلابد أن تكون تحت قدرة الله تعالى، وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق ، وتكوين تلك الماهيات ، فإذا كان كذلك ، كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ، ومحققة للحقائق ، إذن يكون القول بأن المعدوم شيء باطل"(١) .

٢- قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله " الأنعام : ١٩

وهم يستدلون بأن لفظ (الشيء) فى هذه الأية ، قد أطلق على الله تعالى ، ووجوده تعالى حقيقة لا تجحد ، ويوجه الباقلانى الآية توجيها لغويا فيقول (هو سبحانه موجود غير معدوم ، فأهل اللغة يقولون : علمت شيئا، رأيت شيئا، وسمعت شيئا، إشارة إلى كائن موجود ، وقول أهل اللغة : ليس بشيء : هو واقع على نفى المعدوم ، ولو كان المعدوم شيئا ، كان القول : ليس بشيء نفيا لا يقع أبدا إلا كذبا ، وذلك باطل بالاتفاق"(٢) .

٣- قوله تعالى " وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا " مريم : ٩

يقول البزدوى " أخبر الله تعالى ، أن زكريا - عليه السلام - لم يك شيئا قبل الوجود ، وهذا النص لا يحتمل التأويل ، فلو كان زكريا شيئا وحقيقة ثابتة لما صح نفيها ، لأن الحقيقة الثابتة لا يصح نفيها"(٣)

وقد جاء فى شرح المواقف أن هذه الآية تنفى إطلاق (الشيء) على المعدوم بطريق الحقيقة ، لأن الحقيقة لا يصح نفيها ، وقوله تعالى

(١) مفاتيح الغيب ، الرازى ، ج٤ ، ص ٢٩، دار الغد العربى .
(٢) الإنصاف / الباقلانى ، ص ١٥ - ١٦.
(٣) أصول الدين ، البزدوى ، سص ، ٢١٤ .

(والله على كل شيء قدير) الممتحنة : ٧ ينفى اختصاص الشيء بالقديم ، لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، وقوله تعالى (ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك) ينفى اختصاص الشيء بالجسم. (١) .

وقد جاء فى شرح المقاصد أن الأشاعرة اتخذوا من الآية دليلا على نفى شيئية المعدوم ، حيث نفت الآية استعمال (الشيء) فى المعنى الحقيقى (٢) .

٤- قوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا" الإنسان : ١ .

ووجه استدلال الأشاعرة : هو أن الله تعالى أخبر أن المعدوم منتف ، وليس بشيء ، وأن الموجود هو الشيء الكائن الثابت.(٣)

هذا ما استدل به الأشاعرة من أدلة نقلية ، وقد سبق أن ردوا على المعتزلة فيما احتجوا به من آيات أطلق فيها لفظ الشيء على المعدوم، وقد رأى الأشاعرة أن ذلك من قبيل المجاز وليس الحقيقة . وننتقل الأن إلى ما استدل الأشاعرة به من أدلة عقلية .

ثانيا : الأدلة العقلية :

الدليل الأول :

وهذا الدليل يرتكز على أنه لو فرض ثبوت الممكنات أولا، للزم على ذلك عدم خضوعها لتأثير القدرة الإلهية فيها ، ولما تعلقت بها القدرة إيجادا أو إعداما ، ولأدى ذلك إلى تعطيل القدرة .

جاء فى شرح المقاصد " واستدل منا من جعل نفى ثبوت المعدوم غير ضرورى بوجوه :

الوجه الأول : لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة فى شيء من الممكنات ، واللازم باطل ضرورة واتفاقا ، وجه اللزوم أن التأثير إما فى نفس الذات وهى أزلية ، والأزلية تنافى المقدورية ، وإما فى الوجود وهو حال ... والأحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها"(٤) لأنها أمور

(١) شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٢١٤.
(٢) شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٦٣ .
(٣) الانصاف ، الباقلانى ، ص ١٥ - ١٦ .
(٤) شرح المقاصد ، ج ١، ص ٦٠ .

أولا: الأدلة النقلية :

استدل الأشاعرة بعدة آيات قرآنية على أن الشيء هو : الموجود ، والكائن والثابت بالفعل ، وذلك باستعمال هذا اللفظ (الشيء) على سبيل الحقيقة اللغوية.

ومن تلك الآيات :

١ - قوله تعالى " لله ما فى السموات وما فى الأرض " البقرة : ٢٨٤ .

يقول الرازى فى هذه الأية " احتجت الأشاعرة بهذه الأية على أن المعدوم ليس بشيء، ويعللون ذلك بقولهم : إن من جملة ما فى السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها ، فلابد أن تكون تحت قدرة الله تعالى، وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق ، وتكوين تلك الماهيات ، فإذا كان كذلك ، كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ، ومحققة للحقائق ، إذن يكون القول بأن المعدوم شيء باطل"(١) .

٢- قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله " الأنعام : ١٩

وهم يستدلون بأن لفظ (الشيء) فى هذه الأية ، قد أطلق على الله تعالى ، ووجوده تعالى حقيقة لا تجحد ، ويوجه الباقلانى الأية توجيها لغويا فيقول (هو سبحانه موجود غير معدوم ، فأهل اللغة يقولون : علمت شيئا، رأيت شيئا، وسمعت شيئا، إشارة إلى كائن موجود ، وقول أهل اللغة : ليس بشيء : هو واقع على نفى المعدوم ، ولو كان المعدوم شيئا ، كان القول : ليس بشيء نفيا لا يقع أبدا إلا كذبا ، وذلك باطل بالاتفاق"(٢) .

٣- قوله تعالى " وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا " مريم : ٩

يقول البزدوى " أخبر الله تعالى ، أن زكريا - عليه السلام - لم يك شيئا قبل الوجود ، وهذا النص لا يحتمل التأويل ، فلو كان زكريا شيئا وحقيقة ثابتة لما صح نفيها ، لأن الحقيقة الثابتة لا يصح نفيها"(٣)

وقد جاء فى شرح المواقف أن هذه الآية تنفى إطلاق (الشيء) على المعدوم بطريق الحقيقة ، لأن الحقيقة لا يصح نفيها ، وقوله تعالى

(١) مفاتيح الغيب ، الرازى ، ج٤ ، ص ٢٩، دار الغد العربى .
(٢) الإنصاف / الباقلانى ، ص ١٥ - ١٦.
(٣) أصول الدين ، البزدوى ، سص ، ٢١٤ .

(والله على كل شيء قدير) الممتحنة : ٧ ينفى اختصاص الشيء بالقديم ، لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، وقوله تعالى (ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك) ينفى اختصاص الشيء بالجسم. (١) .

وقد جاء فى شرح المقاصد أن الأشاعرة اتخذوا من الآية دليلا على نفى شيئية المعدوم ، حيث نفت الآية استعمال (الشيء) فى المعنى الحقيقى (٢) .

٤- قوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا" الإنسان : ١ .

ووجه استدلال الأشاعرة : هو أن الله تعالى أخبر أن المعدوم منتف ، وليس بشيء ، وأن الموجود هو الشيء الكائن الثابت.(٣)

هذا ما استدل به الأشاعرة من أدلة نقلية ، وقد سبق أن ردوا على المعتزلة فيما احتجوا به من آيات أطلق فيها لفظ الشيء على المعدوم، وقد رأى الأشاعرة أن ذلك من قبيل المجاز وليس الحقيقة . وننتقل الأن إلى ما استدل الأشاعرة به من أدلة عقلية .

ثانيا : الأدلة العقلية :

الدليل الأول :

وهذا الدليل يرتكز على أنه لو فرض ثبوت الممكنات أولا، للزم على ذلك عدم خضوعها لتأثير القدرة الإلهية فيها ، ولما تعلقت بها القدرة إيجادا أو إعداما ، ولأدى ذلك إلى تعطيل القدرة .

جاء فى شرح المقاصد " واستدل منا من جعل نفى ثبوت المعدوم غير ضرورى بوجوه :

الوجه الأول : لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة فى شيء من الممكنات ، واللازم باطل ضرورة واتفاقا ، وجه اللزوم أن التأثير إما فى نفس الذات وهى أزلية ، والأزلية تنافى المقدورية ، وإما فى الوجود وهو حال ... والأحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها"(٤) لأنها أمور

(١) شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٢١٤.
(٢) شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٦٣ .
(٣) الانصاف ، الباقلانى ، ص ١٥ - ١٦ .
(٤) شرح المقاصد ، ج ١، ص ٦٠ .

اعتبارية ، لا وجود لها استقلالا ، بل هى تابعة لغيرها ، فإذا اتصف الإنسان بالعلم اتصف بالعالمية ، وإذا اتصف الجسم بالحركة لاتصف بالمتحركية ... وهكذا.

وقد جاء هذا الدليل فى شرح المواقف أكثر تفصيلا وإيضاحا " إن القول بثبوت المعدوم فى حال العدم ينفى المقدورية ، لأن الذوات ثابتة أزلية ، فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها ، والوجود حال لأننا نثبته بدليله ، ثم نقول لنا فى الحال من المعتزلة: لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التأثير فى الحال ، لكن تأثير القدرة فى الحال - مع أنه لا حال عندكم - أمر محال ، أو نقول لمن أثبت الحال منهم : الذوات أزلية ، والأحوال التى من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة ، فإن الأحوال - كما اعترفتم ، ليست معلومة ولا مجهولة ، ولا مقدورة ، ولا معجوزا عنها، وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ، ولا بالوجود ، لم يكن البارى سبحانه موجدا للممكنات ، ولا قادرا على ايجادها ، وذلك كفر صريح"(١)

الدليل الثانى : وهى مبنى على أن العدم صفة نفى ترفع الوجود عما اتصف بها ، وتفيد انتفاءه .

جاء فى شرح المقاصد " إن المعدوم متصف بالعدم الذى هو صفة نفى لكونه رفعا للوجود الذى هو صفة ثبوت ، والمتصف بصفة النفى منفى ، كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت"(٢).

الدليل الثالث : وهو مبنى على إبطال عدم تناهى الذوات الثابتة فى العدم ، فثبت أن لها أول وهو أمارة الحدوث والإيجاد عن عدم، جاء فى شرح المواقف " الذوات المتقررة عندكم (يعنى عند المعتزلة) فى العدم غير متناهية ، لأنكم تقولون بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية، مع أنها أى تلك الذوات المتقررة إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود، كانت أقل من الكل المتناول لما خرج ولما لم يخرج بمتناه ، هو ما خرج منها إلى الوجود ، فإن الموجودات متناهية اتفاقا، والأكثر من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق ، لأننا نطبق الجملة الناقصة ، التى هى الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة ، التى هى مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات ، فلابد أن تنقطع

(١) شرح المواقف ج٢ ، ص ٢٠٠- ٢٠١ .
(٢) شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٦١ ، وانظر شرح المواقف ج ٢ ، ص ١٩٦ .

