

نظرية الأكل وإشكالية الشرور

بقلم
عمار التميمي



دار المناهل للطباعة والنشر
Dar-almanahel Publisher

حقوق الطبع محفوظة

نظرية الأكل واشكالية الشرور



◆ بقلم: عمار التميمي

◆ الناشر: دار المناهل

◆ الطبعة: الأولى 1446 هـ / 2024 م

◆ الإخراج الفني: جعفر الفاضلي

◆ الإشراف على الطبع: حيدر النجفي Didvar@gmail.com

◆ رقم الإيداع الدولي (ISPN): 2-6-91820-622-978

لا يجوز شرعاً وقانوناً طبع واستنساخ الكتاب دون الحصول على
إذن خطّي من «دار المناهل»، وبخلاف ذلك تتمّ المسائلة القانونية

للتواصل مع مدير دار المناهل عبر الواتساب : +964 7807588865



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه مُحَمَّد، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

لَمْ تخل المكتبة الإسلامية، من البحوث المُتنوعة، وعلى كافة الإتجاهات المعرفيّة، القديمة منها والحديثة، سَطَّر فيها الباحثون والمفكِّرون، أجود التقريرات، من خلال المُعطيات المتوفرة، في شتى المعارف الإسلاميّة، وكان من أهم ما اتَّجهت إليه الأنظار، المسلك العقائدي، الذي انبثقت منه المدارس الكلاميّة، لِتُشيد مبانيً مُختلفة، في ميدان الفكر الديني، فكانت مُحايدة - في بعض الأحيان - للمنهج العام للنظرية الإسلاميّة، ومخالفة في الآن الآخر، فحلّت من أنفسها ساحة للصراع، مع المدارس الفلسفيّة، حول بعض المناهج والأفكار.

على العموم، أحد الأبحاث التي كانت تُطرح بالتّبع، هي نظرية (الخلق) أو (الأحسن)، كما عرّفها المدارس الكلاميّة، ونظرية (الأكمل)، كما أُطلقت عليها المدارس الفلسفيّة، تدور رحاها، حول كيفية خلق العالم وأصله، وهل النظام المُتوافر هو الأحسن والأكمل، أو يمكن ان يكون هناك أكمل، وإن كان، لِمَ لَمْ يكن، وهل هو عجز في القدرة عن الإتيان بالأفضل، وهل في الإمكان أبدع ممّا كان، أو ليس في الإمكان، وغير ذلك من الأسئلة التي أثارها بعض المدارس، واختلفت الأجوبة، وتباينت الحلول، وكان من لوازمها، هو مبحث

الشرور؛ لأن النظام الأكل، لا يوجد فيه الشر، وإلا لم يكن أكماً. على كل حال، فعقدت العزم مُتوكلاً على الحيّ القيوم، لتحرير بعض الأجوبة بمقدار ما، وقد اقتضت خطة البحث، ان تكون المناقشة علمية لأصل الكون في مرحلتين:

الأولى: في المنظور العلمي الحديث، فتمّ أستعراض أحدث وأهم النظريات في مجال الفيزياء الكونية، (لحين كتابة البحث)، مع مناقشة بسيطة لمبانيهم، تاركاً السعة والشمول لكتابتنا (الفيزياء الكونية بين النظرية والتطبيق).

الثانية: القراءة الفلسفية، والتي كانت على ثلاثة أوجه:

أولها: نظرة المدرسة اليونانية، منذ بواكير التفكير المنظم، وانتهاءً بنهايتها.

وثانيها: المدرسة الغربية، لنبدأ فيها بالعصر الوسيط، وننتهي بالفلسفة الحديثة.

وثالثها: نظرة الفلسفة الإسلامية لأصل ومفهوم الخلق، حيث الأفكار

الأعمق والأدق.

لذا كان الإختصار في طرح المباني، هو المنهج الذي سلكناه، تجنّباً

للاطناب المُخلّ، بعد الدخول في مُعترك الآراء والمناقشات.

ثمّة وقفة لنا، كانت مع إشكالية الشرور، وحققتها ولوازمها.

وهو الإطار العام للكتاب الذي بين يديك، راجياً من الله التوفيق والقبول،

وهو المُستعان.