الناقصة فتكون متناهية والزائدة إنما زادت عليها بمتناه ، فتكون متناهية ، فالكل الذى هو الأكثر متناه ، وقد فرض غير متناه ، هذا خلف"(١) .

الدليل الرابع : ويرتكز هذا الدليل على الحكم بثبوت المعدوم المطلق (المستحيل) من خلال بيان العلاقة بينه وبين المعدوم الممكن فى حال ثبوته ، وذلك لأنه سوف يتميز عن المعدوم الممكن والتميز أمارة الثبوت عند المعتزلة ، وبما أن المعدوم المطلق يعم الثابت والمنفى فيكون المنفى ثابتا ، وهذا خلف .

جاء فى شرح المواقف " لو كان المعدوم الممكن ثابتا ، كان المعدوم المطلق أعم مطلقا من المنفى لشموله الثابت والمنفى معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه ، أى عن مفهوم المنفى وإلا ، أى وإن لم يكن متميزا عنه ، لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص ، وهو محال، فيكون مفهوم المعدوم أمرا ثابتا ، لأن كل متميز عن غيره ثابت عندكم (يعنى المعتزلة) وإنه يعنى مفهوم المعدوم صادق على المنفى ، أى على ما صدق عليه المنفى ، وكل ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت ، فالمنفى ثابت ، هذا خلف" (٢) .

الدليل الخامس : ويرتكز هذا الدليل على أن الذوات الثابتة فى العدم إما أن تكون واجبة أو ممكنة ، وعلى التقديرين لا سبيل إلى إثبات المعدوم شيئا وذاتا، جاء فى شرح المواقف " الذوات المتقررة فى حال العدم ، إما واجبة التقرر فتكون واجبة مع أنها فرضت ممكنة ، ويلزم أيضا تعدد الواجب ، أولا تكون واجبة التقرر، بل ممكنة التقرر ، وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفى وعدم الثبوت ، وهو المطلوب " (٣) .

الدليل السادس : ويرتكز هذا الدليل على أن الثبوت زائد على الذات ، وهو مشترك لفظى ويفيد الحمل ، وهو متحد مع "الوجود" فى الزيادة على الذات والاشتراك اللفظى وإفادة الحمل ، وبالتالى لو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا، وهذا خلف .

جاء فى شرح المواقف " الثبوت والتقرر والتحقق أمر زائد على الذات أى الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها، أى دون

(١) شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ١٩٤، وانظر شرح المقاصد ج١ ، ص ٦١.
(٢) شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ .
(٣) شرح المواقف ، ج٢ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ ، وانظر شرح المقاصد ج١، ص ٦١.

خصوصية الذات، فإن ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض، فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها ، وإلا لزم التسلسل ، ولإفادة الحمل ، فإن قولنا : السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا : السواد سواد ، ولا معنى للوجود إلا هو ، أى الثبوت ، فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا، هذا خلف" (١) .

وبهذا أكون قد أنتهيت من الأدلة العقلية التى استدل بها الأشاعرة على نفى شيئية المعدوم ، وأنتقل الآن إلى بيان استدلال الأشاعرة بالطريق اللغوى على مذهبهم .

ثالثا : الأدلة اللغوية:

كان المقصد الأهم عند الأشاعرة هو بيان أن الاستعمال اللغوى للفظ (شىء) لم يكن منصبا على (المعدوم) إلا بطريق المجاز ، أما الاستعمال الحقيقى للفظ (شىء) فقد كان يطلق على الوجود الحقيقى الثابت المتعين .

يقول الشهرستانى " الأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين ... حتى إذا نفيت شيئا معينا فى حال مخصوص بجهة مخصوصة لم يمكنك إثباته على تلك الحال، وتلك الجهة المخصوصة" (٢) .

ويذكر صاحب المواقف أن لفظ (الشىء) إنما يطلق على (الموجود) على سبيل الحقيقة ، وأن العلاقة بين هذين اللفظين الكليين هى علاقة التساوى والترادف ، يقول " الشىء عندنا : الموجود ، أى لفظ (الشىء) عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط ، وكل شىء عندهم : موجود وكل موجود : شىء ، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل ، إذ لا مجال للعقل فى إثبات اللغات ، والظاهر معنا ، فإن أهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشىء على الموجود ، حتى لو قيل عندهم : الموجود شىء تلقوه بالقبول ، ولو قيل : ليس بشىء تلقوه بالإنكار ، ولا يفرقون فى إطلاق لفظ الشىء بين أن يكون الموجود قديما، أو حادثا ، جسما أو عرضا"(٣).

---

(١) شرح المواقف ج٢ ، ص ١٩٣ .
(٢) نهاية الإقدام ، ص ١٥١ .
(٣) شرح الواقف ج ٢ ، ص ٢١٢ - ٢١٤

ويؤكد صاحب المقاصد على أن لفظ (شىء) إنما هو شائع الاستعمال والإطلاق على (الموجود) على سبيل الحقيقة ، فيقول " الشىء عندنا هو اسم للموجود ، لما نجده شائع الاستعمال فى هذا المعنى ، ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا ، كما فى قوله تعالى (إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ، وقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) لا ينفى الاستعمال المجازى ، بل الحقيقى" (١) .

ويؤكد صاحب المقاصد أيضا على أن مذهب أبى الحسين البصرى والنصيبى من المعتزلة موافق لمذهب أهل السنة ، لأنهما يقرران أن استعمال لفظ (شىء) إنما هو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم(٢).

ويقسم الباقلانى "المعلوم" قسمة ثنائية ، ويستشهد "لغويا" على بطلان إطلاق "شىء" على المعدوم حقيقة فيقول "المعلومات على ضربين: معدوم وموجود ، ولا ثالث لهما ولا واسطة بينهما ، فالمعدوم هو المنتفى الذى ليس بشىء ، والموجود هو الشىء الكائن الثابت ، ولو كان المعدوم شيئا كان القول (ليس بشىء) نفيا لا يقع أبدا إلا كذبا ، وذلك باطل بالاتفاق (٣) .

تلك هى أدلة الأشاعرة اللغوية على نفى شيئية المعدوم.

وبهذا أكون قد انتهيت من تقرير مسألة (شيئية المعدوم) بين المعتزلة والأشاعرة وأنتقل الآن إلى الجزء الثانى من تلك الدراسة ، وهى علاقة هذه المسألة لدى كل من المعتزلة والأشاعرة بقضية قدم العالم وحدوثه .

---

(١) شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٦٣.
(٢) نفسه ج ١ ، ص ٦٣ .
(٣) الانصاف ، ص ١٥ -١٦.

المبحث الثانى
علاقة قضية (شيئية المعدوم) بقضية (خلق العالم)

المطلب الأول
موقف المعتزلة من قضية
قدم العالم وحدوثه

إن مشكلة قدم العالم أو حدوثه ليست من المسائل السهلة ، فهى ذات صلة وثيقة بقضايا العقيدة ، والحكم بالإيمان والكفر ، إنها مشكلة تحير فيها الفلاسفة والمفكرون ، فها هو أرسطو يقول " إنه قد يقع فيها شك ، هل هى كذا ؟ أم ليست هى كذا ، من قبل أن فى كلا المعنيين أقاويل مقنعة" (١) .

ويقول جالينوس لبعض تلاميذه فى آخر حياته " اكتب عنى : ما علمت أن العالم قديم أو حادث" (٢) .ويقرر القديس توما الإكوينى أن طريق معرفة حدوث العالم ليس إلا الإيمان الدينى والوحى السماوى ، لأن القول بالقدم أو الحدوث ممكن عقلا.(٣) .

وإذا أردنا أن نقف على حكم الوحى أو الإيمان فى هذه القضية ، فسوف نجده واضحا جليا فى قوله تعالى " ما اشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وماكنت متخذ المضلين عضدا" الكهف: ٥١، وفى معنى هذه الآية يقول ابن حزم (فلسنا نعلم ولا أحد من الناس كيفية بدء الخلق ... فمن تكلف أو كلف غيره معرفة ابتداء الخلق ، وأن له مبدءا لا يشبهه ألبتة ، فأراد معرفة كيف كان ، فقد دخل فى قوله تعالى (وتقولون بأفواهكم ما ليس لك به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم" النور : ١٥ ، كما ذكر بعض الباحثين أن ذلك ليس من شئون العقل أو خصائصه... وأن كل ما يدعيه فى ذلك إن هو إلا من قبيل التخرصات، والقول على الله بلا علم (٤) .

وقد أخبرنا القرآن الكريم فى الكثير من آياته أن الله هو الخالق لكل شىء " ذلكم الله ربكم خالق كل شىء" الزمر ٦٢ ، " وخلق كل شىء فقدره تقديرا" الفرقان : ٢ .

---

(١) منطق أرسطو ، ج ٢ ، ص ٤٨٥ .
(٢) تهافت الفلاسفة ، ص ٨٨ – تحقيق د/ سليمان دنيا .
(٣) نفس المصادر، ص ٩٥ .
(٤) العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ، ص ١٢٦ .

أخبرنا سبحانه أنه " البديع " " بديع السموات والأرض " أى أوجد العالم من لا شىء وعلى غير مثال سابق ، وأخبرنا الله تعالى فى كتابه أنه خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام ، قال تعالى " خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون ، خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون)، النحل : ٣ : ٥ .

القرآن الكريم إذن ، أوضح وصرح تصريحا لا لبس فيه ولا خفاء، بأن العالم بأسره بكل ما يحويه من أحياء وغير أحياء ، محدث مخلق، " مبدع" من غير أصل ولا احتذاء .

أقول : إن قول المعتزلة بشيئية المعدوم ، وثبوته ، وتقرره ، وتحققه، جعل خصومهم وغير خصومهم يشيرون إليهم بأصابع الاتهام بأنهم من القائلين بقدم العالم متابعين فى ذلك آراء الفلاسفة اليونان ، وسارقين لأفكارهم فى هذه المسألة ، كما سبق أن ذكرت ذلك فى بيانى للجذور الفلسفية لفكرة شيئية المعدوم عند المعتزلة.

إن المعتزلة هم الذين وضعوا أنفسهم فى موضع الاتهام بقولهم هذا – رغم أنهم جميعا بلا استثناء يقولون بحدوث العالم ، وباحتياجه إلى محدث " فى الواقع إذا كان قد اشتهر القول عن الشىء الغامض بأنه أخفى من كسب الأشعرى ، فإنه يمكن لنا أن نقول بأن شيئية المعدوم هى الأخرى عند المعتزلة أو عند خصومهم لا تقل خفاء عن كسب الأشعرى(١) خاصة أن بعض الباحثين يرى أنه ما من مشكلة كلامية أحاطها اللبس والغموض وضاعت فيها الحقيقة فى غبار المناقشات وألزم فيها المعتزلة الزامات أبعد ما تكون عن تصوراتهم كالقول بشيئية المعدوم ويرجع سبب الغموض – كما يرى – إلى أن معظم ما ورد عنها فى كتب خصوم المعتزلة يسوده المسخ والتحريف إلى حد لم يعرف معه للمشكلة أصل ، ولا لإثارتها سبب(٢) مما دعا بعض المستشرقين إلى أن يلقى التهم على متأخرى المعتزلة بالانشغال بأبحاث عقيمة كشيئية المعدوم.(٣)

---

(١) المعتزلة واتجاههم العقلى وأثره فى تطور علم الكلام الإسلامى، د/ نشأت عبد الجواد ، ص ٣٧٢ ، رسالة دكتوراه – أصول الدين بالقاهرة .
(٢) فى علم الكلام ، ص ٢٩٨ – نقلا عن المعتزلة واتجاههم العقلى ، ص ٣٧٢.
(٣) نفس المصدر ، ص ٣٧٢ نقلا عن ماكدونالد .

وأيا ما كان الأمر ، فقد كيلت التهم للمعتزلة ، الواحدة تلو الأخرى ، من القدامى والمحدثين على السواء أنهم يقولون - أو يميلون إلى القول بـ "قدم العالم"

يقول البغدادى " قال المسلمون : خلق الله عز وجل الشيء من لا شيء ، وقالت المعتزلة : إنه خلق الشيء من شيء ، 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).

ويؤكد البدادى فى موضع آخر على أن القول بقدم العالم يلزم المعتزلة بناء على رأيهم هذا فى شيئية المعدوم ، فيقول " وهذا الإلزام - يعنى القول بقدم العالم - متوجه على الخياط ، ومتوجه مثله على الجبائى وابنه فى قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت فى حال العدم أعراضا وجواهر، فإذا قالوا : لم تزل أعيانا وجواهر وأعراضا ، ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها ، فقد لزمهم القول بوجودها فى الأزل ، وصاروا فى التحقيق إلى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض"(٢) .

وكذلك ذكر الاسفراييني أن قولهم بأن المعدوم شيء ، تصريح منهم بقدم العالم(٣) .

بل لقد ذهب ابن حزم إلى تكفيرهم ، واتهامهم بأنهم دهريون يقولون بقدم المادة والعالم ، حيث يقول " ويلزمهم أن المعدومات إذا كانت لا عدد لها ولا نهاية، ولا مبدأ فإنها لم تزل ، وهذه دهرية محققة ، وكفر مجرد أن تكون أشياء لا تحصى كثرة ، لم تزل مع الله تعالى" (٤) .

ويبين ابن حزم فى موضع آخر أنهم يصرحون بقدم العالم فيقول " وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة ، وأنها لم تزل ولا تزال ، وأنها لا نهاية لها (٥) .

كما أن ابن المرتضى اليمانى يقرر ، أن قولهم هذا مبنى على ثبوت الذوات فى العدم ، وأن هذا يعنى أن الله لا يخلق شيئا ، لأن الشيء ثابت فى الأزل والعدم ، ولم يبق منه إلا التحيز عند صفة الوجود.(٦)

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٧١.
(٢) نفسه ، ص ١٠٨.
(٣) التبصير فى الدين ، الاسفراييني ، ص ٤٧ ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة الخانجى، سنة ١٩٥٥.
(٤) الفضل فى الملل والنحل ، ابن حزم ، ج٥ ، ص ١٥٨ .
(٥) نفسه ، ج ٥ ، ص ١٥٥ .
(٦) ايثار الحق ، ص ٣٩ .

ويشير الشهرستانى إلى ذلك أيضا فى تقريره بأن المعتزلة فى هذا متأثرون بأرسطو ، فقد كان المعلم الأول يقول : إن كل حادث من عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة ، وإمكان الوجود ليس عدما محضا، بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك إلا فى مادة ، فكل تسبقه مادة متقدمة عليه تقدما زمانيا، والعالم لو كان حادثا عن عدم لتقدم إمكان الوجود فى مادة تقدما زمانيا، ليس قبلها عدم ، فأخذ المعتزلة ذلك ، وقالوا : إن المعدوم شيء ، وعرفوا الشيء بأنه الممكن الوجود(١) .

وقد وجه ذات الاتهام إلى المعتزلة بعض الباحثين المحدثين جريا منهم وراء خصوم المعتزلة من الأشاعرة وترديدا لآرائهم وشبهاتهم ، ومن هؤلاء : المستشرق ماكدونالد، زهدى جار الله ، د/ ألبير نصرى نادر ، د/ يحيى هويدى .

يقول ماكدونالد فى هذا " إن الشيء سواء فى حال وجوده، أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية ، وأن الله بخلقه له لا يضيف إلا صفة واحدة له هى صفة الإيجاد ، فينتقل من معدوم إلى موجود ، وفى هذا اقتراب من القول بقدم المادة"(٢) .

ويذهب زهدى جار الله إلى أن هذا الفريق من المعتزلة المثبت لشيئية المعدوم ، يريد أن يفهمنا أن العالم فى العدم كانت له جميع صفات العالم الموجود ، وأن قدرة الله تعالى ليس لها إلا الإيجاد والإحداث لشيء ثابت فى العدم بكل خصائصه الذاتية ، فحين خلق الله العالم لم يفعل شيئا سوى أنه أخرجه من العدم إلى الوجود ، وإذا قصد أن يفنيه فلن يفعل شيئا سوى أن يرده إلى العدم ، وإذا كان الأمر كذلك ، فالعالم قديم أزلى، كما تقول الفلاسفة ، والله تعالى قد خلق العالم كما يقول الدين(٣) .

كما يكرس د/ نادر رأى الشهرستانى فى القول بأن المعتزلة تاثروا فى هذا بهيولى أرسطو ، فيؤكد على أن فكرة المعدوم المعرى عن كل صفة ماعدا الذاتية تذكرنا بالهيولى التى قال بها أرسطو، وهى عنده: المادة الخالية من كل صورة ، والتى يمكنها أن تقبل كل صورة عند الوجود، وتزعم المعتزلة كما زعم أرسطو أن هذه المادة الأولى قديمة،

---

(١) نهاية الإقدام ، ص ٧٣ .
(٢) نقلا عن: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د/ جمال المرزوقى، ص ٢٨ - دار الآفاق العربية ، ط ١ ، سنة ٢٠٠١ .
(٣) رسالة المعتزلة، زهدى جار الله ، ص ٥٩ - ٦٠ .

كما يقرر أن وظيفة الله فى خلق العالم – على رأى المعتزلة – محصورة فى منح الوجود فقط للمعدوم ، وليس فى خلق الماهيات المعدومات .

ويزيد د/ نادر على ما ذكره الشهرستانى فى تأكيده على تأثر المعتزلة بنظرية المثل الأفلاطونية ، ثم يقرر فى نهاية المطاف أن أثر أرسطو على المعتزلة كان أقوى من أثر أفلاطون وأفلوطين ، لأن أرسطو قال بالهيولى وهى المادة الأولى الأزلية للعالم ، وفكرة العدم عند المعتزلة كبيرة الشبه بقول أرسطو (١) .

ويتبنى د/ يحيى هويدى – بقوة – نفس الاتهامات بحيثياتها فيقول " أول من قال بقدم العالم هم المعتزلة ، وهم من المتكلمين ، ونستطيع أن نرجع الصورة التى قدمها المعتزلة لقدم العالم إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلاطون وأرسطو فى المادة أو الهيولى الأولى .... وهما قد اشتركا أو اتفقا فى تصورها على أنها موجودة مع الإله منذ القدم ، أو لم تزل موجودة معه ، (٢) ويتابع د/ هويدى " إن المعتزلة أو بعضهم ، ذهب إلى أن الأجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف الذى توجد فيه ملابسة للحوادث ، وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة " (٣) وهذا القول للمعتزلة هو بمثابة الحجة الرئيسية التى أدت إلى قولهم بقدم العالم(٤) والمعتزلة أو بعضهم قسم الموجودات قسمة ثلاثية : قديم ومعدوم ومحدث ، مع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان ، بل إنه ما كان ثم كان ، أى ما كان معدوما ثم صار موجودا، والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود ، بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود ، وعلى هذا فالله خلق ما خلق لا من شىء ، كما تقول الأشاعرة ، بل خلق ما خلق من شىء ، وهذا هو قول المعتزلة.(٥)

وفى نهاية المطاف يذهب الباحث إلى القول بأن هذا الخلق القديم عن طريق علم الله وقدرته عند المعتزلة ، لا يفترق كثيرا فى روحه العامة عن الصورة الثانية للخلق القديم ، التى قدمها الفارابى وابن سينا ، اللهم إلا فى قيام هذه الأخيرة على صفة أخرى هى صفة الجود الإلهى(٦).

(١) فلسفة المعتزلة – د/ ألبير نادر ، ج ١ ، ص ١٤٢ – ١٤٧ بتصرف .
(٢) محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، د / يحيى هويدى ، ص ٩٩ .
(٣) نفسه ، ص ١٠١ .
(٤) نفسه ، ص ١٠٦ .
(٥) نفسه ن ص ١٠١ .
(٦) نفسه ، ص ١١٣ .

هذه هى أهم الانتقادات التى وجهت إلى المعتزلة فى قولهم بشيئية المعدوم ، وهى اتهامات وجهها إليهم خصومهم من الأشاعرة ، ورددها – متابعة لهم – بعض الباحثين المعاصرين.

ولنا أن نتساؤل : هل كان المعتزلة ، فعلا – يعتقدون " قدم العالم " أو يميلون إليه ، بمعنى استغنائه عن الخالق ، كما يقول الدهريون الملحدون؟

إن المعتزلة من خيرة علماء المسلمين ، دافعوا عن الإسلام ضد أعدائه من الملحدين والمارقين ، وإنهم بالفعل أول فرقة قامت تدافع عن الدين بأسلوب عقلى ، وذلك نظرا لسباقهم التاريخى الذى وجدوا فيه ، فقد كان ذلك بدافع مقارعة الخصم الحجة بالحجة، وكان ذلك الأسلوب يستدعى انتهاج أساليب خاصة بهم ، لم تكن دارجة من قبل، ولم تأت دفعة واحدة ، بل تدرجت وارتقت حتى اكتمل مذهبهم وانتظم عقده بما سمى بالأصول الخمسة ، فليس من المقبول منا – نحن الباحثين المتخصصين – أن ننساق وراء خصوم المعتزلة ، الذين شنعوا عليهم، ورموهم بالتهم التى لا دليل عليها ، قاصدين تشويه صورتهم ، والتقليل من شأنهم .

إن مذهب المعتزلة فى العالم كبقية المسلمين ، وهو أنه حادث ومخلوق لله تعالى ، كما تصرح بذلك نصوصهم ، ونصوص غيرهم عنهم، فلم يبق إلا أن القدم لازم لقولهم عند خصومهم ، ولازم المذهب ليس بمذهب ، كما قال الشيخ محمد عبده ، وكما هو المشهور بين علماء الكلام .(١)

لقد أورد الأشعرى جملة عقيدة المعتزلة ، وكان منها قوله " وأنه – الله تعالى – القديم وحده ، ولا قديم غيره،(٢) .