عمار التميمي

النجف الاشرف

٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

الفصل الأول

أصل الكون وخلقهم

أصل الكون في الفيزياء

لقد ظلّت إشكالية أصل الكون، والنظريات المرتبطة بها، لقرون عديدة، مثار البحث والتأمل والإستفهام، فمُنذ طفولة العقل البشري، وهو يتساءل عن أصل الكون؟ من أين أتى؟ وكيف وجد هذا الكون؟ وإبداعه مادة وخلقاً؟ وغير ذلك من الأسئلة المرتبطة به.

وانبرت المدارس ذات التوجهات المُختلفة، لتبيّن آرائها على هذه الإستفهامات، ومَن خالق ومُبدع هذا الكون المترامي الأطراف؟ هل الإله القادر المُقتدر، هو الصانع الحقيقي لهذا النظام؟ ام ان هناك مجموعة من الظروف الطبيعيّة، هي المسؤولة عنه؟ وغير ذلك.

يمكن القول: إن لغز أصل الكون، بدأ مع المدارس الطبيعيّة، أو قلّ الإغريقية، والتي ظهرت مع (طاليس وانكسمندريس واكسنافون وهرقليطس)، عندما حاولوا تجاوز الفكر الميثولوجي، الذي يربط بين الإلهة والطبيعة، وان أصل مادة الكون، من العناصر الأربعة، أو من احدها، وفي مقابل نظرية أصل الكون، نجد المدرسة الأرسطيّة، تبنت مفهوم الحركة، أنطلاقاً من المبدأ الإحيائي، الذي فسّر أصل الكون على أساسه.

تحاول ميثولوجيا الخليقة، فهم طبيعة الكون ونشأته، وشرح أصول العالم، في حين تعد محاولة (هيسود لتفسير خلق العالم، أكثر نسخة مقبولة في ذلك الوقت (مع ماعليها)، إلا أنّها تبقى في خانة الأساطير الإغريقية، وهي محاولة جادة للعقل في تلك الفترة، لتفسير ظاهرة كونية مُعقّدة.

وسوف نستعرض تاريخ نشوء فكرة أصل العالم، والتي بقيت حبيسة الفلّسفة، حيث ظهرت اتجاهات مُختلفة، مُتبنيّة حلوّاً، كالمدارس الأيونية، والأرسطية، والأبيقورية، واخوان الصفا وغيرهم، وسنشرع ببيان تلك الرؤى مُجملين، ثمّ نتقل إلى الفكر الفلّسفي الغربي، للتعرف على اعتقاداتهم (تسلسلاً زمانياً)، وصولاً للمدرسة الإسلامية.

أما في هذا المبحث، سنقتصر على التفسير العلمي الفيزيائي، القائم على تفسير الظواهر الكونية، باستخدام عدد من المعادلات والمبادئ.

فبعد اكتشاف (نيوتن) لقوانين الجاذبية (١٦٦٧م)، الأمر الذي أدى للرجوع إلى اللغز القديم، وهو القوّة الجاذبة التي تمتلكها الأرض، بقوّة جذب القمر في مدارها، من خلال قصة التفاحة المعروفة، ولكن الأمر المُحزن لدى نيوتن، أنه لم يعرف كيفية تفسير حقيقة تلك الجاذبية، وآلية عمل الجاذبية، وظل العلماء يتجاهلون هذا التفسير، كلّما صادفهم.

وبقيت هذه النظرية في مهدها، على مدار (٢٥٠) عام تقريباً، إلى القرن العشرين، ليأت (البرت انشتاين)، الموظف بمكتب براءة الإختراعات في

سويسرا، حينما كان مُشغلاً في دراسته (لسلوك الضوء)، فوجد نفسه في تصادم مع الأب الروحي لنظرية الجاذبية، وهو انه لا يوجد ما هو أسرع من الضوء، وهو مُناقض لتصوّر نيوتن للجاذبية، وخاصة في اطروحة اختفاء الشمس من الفضاء، وحركة الكواكب المدارية.

وقد قام بحل هذه المُعضلة، بعد إنزواه باحثاً، ليصل إلى تكوين صورة جديدة عن الكون، لا تتعدّى فيها الجاذبية، حدّ السرعة الكوني، (سرعة الضوء)، وبعد عشر سنين من البحث، توصل إلى الإجابة، عبر طريقة توحيدية مُبتكرة، وهي فكرة أبعاد الفضاء الثلاثة، مع البعد الزمني، لتشكّل نسيجاً واحداً، سمّاه (الزمكان)، أي هندسة النسيج رباعي الأبعاد، الذي يتعوّج ويمتط، قرب الأجسام الثقيلة بالكون والكواكب، وهذا الإنبعاج والانحناء في نسيج الزمكان، هو ما يخلق قوّة الجاذبية، مُفسّراً بها خروج الكواكب عن مداراتها.