ويرى الدكتور/ محمد عبد الفضيل، أن قضية انفراد البارى تعالى بصفة (القدم)، يكاد المرء يعثر عليها وراء مذهب المعتزلة بأسره واضحة حينا ، وخفية حينا آخر ، ويرى أن فيصل التفرقة الوحيد بين الخالق والمخلوق عند المعتزلة هو قدم الله تعالى ، واحتراما منهم لهذا المبدأ ، نجدهم قد صبغوا عقائدهم صبغة قد تختلف عما عليه سائر الفرق الأخرى ، واستشهد على ذلك ببعض الأمثلة ، منها :

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، ص ٦٠٨.
(٢) مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

أ- رفضهم اتصافه تعالى بصفات المعانى ، خوفا من لزوم تعدد القدماء.
ب- رفضهم أن يكون كلام الله تعالى قديما ، مخافة أن يشركه فى القدم.
ج- قولهم بعدم جواز رؤيته تعالى ، لأن شرط الرؤية فى الشاهد يقتضى حدوث المرئى. (١) .

إن اللافت للنظر هو أن أدلة المعتزلة عقلية محضة - وردود الأشاعر عليها عقلية أيضا ، وما دام العقل ينفى ويثبت ، فهذا النفى والإثبات معرضان دائما للرد عليهما، شأن كل دليل عقلى ، وما دمنا نقف هنا موقف الباحثين عن الحقيقة ، فإننا حين نجد قوة فى كل دليل نمنع من سيطرة الدليل الآخر عليه، نلتمس هدف القائل برأيه ، فإن وجدناه حسنا فربما رجحنا على أدلة المعارضين ، وكذلك نفعل مع المعتزلة ، فإن هدفهم من القول بشيئية المعدوم ليس الوصول إلى القول بقدم العالم ، بل تنزيه الله عن أن يشبهه شىء ، وإن كانوا لم يحسنوا التعبير عن ذلك ، بالإضافة إلى أن المعتزلة يقرون بأن الله خالق العالم ، وليس من داع لتفسير الخلق بأنه إظهار الشىء من حال العدم إلى حال الوجود ، فليس ذلك مدعاهم ، ولم يصرح به أحد منهم ، بل نقل ذلك عنهم نقلا ، وربما كان ذلك معتقدهم حقيقة ، إلا أنه لم يرد فى كتبهم حتى نأخذ به ، يقول الدكتور/ أحمد محمود صبحى " وأما سبب هذا الغموض ، فلأن معظم ما ورد عن هذه المشكلة ، كان فى كتب الخصوم، الذين أعملوا فى وجهة نظر المعتزلة مسخا وتحريفا إلى حد لم يعرف للمشكلة أصل ، ولا لإثارتها سبب ، مما دعا أحد المستشرقين (ماكدونالد) إلى إتهام المعتزلة المتأخرين بالإنشغال بأبحاث عقيمة كشيئية المعدوم، أما كثير من البلحثين المحدثين الذين عرضوا للمشكلة، فقد وجدوا أنفسهم أمام عبارات غامضة، فاتجهوا إلى الأصول الأجنبية لاستكمال النقص، أو لتوضيح ما غمض، متلقفين فى ذلك إلزاما ضمنيا من خصوم المعتزلة - يقول بقدم العالم - متلمسين جذور ذلك فى نظرية المثل حينا، ونظرية الهيولى والصورة حينا آخر ، وقد فاتهم أن ذلك يتعارض تماما مع تصور المعتزلة بانفراد الله بالأزلية أو القدم "(٢) .

وأيا ما كان مفهوم المعتزلة ومقصودهم من القول بشيئية المعدوم، فإننا نكتفى بإقرارهم بأن هذا العالم حادث ومخلوق لله عز وجل، فهم

(١) هوامش على العقيدة النظامية ، د/ محمد عبد الفضيل ، ص ١٥٣ ، ومابعدها .
(٢) فى علم الكلام ، أحمد محمود صبحى ، ص ٢١٨-٢١٩ - نقلا عن : مشكلة الخلق فى الفلسفة الإسلامية - رسالة دكتوراه ، أصول الدين ، القاهرة .

يقيمون الأدلة على ذلك ، بل إن العلاف هو أول من ابتدأ بالاستدلال بحدوث الجواهر والأعراض ، كما ورد فى الروايات التاريخية فى تاريخ علم الكلام ، وكما يقر بذلك علماء الكلام أنفسهم ، وإذا كان ذلك هو الفهم الحقيقى للمشكلة عند المعتزلة ، فإننا نستشهد على "حدوث العالم" عندهم بثلاثة من أقطابهم وأئمة فكرهم ، بذلوا جهدهم وركزوا اهتمامهم على تقرير تلك القضية ، وهم : أبو الهذيل العلاف - إبراهيم النظام - القاضى عبد الجبار ، وذلك فى الصفحات التالية ، حتى نقطع على خصومهم ونقيم الحجة عليهم .

أولا : أبو الهذيل العلاف وحدوث العالم

لقد أكد العلاف على أن هذا العالم لا يمكن أن يكون قديما بحال من الأحوال ، وإنما هو بكافة صوره وأشكاله تجليات الإرادة الإلهية ، والتى خصصته بالوجود بدل العدم ، ولذلك نجد العلاف يقرر أن (الإرادة) هى عينها (الخلق) و (التكوين) يقول الإمام الأشعرى " قال أبو الهذيل : خلق الشىء الذى هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته له ، وقوله له (كن) ، والخلق مع المخلوق فى حالة ، وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئا لا يريده ، ولا يقول له (كن)" (١) ويقسم العلاف الإرادة إلى قسمين : إرادة قديمة ، وهى الذات - كما هو مذهب المعتزلة - وإرادة حادثة تتعلق بالمحدثات ، وهى من صفات الأفعال(٢) .

أما الإرادة التى هى من صفات الأفعال ، فليست قديمة لأنها لا توجد ، ولا يتصف بها البارى سبحانه، إلا عند إرادة وجود الفعل، أو وجوده بالفعل، كما أنها لا يمكن حصرها ، ولا الوقوف بها عند عدد معين ، لتجددها بتجدد الأفعال ، كما أنها لا توصف بالقدم ، لأنها تحدث بحدوث متعلقها ، ولا تقوم بذات الله تعالى وليس لها محل تقوم به(٣) .

ويفسر العلاف (الإرادة) بأنها (الخلق) وبالتالى فهناك مغايرة بين (الإرادة) وبين الشىء المراد ، يقول الشهرستانى " حكى الكعبى عنه أنه قال : إرادة الله غير المراد ، فإرادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقه للشىء عنده غير الشىء" (٤) .

(١) مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٥١ .
(٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د/ على سامى النشار ، ج١ ، ص ٤٦٣ .
(٣) تاريخ الفرق الإسلامية ، مصطفى الغرابى ، ص ١٦١.
(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٣ .

وقد اعتبر ديبور أن كلمة (التكوين) عند العلاف إنما تقع فى المكان الوسط بين الخالق الأزلى ، وبين العالم المخلوق والحادث ، ويعتبر تلك الكلمات التى عبر بها العلاف عن الإرادة الإلهية بمثابة جواهر متوسطة كمثل أفلاطون ، أو عقول الأفلاك (١) .

ويفند د/ النشار هذا الكلام بقوله " وهذا خطأ من ديبور ، إن المثل الأفلاطونية قديمة ، وكذلك عقول الأفلاك ، ولها أعيان كما أن لها محلاً، بينما يذهب العلاف إلى أن كلمة (التكوين) حادثة لا فى محل، إن غاية ديبور أن يثبت أن العلاف متأثر بأثر أفلاطونى ، أو أفلاطونى محدث، وهذا خطأ بالغ.(٢)، وهذا ما أشار إليه بعض المفكرين المحدثين:

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى " إن خلق الشىء عند العلاف ، يعنى تكوينه بعد أن لم يكن"(٣)

لقد فرق العلاف بين القديم والحادث بتناهى الحادث فى العلم والقدرة، بخلاف القديم، لأن للحادث كلا وجميعا وغاية ، وبالتالى له أبعاد يتركب منها هذا الكل ، والتركيب دليل الحدوث، يقول العلاف، كما ذكر الخياط فى كتاب (الانتصار) ، (للأشياء المحدثات كل وجميع وغاية ينتهى إليها فى العلم بها والقدرة عليها؛ وذلك لمخالفة القديم للمحدث، فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ، ولا يجرى عليه بعض ولا كل ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية ، وأن له كلا وجميعا، قال : ووجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله ، ومن أدلته على ذلك أيضا قول الله تعالى " إن الله على كل شىء قدير" ، وقوله (والله بكل شىء عليم) ، وقوله (ألا إنه بكل شىء محيط) وقوله (وأحصى كل شىء عددا) ، قال : ثبت بقول الله عز وجل أن للأشياء كلا ، وأثبت نفسه عالما به محيطا به محصيا له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية)(٤) .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ديبور ، ص ٥٨ .
(٢) نشأة الفكر الفلسفى ، ج١ ، ص ٤٦٥ .
(٣) مذاهب الإسلاميين د/ عبد الرحمن بدوى ، ج ١ ، ص ١٦١ .
(٤) الانتصار – الخياط ، ص ٩-١٠ – طبعة ليبرج – نقلا عن : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د/ يحيى هويدى ، ص ١٨٤ .

ويعلق الدكتور/ يحيى هويدى على هذا الكلام بأنه كان طريق (العلاف) إلى القول بالجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ ، الذى هو أول الأشياء ونهايتها التى تنتهى إليها ، إذن فهى حادثة ولها أول قديم أحدثها وهو الله تعالى ، ولا يمكن أن يكون د/ هويدى قد قصد بقوله (أول قديم) أول الأشياء الذى هو الجوهر الفرد ، لأن هذا على الأقل يتناقض مع تعليقه على نص الخياط ، حيث يقول د/ هويدى (ومعنى هذا الدليل أن الفارق بين القديم والمحدث ، أو بين الله والمخلوقات عند العلاف قائم فى أن المحدث له (كل وجميع وغاية) ، أى أنه محدود الذرع والمساحة وكل شىء نستطيع أن نحدد له كلا لابد أن يكون ذا أبعاض، إذن المحدثات لها أجزاء ، ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة ، أى له نهاية ، فلابد أن تكون الأجزاء التى يتألف منها ذوات نهاية أيضا، أى أنها أجزاء لا تتجزأ ، و مما يؤكد ذلك أيضا أن الله يذكرنا فى كتابه العزيز بأنه عليم ومحيط بكل شىء ، وأنه أحصى كل شىء عددا ، ولا يكون العلم والإحاطة والإحصاء ، إلا لذى نهاية ، وهذا معناه أن الأشياء والأجزاء التى تتألف منها ذوات نهاية ، وكل ما له نهاية له أول ، إذن الأشياء محدثة ، ولها أول قديم.(١) .

ويذهب الدكتر النشار إلى أن العلاف قد جعل فكرة (الجوهر الفرد) فرعا عن الإرادة والقدرة الإلهية ، فلكى يثبت الإرادة والقدرة لابد من إثبات أن هذه المخلوقات حادثة متناهية ، وذلك لا يتم إلا بإثبات أن لها كلا وجميعا وغاية ونهاية ، وهى كذلك فرع من (العلم الإلهى) ، فما دام يحيط بالموجود إحاطة شاملة ، فذلك يعنى تحقق موجود متناه لأنه لا يمكن الإحاطة الشاملة إلا بموجود متناه ، ولا يتحقق هذا الموجود المتناهى إلا إذا انقسم إلى أجزاء لا تتجزأ (٢) .

هذا ويذكر القاضى عبد الجبار أن العلاف هو أول من قال بالدلالة المعتمدة على حدوث العالم ، وهى أن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله(٣) .

---

(١) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د / يحيى هويدى ، ص ١٨٤ – ١٨٥.
(٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د/ النشار ، ج١، ص ٤٦٨ – ٤٦٩ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، القاضى عبد الجبار ، ص ٩٥ .

وخلاصة هذا الكلام : أن العلاف يقرر أن هذه الأشياء المكونة للعالم لها كل وجميع وغاية ، ولها أبعاض تنتهى إلى أجزاء لا تتجزأ ، وأن هذه الأشياء متناهية ومحاط بها ومعلومة ومقدور عليها ، ومرادة لله عز وجل، وكل ذلك من لوازم الحدوث وأدلته .. فالعالم حادث.

وننتقل الآن إلى "النظام" لنجده بدوره يدافع عن حدوث العالم ويبرهن عليه.

إبراهيم النظام وحدوث العالم

لقد تمثل برهان النظام على حدوث العالم فيما يسمى بـ (نظرية المداخلة) ، والتى تعنى تألف العالم من عناصر متضادة بالطبع ، والله تعالى قهر الأشياء بقدرته على ما يريد خلافا لطبائعها، ويوضح الأشعرى تلك النظرية فيقول " قال إبراهيم النظام : إن كل شىء قد يداخل ضده وخلافه ، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد ، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة والبرد ، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل ، ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه ، فإذا داخله شغله ، يعنى أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة ، وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة ، وأنها أجسام، ومعنى المداخلة : أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر ، (١) .

ويطبق نفس النظرية على الإنسان ، يقول الأشعرى " وقال النظلم : الإنسان هو الروح ، ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له ، وإن كل هذا فى كل هذا ، وإن البدن آفة عليه، وحبس وضاغط له(٢)، ويزداد هذا الدليل وضوحا فيما حكاه الخياط فى (الانتصار) على لسان النظام فيقول " إن النظام كان يقول : ووجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين فى جسد واحد ؛ فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما ، إذ كان شأنهما التضاد ، وأن الذى جمعهما هو الذى اخترعهما مجتمعين ، وقهرهما على خلاف ما فى جوهرهما ، فجعل اجتماعهما مع تضادهما ، يدل على أن الذى جمعهما مخترع لهما"(٣).

---

(١) مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٢٤ .
(٢) نفسه ، ص ٢٦ .
(٣) الانتصار ، ص ٤٥ ، نقلا عن : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، د/ يحيى هويدى، ص ١٩٤.

يقول الدكتور مصطفى الغوابى تعليقا على دليل المداخلة هذا " لقد سلك النظام فى استدلاله على حدوث العالم مسلكا لم يسلكه قبله أحد من متكلمى المسلمين ؛ لأنه استدلال فلسفى صرف ، فيه التغلغل إلى ما وراء هذه المظاهر من المقارنة بين المتضادات ، وكيف أن ذلك العالم الممتلىء بالمتضادات من الحار والبارد ، واليابس والسائل ، والمضىء والمظلم ، والمادى والمعنوى ، والمتحرك والساكن ، وهكذا ، اجتمع وألف وحدة منتظمة ، تسير تبعا لقانون واحد ، ولغاية واحدة ، وهذا كله مع تنافر طباع أجزائه ، واختلاف خواصها ، وتضاد وظائفها التى يقوم بها كل جزء منفردا عن الجزء الآخر"(١) .

ثم يقول الغوابى " لما نظر النظام ورأى كل هذا حكم بأن ذلك لا يكون إلا إذا كان هناك قاهر قهر تلك الأشياء المتضادة وجمع بينها ؛ وجعلها فى نظام تام لتؤدى غاية سامية ، وغرضا عاليا، وإذن تكون تلك المتضادات قد جرى عليها القهر من قاهرها ، وما كان كذلك فهو ضعيف، وقاهر قوى ، وضعفه دليل على حدوثه ، وعلى أن محدثا أحدثه.(٢)

ونستطيع أن نستنتج من ذلك أن النظام قد أثبت حدوث العالم ، وذلك من خلال مقهوريته لله عز وجل ، واحتياجه إليه سبحانه فى التأليف بين المتضادات ، فهو دليل ضعفها وحاجتها ، وبالتالى حدوثها ، وكأنى به يستدل بقوله تعالى " وهو القاهر فوق عباده " وبقوله تعالى " وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها".

القاضى عبد الجبار وحدوث العالم

يقرر القاضى عبد الجبار حدوث العالم بأجسامه وأعراضه ، فنراه يقول فى التدليل على حدوث الأجسام (لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلا لله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى، فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة ، لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين ، وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة"(٣).

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية ، د/ على مصطفى الغرابى ، ص ٢٠٣ .
(٢) نفسه ، ص ٢٠٤ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥.

ويستدل على حدوث الأعراض فيقول " إن العرض يجوز عليه العدم ، والقديم لا يجوز أن يعدم ، لما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، والمتحرك إذا سكن بطلت حركته ، وما دام العرض ليس بقديم فلا بد أن يكون محدثا ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة"(١) .

كما يقرر القاضى عبد الجبار أيضا أن الأجسام لا يجوز خلوها من أسباب الحدوث أو دواعيه من الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وأن الخلاف فى ذلك إنما هو مع أصحاب الهيولى ، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة (٢) ، كما يعقد فصلا فى الشبه التى ربما تورد على قدم العالم ، ويقرر أن تلك الشبه وإن كثرت فهى منفصلة غير قادحة ، فإن عرفت الجواب عنها فحسن ، وإن لم تعرف لم يقدح فى العلم بحدوث الأجسام.(٣) .

وعلى سبيل المثال لا الحصر نسوق شيئا من تلك الشبه وجوابه عنها ، يقول " قالوا : لو كان العالم محدثا لوجب أن يكون له محدث وفاعل ، وفاعله لابد من أن يفعله لداع أو غرض، وذلك الداعى لا يخلو: إما أن يكون داعى الحاجة أو داعى الحكمة ، لا يجوز أن يكون داعى الحاجة ، فلم يبق إلا أن يكون داعى الحكمة ، وداعى الحكمة : هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به ، وذلك ثابت فيما لم يزل ، فوجب وجود العالم فيما لم يزل" .

يعنى أن الحكم الإلهية ثابتة فى القديم ، كما هى ثابتة فى الحادث، فما المانع من عدم وجود العالم فى الأزل، ما دامت حكمته ثابتة ومتقررة، بل وجوده واجب.

ويجيب القاضى عبد الجبار بأن داعى الحكمة لا يوجب الفعل ، ويقيس الغائب على الشاهد فيقول : ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالما بحسن الصدقة – قد يتصدق فى وقت ، ولا يتصدق فى وقت ، ويتصدق فى وقت بدرهم ، ولا يتصدق فى وقت بدرهم ، فما ذكروه جهل"(٤) .

ومنها : أنهم قالوا : لو كان العالم محدثا ، لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ، ثم حصل عالما بوجوده بعد أن لم

(١) نفسه ، ص ٩٣ر – ١٠٤ .
(٢) نفسه ، ص ١١١ .
(٣) نفسه ، ص ١١٥.
(٤) نفسه ، ص ١١٦ .

يكن عالما، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله . والجواب : أن العلم بالشىء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد ، ولهذا الكلام موضع آخر(١) كما نجده فى كتاب (المغنى) يسهب فى التدليل على أنه لا يجوز أن يكون مع الله تعالى قديم ثان(٢) .

وبهذا يتضح لنا – بكل جلاء – أن المعتزلة يتخذون من (حدوث العالم) عقيدة لهم ، يدللون عليها ويدافعون عنها ، ونرى أنهم برءاء من تلك التهمة التى ألصقت بهم دون دليل ، ولكن : إذا كان المعتزلة لا يتغيون من وراء البحث فى تلك القضية إثبات قدم العالم ، فما هى الدواعى الحقيقية والأبعاد الفكرية التى دفعتهم إلى هذا ، وإقحام أنفسهم فى موقف تسببوا من خلاله فى إعطاء غيرهم فرصة إلزامهم بما لا يعتقدون ، بل بما لا يقولونه ولا يزعمونه ؟؟؟ !.

إن المعتزلة لم يهدفوا من القول بشيئية المعدوم إلى ترويج أفكار اليونان فى البيئة الإسلامية ، كما فعل فلاسفة الإسلام : الفارابى وابن سينا وابن رشد ، وإنما كان هدفهم هدفا ساميا – وإن أخطأوا التعبير والتقدير – وتحملوا تبعة القول بشيئية المعدوم – كان هدفهم هو المحافظة التامة على وحدة الذات الإلهية من جميع الوجوه ، والحرص على عدم اعتوارها التغير والتعدد ، وبدلا من تقريرهم وجود تلك المادة الأولى ، قالوا بشيئية المعدوم كحل ابتكروه وابتدعوه لينجوا به من وصمة القول بقدم العالم ، كما تقرر صراحة نظرية كل من أفلاطون وأرسطو ، إنه مما لا شك فيه أن المعتزلة قد تاثروا بنتائج ومعطيات الفكر الفلسفى اليونانى فى تقرير العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها " فنفوا زيادة الصفات على الذات ، وردوا جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالان كما قال أبو هاشم ، ومال أبو الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى (العالمية)، وذلك عين مذهب الفلاسفة"(٣).

ويقول الأشعرى فى المقالات " قال العلاف : إن علم البارى سبحانه هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته ، وكذلك كان قوله

(١) نفسه ، ص ١١٧ .
(٢) المغنى ، ج٤ ، ص ٢٦٧ – ٢٧٦.
(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

فى سائر صفات ذاته ، وهذا أخذه عن أرسطو ، وذلك أن الأخير قال فى بعض كتبه : إن البارىء علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن العلاف اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدرته هى هو " (١) .

يعنى أن فكرة العلاف عن العلاقة بين الذات والصفات ، هى فكرة أرسطية معدلة لفظا لا مضمونا .

كما يذكر الأشعرى أن النظام أيضا كان ينفى الصفات عن الله تعالى ، ويقول : إن الله لم يزل عالما حيا، قادرا، سميعا بصيرا ، قديما بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة ، وسمع وبصر وقدم ، وكذا قوله فى سائر صفات الذات (٢) .

إن جملة عقيدة المعتزلة - وكما ذكر الشهرستانى هى " القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم ، الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية"(٣) .

وواضح من هذا كله أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله تعالى أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته ، حتى يكون واحدا أحدا بسيطا، لا يشاركه فى القدم شىء ، حتى ولا صفاته(٤) .

وبعد هذا : فإنى أرى أن قول المعتزلة بشيئية المعدوم إنما هو من تجليات عقيدتهم فى نفى الصفات الإلهية ، وقولهم إنما هى عين الذات ، فالعالم بأسره كائن وثابت ومتقرر فى حال عدمه ، بل ومخلوق ومبدع فى هذا الحال ، فهو فى حاجة فقط إلى إبرازه من حيز العدم والظل إلى حيز الوجود عن طريق القدرة ؛ ومنحه إياه عن طريق الإرادة " كل ذلك حرصا منهم على المحافظة على وحدة الذات الإلهية ، وعدم تعرضها للتغير ، أو طروء التحول عليها ، فما هية الذات الإلهية عندهم = وحدة

(١) مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .
(٢) نفسه ، ج ٢ ، ص ١٧٩ .
(٣) الملل والنحل ، ج١ ، ص ٤٣ - ٤٤ .
(٤) مذاهب الإسلاميين ، عبد الرحمن بدوى ، ج ١ ، ص ١٤٩ ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٠.

بسيطة مطلقة " وكان هذا منهم من أجل أن يمهدوا لشرح العلاقة ، أو الانتقال بين الواحد والمتكثر ، أو بين الله والأشياء ، فقد رأوا أن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون مفاجئا ، من العدم إلى الوجود ، ورأوا أن الإحداث كما يفهمه الأشعرية يفيد هذا الانتقال المفاجىء ، وبالتالى فإنه يجعل الله محلا للحوادث ، أما هم فقد رأوا أن ينفوا عن الله هذا ، ومن ثم قالوا بمرحلة متوسطة هى مرحلة "المعدوم" ، والمعدوم هو الممكن الذى يجوز أن ينتقل إلى الوجود فى أى وقت ، فهو إذن ليس ممتنعا أو عدما ، فى هذه المرحلة تكون الأشياء أشياء ثابتة ، ولكنها ليست متحققة فى الواقع العينى ، ويكون الله عالما بالأشياء وقادرا عليها ، وتلى هذه المرحلة مرحلة أخرى ، وهى المرحلة التى تتحول فيها القدرة إلى (إرادة) ، وتصبح الأشياء أعيانا حسية ، ولذلك فإن المعتزلة يفرقون بين القدرة والإرادة ، فبينما يجعلون الأولى صفة ذات لم تزل مع الله تعالى ، لكنها فى الوقت نفسه عين الله ، وغير مغايرة لذاته ، يرون أن الصفة الثانية (صفة الإرادة) صفة فعل، ومعنى ذلك أنها حادثة، وذلك لإتصالها بالمخلوقات"(١).

"ومعنى ذلك أن المعتزلة قد أثبتوا خلق الله للعالم مرتين خلقه لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ، وهو الخلق القديم، وخلقه لعالم الأعيان عن طريق الإحداث ، الذى تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية ، وبعبارة أخرى فإن الخلق عند المعتزلة قد تم على درجتين ، وعند الأشعرية قد تم على درجة واحدة.(٢).

وعلى ذلك، فقد أنتج المعتزلة فكرا مضطربا بالنسبة لصفة القدرة، والإرادة، والعلم ، فالقدرة فى مفهوم هؤلاء ليست صفة إيجاد وإعدام، وإنما هى صفة ، منح فالمعدوم توجد فيه صفاته الذاتية فى حال العدم قبل وجودها الخارجى ، وهو ذات وحقيقة وماهية ، لا يخلق ذاته ، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات ، الخلق إذن فى مذهب المعتزلة هو منح الوجود للمعدومات وذلك هو عمل القدرة عندهم .

أما صفة الإرادة ، فليس البارى موصوفا بها على الحقيقة ، ووصف الله بها فى أفعاله ، فمعناه أنه منشئوها وخالقها على حسب علمه،

(١) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د/ يحيى هويدى ، ص ١٥٨ - ١٥٩.
(٢) نفسه ، ص ١٦٠ .

ووصفه بكونه مريدا لأفعاله أنه آمر بها وناه عنها واضطرب فيها معمر بن عباد السملى ، فهى عنده غير الله ، وغير خلقه للشىء ، وغير الأمر والإخبار ، والحكم ، فأشار بذلك إلى أمر مجهول لا يعرف(١) .

أما الخياط المعتزلى ، فقد رأى أن إرادة البارى تعالى ليست صفة قائمة بذاته ، ولا هو مريد بذاته، ولا إرادته حادثة فى محل أولا فى محل، بل فسرها بمعنى العلم والقدرة ، وأنه تعالى غير مكره فى فعله ولا كاره ، وحتى إرادته لأفعاله عنده أنه خالق لها على وفق علمه ، ومعنى إرادته لأفعال عباده أنه آمر بها ، وراض عنها.(٢) .

أما صفة العلم : فللمعتزلة منها موقف آخر، فقد أورد الشهرستانى فى (نهاية الاقدام) أن المعتزلة قد استدلوا على " شيئية المعدوم" انطلاقا من هذه الصفة ، فذكروا أن (المعدوم) معلوم لله تعالى أزلا، ولابد للعلم من متعلق ، وهو معلوم محقق ، فيجب أن يكون المعدوم شيئا ثابتا ، لأنه يلزم عن نفيه حصر معلومات الله تعالى فى معلومات ، هى موجودات متحققة وثابتة ، فتتناهى تلك المعلومات ، لأن الموجودات لاشك أنها متناهية ، وأنتم يانفاة المعدوم لا تقولون به ، ثم إن لوازم صفة العلم ، إن كانت معلومة فهى كالموجودات على السواء فى تعلق العلم بها ، وإن لم تكن معلومة فقد تناهى العلم والمعلومات .

وهكذا نرى المعتزلة – ومن خلال قولهم بشيئية المعدوم – قد انطلقوا – من أول أصولهم وقواعدهم وهو (أصل التوحيد) – وبالغوا فى (التنزيه أو التجريد) ، ورفضوا كل ما يوهم تعدد القديم ، أو مماثلته لأى محدث من المحدثات ، فأدمجوا الصفات فى الذات ، حتى أفهموا خصومهم أنهم ينفون الصفات ، ويسلبونها عن الله عز وجل ، فهو قادر ، ولكن لا قدرة له ، وعالم لا علم له ، ومريد لا إرادة له ، إنه قادر وعالم ومريد – وكذا سائر الصفات – بالذات ، فهو قصدوا برأيهم فى مسألة المعدوم – نفى التعدد والتغير بالنسبة للذات الإلهية ؛ وهما الأمران اللذان يلزمان على نظرية الأشاعرة – كما يرى المعتزلة ، فى علاقة الله بالعالم.

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥١ – ٦٧ .
(٢) نفسه ، ص ٦٨ .

وإنى لأرى أن المعتزلة بتحليلهم هذا قد بلغوا حد التعطيل ، وليس النفى بالنسبة للصفات : لأنهم أنكروا فعالية تلك الصفات وفعلها ، وأنهم أيضا قد أنكروا الخلق من العدم الذى قررته النصوص القرآنية .

المطلب الثانى
الأشاعرة وقضية خلق العالم

تمثل قضية (حدوث العالم) عقيدة أجمع عليها الأشاعرة ، وذلك نراهم يقسمون الموجودات إلى قسمين : قديم ومحدث ، الأول يطلق على الله عز وجل ، والثانى يطلقونه على العالم ، الذى هو ممكن حادث ، كان فى وقت معدوما ، ثم أصبح موجودا بعد عدم ، فوجوده بعد العدم هو الذى خلع عليه وصف (الحدوث) ، وهو – أى العالم لدى الأشاعرة – أجسام مؤلفة من جواهر وأعراض ، كائنة بعد أن لم تكن ، أحدثها الله تعالى عن عدم محض(١) .

ويذكر البغدادى أن الأشاعرة أجمعوا على أن العالم كل شىء هو غير الله عز وجل، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق ومصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ، ولا هو من جنس العالم ، ولا من جنس شىء من أجزاء العالم ، وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان : جواهر وأعراض ... واتفقوا على حدوث الأعراض فى الأجسام ... واتفقوا على أن الأجسام لا تخلو ولم تخل قط من الأعراض المتعاقبة عليها .(٢) .

ونجد الباقلانى يقسم الموجودات إلى قديم ومحدث ، ثم يبين أن القديم هو المتقدم على غيره فى الوجود وأنه قسمان : أ) قديم قدماً نسبيا: وهو كل متقدم فى الوجود على غيره وله غاية زمانية ينتهى إليها . ب) قديم قدما مطلقاً: وهو الله تعالى وصفاته .

(١) انظر : العقيدة النظامية : تحقيق أحمد حجازى السقا، ص ١٦ ، التبصير فى الدين / الاسفراييني/ تحقيق محمد زاهد الكوثرى، غاية المرام : الأمدى / تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ص ٢٤٧ ، الشامل / الجوينى/ تحقيق على سامى النشار ، ص ١٣٩.
(٢) الفرق بين الفرق – البغدادى ، ص ١٩٧ – ١٩٨ .

يقول الباقلانى (والموجودات كلها على ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول، فالقديم هو المتقدم فى الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم ، يعنون أنه موجود قبل الحادث بعده ، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدما إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الوجود ، وقد يكون متقدما إلى غير غاية ، وهو القديم جل ذكره ، وصفات ذاته ، لأنه لو كان متقدما إلى غاية يؤقت بها فيقال : إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ، والله يتعالى عن ذلك ، والمحدث هو الموجود من عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث لفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد بعد أن لم يكن ، وحدث به حدث الموت ، وأحدث فلان فى هذه العرصة بناءه ، أى فعل ما لم يكن قبل)([1]) ثم وضح المقصود بالعالم فقال (جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنسين : أعنى الجواهر والأعراض)([2]) .

وإذا كان قول المعتزلة بشيئية المعدوم، قد جعل الأشاعرة يلزمونهم بأنهم – على أقل تقدير – يميلون إلى القول بقدم العالم ، فإنهم – أى الأشاعرة – قد تناولوا قضية (حدوث العالم) من جميع جوانبها ، وسدوا جميع ثغراتها ، نفيا لأى شبهة اعتزالية ، ودرءا لأى دليل لدى الفلاسفة المسلمين ، الذين نادوا بقدم العالم صراحة ، تقليدا وإتباعا لفلاسفة اليونان ، ويمكننا إرجاع جميع حجج الأشاعرة إلى الأبعاد الآتية :

١ – الاهتمام بإثبات الأعراض للأجسام ، والقول بأن الله خالق لها ، كما أنه خالق للأجسام .

٢ – القول بأن الأجسام وأعراضها لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

٣ – تقسيمهم الموجودات قسمة ثنائية إلى: قديم ومحدث فقط، وتعريفهم المحدث بأنه الموجود عن عدم ، ومعنى ذلك عندهم أنه لم يكن ثم كان .

([1]، [2]) التمهيد الباقلانى ، ص ٤١ ومابعدها.

٤ – تقسيمهم المحدثات قسمة ثلاثية: إلى أجسام، وأعراض، وجواهر فردة.([1]) .

ومن ناحية أخرى ، نجد الأشاعرة يقسمون الوجود إلى ممكن وضرورى ، أو إلى ممكن وواجب ليصلوا بذلك إلى أن "العالم حادث" لأن الممكن لابد وأن يكون له فاعل ، وهو الله تعالى يقول الإمام الغزالى فى ذلك (إن الموجود : إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود ، وممكن الوجود لابد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما ، والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود).([2])

ويقرر الشهرستانى أيضا أن العالم حادث لأنه جائز الوجود لا واجبه، ويخطئ الفلاسفة فى زعمهم بأن العالم (واجب بغيره) ، يقول فى ذلك "وجد العالم بإيجاد واجب الوجود، فعرض له الوجوب ، ولا يقال واجب بغيره ممكن بذاته ، ذلك أن الواجب والممتنع طرفان ، والممكن بواسطة بينهما ، لا هو بواجب ولا بممتنع ، وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم ، لقد انحرف كلامهم – أى الفلاسفة – بقولهم : وجب وجود العالم بإيجابه) ([3]).

فالعالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، والجائز محدث، لم يكن شيئا ولا عينا ، ولا جوهرا فى حال عدمه ، بل أحدثه الله تعالى عن عدم محض .

وقد اقتضت هذه العقيدة ألا يعترف الأشاعرة ألبتة بشيئية المعدوم، أو بأية ايماءة أو إشارة توهم ذلك ، فمذهبهم ، وكما سبق أن تقرر، هو أن كل شىء موجود وكل موجود شىء، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود ، ومالا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا ، والله تعالى أوجد العالم عن عدم محض ، بكل ما تحمله كلمة (عدم) من نفى أى مظهر من مظاهر الوجود ، حتى ولو كان مجرد فكرة ، وإثبات الوجود عن العدم المحض، هو منطلق فكرة الحدوث عند الأشاعرة.

وتفسير الأشاعرة للشىء بأنه الموجود الكائن الثابت ، وتفريقهم بين (المعلوم) و (الشىء) ، حيث يشمل الأول الموجود والمعدوم ،

([1]) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د/ يحيى هويدى ، ص ١٤٨ .
([2]) معارج القدس فى مدارج النفس ، ص ١٤٢ وما بعدها.
([3]) نهاية الإقدام ، ص ٢٠-٢١.

ويختص الثانى بالموجود ، يظهر لنا فى وضوح وقوة قدرة البارىء جل وعلا فى إيجادها الأشياء من العدم ، وهذه القدرة لا يصح أن يكون أثرها خفيا غامضا مربكا - كما تقتضيه رؤية المعتزلة لهذا الموضوع - بل ان أثرها محسوس ومدرك .

وقد أكد الأشاعرة على نقطة هامة فى حدوث العالم ، وهى حدوثه بالزمان ، بمعنى تقدم الفاعل على فعله ، فالله تعالى يتقدم على خلقه، لم يكن هذا العالم معه - تعالى - منذ الأزل ويشير الشهرستانى إلى هذه النقطة، فيقرر عقيدة الأشاعرة المتمثلة فى الإيمان بالتباين بين الله تعالى وبين العالم، من حيث الوجود الزمانى ، فوجود الله تعالى ليس وجودا زمانيا، ما دام لا تجرى عليه الحوادث ، وتتعالى ذاته عن أحكام الزمن ، والعالم ليس كذلك ، ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم ، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانيا ولا يقبل المكانية ؛ فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسية المكانية ، فكذلك لا يقبل وجوده تقدما أو تأخرا أو معية زمانية.([1])

وإذا تصفحنا نصوص الأشاعرة بهذا الخصوص سوف نجدهم قد ذهبوا إلى القول بحدوث العالم استنادا إلى تقسيم الوجود إلى ممكن وضرورى، أو إلى جائز وواجب، أو إلى قديم وحادث وما كان ممكن أو جائز الوجود أو حادثه ، لابد أن يكون له فاعل واجب الوجود .

ولنبدأ بإمام الأشاعرة ، أبو الحسن الأشعرى الذى استدل على حدوث الإنسان ، وأنه لم يكن شيئا ثم كان ، بانتقاله من حال إلى حال فى نمو وتطور، وانتقال من نقص إلى كمال، ومن ضعف إلى قوة ، وأن ذلك كله لا يتأتى من قبل الإنسان ، بل لابد من وجود إله خالق مبدع هو الذى هيأ للإنسان هذا كله.

يقول الأشعرى (إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعا صنعه ، ومدبرا دبره؟ قيل له : الدليل على ذلك هو أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام ، كان نطفة ثم علقة ، ثم لحما ودما وعظما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال ، لأنا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله، لا يستطيع أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة، ويدل ذلك على أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل

([1]) نهاية الإقدام ، ص ٨ ، وما بعدها .

ذلك أعجز.... ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ... فدل ما وصفناه على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ، ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر .... فإن قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟

قيل لهم : لو كان ذلك كما ادعيتم ، لم يجز أن يلحقها الاحتمال والتأثير ، ولا الانقلاب والتغيير، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره ، وأن تجرى عليه سمات الحدوث ...، فبطل بذلك قدم النطفة)([1]) .

ويعقب الشهرستانى على هذا الدليل قائلا " وما ثبت من الأحكام لشخص واحد ، أو لجسم واحد ، ثبت فى الكل فى الجسمية"([2]) .

وإذا تصفحنا ما كتبه القاضى أبو بكر الباقلانى - وهو المجدد الذى شيد بناء المذهب الأشعرى على أسس منهجية ، استدلالية، بل أنه ليعد المؤسس الحقيقى والمطور الحقيقى لعلم الكلام الأشعرى - إذا تصفحنا ما كتبه فى كتابه (التمهيد) و (الإنصاف) سوف نجده يتناول هذه القضية من بعدين :

أ- إثبات حدوث العالم ب- ضرورة وجود محدث له .

يذهب الباقلانى فى كتابه (الإنصاف) إلى أن 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 حال ، وهذا يدل على أن العالم محدث ، لأن القديم ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، وطالما أن العالم بأجسامه محدث ، فإنه محتاج إلى من يحدثه ، ألا وهو الله .([3]) وفى كتابه (التمهيد) يشرع فى إثبات حدوث العالم ، فيبدأ بأن يعرف الأجسام والجواهر والأعراض ثم يثبت أولا وجود الأعراض والأجسام ، ويثبت ثانيا أن وجود الأعراض أو قيامها بالأجسام ليس راجعا إلى طبيعة الأجسام ذاتها، بل إلى علة أو قدرة أخرى خارجة عليها ، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث، ويثبت ثالثا أن الأجسام حادثة عن طريق إثبات أنها لا تسبق الحوادث أو الأعراض ، فلابد أن

([1]) اللمع/ الأشعرى ، ص ١٧- ١٩ - تحقيق د/ حمودة غرابة/مكتبة الخانجى، سنة ١٩٥٥.

([2]) نهاية الإقدام ، ص ١٢ .

([3]) الإنصاف ،.ص ٢٠ .

تكون حادثة هى الأخرى ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ولما كان العالم كله عنده ليس إلا مجموعة من الأجسام والجواهر والأعراض اللازمة لهذه الأجسام ولتلك الجواهر ، فلابد أن يكون العالم كله محدثا(١)

يقول الباقلانى فى ذلك " فالجسم هو المؤلف ... والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا.. والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكثر من الذرة ، فإن كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة ، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ، ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه ، والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام وتبطل فى ثانى حال وجودها ... والدليل على إثباتها تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته ، ولابد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلة ، فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه ، وفى صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هى الحركة ، ويستحيل أن يكون متحركا لنفسه ، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه فى ذلك الوقت إلا كان متحركا ... ومما يدل على ذلك علمنا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك ويعجز عنه أخرى ، وقد ثبت أنه لابد لقدرته من تعلق بمقدور ، وكذلك القدير تعالى يقدر على تحريك الجسم تارة ، وعلى تسكينه تارة أخرى ... والأعراض حادثة ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجىء السكون ... والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث محدث كهو ، إذ كان لا يخلو أن يكون موجودا معه أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه ".

ثم يقول الباقلانى " ولابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور ، والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب . ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بان " .

وهذا المحدث المصور هو وحده القديم، وما عداه من الموجودات محدث " والدليل على ذلك أنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من غير أن يكون محدثا، وكذلك القول فى محدثه ، إن كان محدثا ، فى وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شىء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطا بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئا قبل شىء ؛ وهذا هو

---

(١) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية د/ يحيى هويدى ، ص ١٣١ .

الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها"(١) .

ويستند الجوينى فى استدلاله على حدوث العالم على المشاهدة الحسية من تغير فى الأجسام وتشكلها ، ووجودها فى وقت دون وقت مما يجعلها جائزة لا واجبة ولا قديمة ، يقول فى ذلك " وإذا ثبت وجود المحدثات فى وقت معين ، فإن ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها ، وإلا لأمكن أن تكون قديمة كواجب الوجود ، أو أن تظل قبل وجودها فيحال العدم ، فلا تخرج إلى الوجود ، فجواز وجود الحادث لا يمكن أن يكون لذاته ، وإنما لمعنى زائد عليه غير قائم به ، فالحادث إذن مفتقر إلى محدث.(٢)

فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى : نفعها وضرها ، خيرها وشرها ، والرب تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لما خلقه ، قاصد إلى إبداع ما اخترع (٣)، وقد أكد الرازى أيضا على حدوث العالم ، وذلك بتقريره أنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ، وكل حادث فالله تعالى محدثه ، وكل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود ، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدث – فيلزم أن كل ما سوى الله محدث، والله وحده هو المتفرد بالقدم ، والمحدث إما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز ... والمتحيز إما أن يكون قابلا للانقسام وهو الجسم ، أو غير قابل للانقسام وهو الجوهر ، أما القائم أو الحال فى المتحيز فهو العرض ، والأجسام كلها متماثلة فى أنها تشغل حيزا من الفراغ ، وفى أنها تقبل الأعراض ، وفى أنها حادثة (٤) .

ولقد أكد الغزالى على القول بحدوث العالم بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، فإذا أراد الله شيئا أوجده ، وإذا أراد إعدام شىء أعدمه ، وهو فى ذلك لا يتغير ، يقول الغزالى فى ذلك (إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى

---

(١) التمهيد الباقلانى – تحقيق محمود الخضيرى وعبد الهادى أبو ريدة ، ص ٤١ – ٤٥ / دار الفكر، سنة ١٩٤٧ .
(٢) الشامل فى أصول الدين ، ص ٢٦٤ .
(٣) لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة / الجوينى / تحقيق / فوقية حسين ، ص ٩٧.
(٤) المحصل – الرازى ، ص ٨٧ ومابعدها .

حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك "(١) وعلى ذلك فصلة الله تعالى بالعالم صلة إرادة ، وليست صلة طبع أو علة أو مساوقة، والله تعالى مريد مختار لا مقهور مطبوع .

وهكذا يقرر الأشاعرة العقيدة التى يدين بها كل مسلم ، وهى الإيمان بأن هذا العالم محدث مخلوق من العدم، مبدع من لا شىء ، وعلى غير مثال أو نموذج سابق ، ولم يكن هذا العالم " شيئا" مذكورا فى عالم العدم ، وقد أثبت الأشاعرة ذلك من خلال تقسيمهم الموجودات قسمة ثنائية: قديم ومحدث، أو واجب وجائز ، الأول : هو الله تعالى ، والثانى هو العالم ، الأول، ما ليس له أول ومفتتح ، والثانى: ما له أول ومفتتح، وقد " كان القصد من ذلك دحض قول المعتزلة فى وجود نوع ثالث ، أو حالة ثالثة للأشياء ، وهى حالتها باعتبارها معدومة ، فالشىء قبل أن يوجد كان شيئا فى نظر المعتزلة ، له صفة الثبوت ، وتبعا لذلك فإن الله عندهم قد خلق ما خلق لا من شىء بل من شىء ، وإذا كان الخلق عند الأشاعرة والمسلمين جميعا خلقا من العدم ، فإن الخلق عند أكثر المعتزلة خلقا من المعدوم ، وفرق بين العدم والمعدوم ، فالعدم هو الممتنع ، والمعدوم هو الممكن الثابت ، الذى يجوز أن يوجد .... والخلق من العدم معناه أن ما لم يكن أصبح كائنا أو موجودا، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما كان على نحو ما أصبح كائنا على نحو آخر"(٢) .

وإذا كان المعتزلة قد أدمجوا الصفات فى الذات ، ونفوها كصفات قائمة بذاتها ، فإنهم بتلك الرؤية ، قد جعلوا العلاقة بين تلك الصفات، وبخاصة "القدرة، والعلم والإرادة" وهى المتعلقة بموضوعنا ، قد جعلوا العلاقة بينها علاقة جدلية ، بلغت حد الغموض والالتباس والإرباك ، ولهذا أصر الأشاعرة على القول بحدوث العالم ، وأثبتوا من خلال هذا العالم وحدة الذات الإلهية ، بل ووحدة الصفات والأفعال ، فحافظوا بذلك على مبدأ وأصل " التوحيد" خالصا نقيا واضحا جليا.

وإذا كان مبدأ "العدل" يمثل أصلا مهما من أصول المعتزلة ، وهو الأصل (الثانى) عندهم ، والذى قالوا من خلاله بأن الإنسان فاعل مختار مريد لأفعاله الاختيارية التى تصدر عنه ، وأنه يفعل ذلك بقدرة أودعها الله فيه ، يستطيع به أن يفعل الشىء ويتركه ، ويرى المعتزلة أن عقيدة

(١) تهافت الفلاسفة : الغزالى ، ص ٩٦ ، تحقيق د/ سليمان دنيا- دار المعارف
(٢) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية / د/ يحيى هويدى ، ص ١٥٦.

(الجبر) تتنافى مع عدل الله ، ولا يميز فيها بين المحسن والمسىء، وتنسب إلى الله تعالى ما يقع على أيدى العباد من المعاصى والقبائح والشرور، أراد المعتزلة أن يسقطوا هذا المبدأ على العالم الموجود بأسره، الإنسان وغير الإنسان ، من خلال رؤيتهم لعلاقة الله بالمادة " هذه الرؤية التى تتمشى مع اتجاههم العام فى مسألة علاقة الله بالإنسان وأفعاله ، فكما أباحوا حرية التصرف أمام الإنسان ، كذلك فى ميدان المادة قد أباحوا بعض الحرية للأشياء ، فجعلوا الأعراض من اختراعاتها أو نتيجة للتولد"(١) .

ويرى الدكتور على سامى النشار أن نظرة المعتزلة هذه فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار، وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه فى أسمى المراتب ، ولكنهم – بذلك – قد أنقصوا من قدرة الله وضحوا بها لتأكيد عدالته ... ولذلك فقد وقف أهل السنة والجماعة موقف الإنكار المطلق لهذا الأصل من أصول المعتزلة ، وهاجموهم هجوما شديدا.(٢).

ونتيجة لهذا الهجوم الشديد "رأى الأشاعرة أن هذا الموقف يؤدى إلى الانتقاص من القدرة الإلهية ، وهذا هو سر اهتمامهم بالأعراض ، التى حرصوا أولا على أن يثبتوها فى الأجسام ، وحرصوا ثانيا على القول بأنها من فعل الله ، وذلك ليؤكدوا آثار القدرة الإلهية فى ميدان المادة ، كما أكدوها فى ميدان الفعل الإنسانى"(٣) .

وأيضا فإن الأشاعرة " عندما قالوا بوجود الأعراض ، قالوا فى الوقت نفسه بأنها تلابس الأجسام ، أو بأنها لا تنفك عنها ، وإذا كانوا قد أثبتوا أن الأعراض من خلق الله ، وأن قدرته تعالى محيطة بحيث تظهر فى تتابع الأعراض على الأجسام ، لأنه أحدثها فيها بعد أن لم تكن ، فمن باب أولى لابد أن يظهر هذا الإحداث فى الأجسام نفسها التى هى محل للحوادث والأعراض ، والتى لابد أن تكون هى الأخرى من خلق الله الذى أحدثها بعد أن لم تكن ، فعدم مفارقة الأجسام للأعراض والأعراض للأجسام ، معناه : عدم جواز وجود الأجسام فى عالم آخر غير عالم الأعراض والحوادث ، أما المعتزلة فإن نفيهم للأعراض واعترافهم

(١) دراسات فى علم الكلام ... د/ يحيى هويدى ، ص ١٥٣ .
(٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د/ على سامى النشار ، ط١ ، ص ٤٣٥.
(٣) دراسات فى علم الكلام .... د/ يحيى هويدى ، ص ١٥٣ .

بوجود الأجسام فقط ، كان معناه بطريق غير مباشـــر ، جـواز وجـود الأجسام فى عالم غير عالم الحوادث ، وهو العالم الحســى المعـروف : عالم الأعراض ، وهذا تمهيد لقولهم الثانى فى جـــواز وجـود الأجســام وجودا سابقا على الحوادث"(١).

(١) نفسه ، ص ١٥٣- ١٥٤ .

أهم المراجـــع

القرآن الكريم - كتاب الله الخالد .

أصول الدين - الأمام البزدوى - طبعة عيسى الحلبى ، ١٩٦٣.

أصول الدين - الإمام عبد القاهر البغـدادى - اسـتانبول - الطبعـة الأولـى، ١٩٢٨.

الإنصاف - القاضى أبو بكر الباقلانى / تحقيق محمد زاهد الكوثرى / مؤسسـة الخانجى للطباعة / المكتبة الأزهرية للتراث .

التبصير فى الدين - الإسفراييني - تحقيق محمـد زاهـد الكوثـرى - مكتبـة الخانجى ١٩٥٥ .

تاريخ الفرق الإسلامية - د/ على مصفى الغرابى - مطبعة صبيح - طبعة ثانية ١٩٥٩.

التمهيد فى الرد على المعطلة والخوارج والمعتزلة / أبو بكـر البـاقلانى / دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ .

تهافت الفلاسفة / الإمام أبو حامد الغزالـى / تحقيـق د/ سـليمان دنيـا / دار المعارف.

دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية / د/ جمـال مـرزوق / د/ الآفـاق العربية ، ٢٠٠١.

دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية / د/ يحيى هويدى / مكتبة النهضـة المصرية ، ط ثانية ، ١٩٧٢ .

الشامل فى أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعـالى الجوينـى / دار العـرب للبستانى .

شرح الأصول الخمسة / القاضى عبد الجبار / تحقيق د/ عبد الكريم عتمـان / مكتبة وهبة / ط أولى ١٣٨٤ هـ.

شرح البيجورى على الجوهرة / طبعة خاصة بالمعاهد الأزهرية ، ١٩٧٥.

شرح المقاصد ، سعد الدين التفتازانى ، دار الطباعة العامرة ، ١٢٧٧هـ.

شرح المواقف / السيد الشريف الجرجانى ، دار الكتب العلميـة ، بـيروت ، ط أولى ١٩٩٨ .

الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق د/ سليمان دنيـا ، مطبعـة الحلبى ، ١٩٥٨ .

طوالع الأنوار ، البيضاوى ، تحقيق د/ محمد ربيع جوهرى ، دار الاعتصـام ، ط أولى ، ١٩٩٨ .

الفرق بين الفرق ، البغدادى ، مؤسسة الحلبى - القاهرة.

الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ابن حزم.

فلسفة المعتزلة ، د/ ألبير نصرى نادر ، دار نشر الثقافة ، ١٩٥٠ .

فى علم الكلام ، د/ أحمد محمود صبحى ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٧٨.
قضية الوجود والعدم فى الفكر الكلامى الإسلامى ، د/ محمد عبد المهيمن ، رسالة دكتوراه ، أصول الدين ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
الكشاف ، الزمخشرى ، دار الفكر ، ط أولى ، ١٩٧٧.
اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، أبو الحسن الأشعرى ، تحقيق د/حموده غراية ، المكتبة الأزهرية للتراث .
لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الجوينى ، تحقيق د/ فوقية حسين.
مباحث الوجود والماهية ، د/ أحمد الطيب ، دار الطباعة المحمدية ، ط أولى، ١٩٨٢.
محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، د/ يحيى هويدى ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٦.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، الإمام الرازى ، مكتبة الكليات الأزهرية.
مذاهب الإسلاميين – د/ عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٤٠.
مذاهب التفسير الإسلامى ، جولدتسهير ، ترجمة د/ عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجى ، ١٩٥٥.
المعتزلة واتجاههم العقلى وأثره فى تطور علم الكلام الإسلامى ، د/ نشأت عبد الجواد ، رسالة دكتوراه ، أصول الدين ، بالقاهرة.
مفاتيح الغيب ، الأمام الرازى .
مقالات الإسلاميين ، أبو الحسن الأشعرى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .
الملل والنحل ، الشهرستانى ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبى وشركاه .
الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة ، الرياض.
نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د/ على سامى النشار .
نهاية الإقدام فى علم الكلام ، الشهرستانى ، تصحيح ألفرد جيوم .
هوامش على العقيدة النظامية ، د/ محمد عبد الفضيل القوصى ، دار الطباعة المحمدية ، طبعة أولى، ١٩٨٤.