وعلى هذا الأساس قامت نظريته النسبية العامة، أو نسبية الجاذبية، في اعطاء تفسير خاص عن الكون، إلى ان جاء العالم الاسكتلندي (جيمس كلارك ماكسويل)، لبيّن حقيقة العلاقة، بين الكهرباء والمغناطيسية، جامعاً بينهما، باستخدام أربع معادلات رياضية، مُنتجاً نظرية القوّة الكهرومغناطيسية، وهو بهذا، قد سار خطوة واحدة باتجاه العلم، وتفسير اللغز الكوني، وقد آمن انشتاين، انه باستخدام نظرية الجاذبية والقوّة الكهرومغناطيسية، سيُعطي

مفهوماً شاملاً لكل ظواهر الكون، والتوحيد بينهما.

وفي العشرينات من هذا القرن، قام الفيزيائي الدنماركي (نيلز بور)، بمساعدة مجموعة من طلبته، في اكتشاف قوّة الذرة، التي يعتقد انها اصغر مكوّنات الطبيعة؛ لأنها تتكوّن من أجزاء اصغر منها، نواة من البروتونات والنيوترونات، تدور حولها الكترونات، مؤدية تفاعلاً عجيباً في داخلها، ولم تصمد أمامها الجاذبية والكهر ومغناطيسية، في تفسير الظواهر الكونية.

وظهر عصر جديد من التفسير الفيزيائي، ألا وهو نظرية (ميكانيكا الكم)، الحاكم للسلوك الكوني، القائم على ترجيح الاحتمال، بحيث لا تستطيع التيقن بنتائج أي تجربة، فقط يمكنك تحديد احتمال وقوع النتيجة، وكغيرها لم تصمد أمام الإنتقادات والنقوضات.

وكان الانتصار الأخير للفيزياء، مُتوجّاً بنظرية (القوّة النووية)، في تفسير الظاهرة الكونية، وهي قائمة على أساس غرّاء فائق القوة، يشدّ مكوّنات كل ذرة إلى بعضها، رابطاً البروتونات إلى النيوترونات، داخل نواة الذرة، وهو الإكتشاف الأخير في العقل الفيزيائي، الذي مر بمراحل كما اسلفنا، ليفسّر أصل الظاهرة الكونيّة، وكان لهذا التفسير، دوراً في المباني الفلسفية، التي انتهجها العقل الغربي في بيان أصل الكون، فتولّد منها العديد من المباني، إلا انها لم تصمد أزاء الإنتقادات.

وكان أقواها رواجاً، هو نظرية (الأنفجار الكوني) (big bang)، وكذلك

نظرية (مُتعدّد الأكوان) أو ال (Multiuniverse) هي عبارة عن المجموعة الإفتراضية، المكوّنة من عدة أكوان.

ثمّ جاءت نظرية (ميكانيكا الكم) (Parallel Universe) وتعني الكون الموازي، لعالم الفيزياء الشهير (ستيفن هوكنج)، والتي يقول فيها: أن هناك أكواناً أخرى غير كوّننا هذا، بأبعاد مُختلفة عن التي نعيش فيها، فإذا كان الإنسان يعيش في أربعة أبعاد، يشكّلها المكان - طولاً وعرضاً وارتفاعاً - والزمان، فإن نظرية الكون المُوازي، تفترض وجود أحد عشر بعداً في تلك لأكوان، والبعض يفترض وجود خمسة أبعاد، وهناك من يقول أن هناك سبعة أكوان، وجميعها أرقام افتراضية.

والمحطة الأخيرة هي (نظرية الأوتار) (String theory) أو (نظرية الخيوط)، للعالم الفيزيائي الإيطالي (غابرييل فينيتسيانو)، المبنية على الأسس الفيزيائية، التي مهّد لها انشتاين، وسنقوم ببيان نظريتي الانفجار الكوني والأوتار، باعتبار الأولى الأشهر والثانية الأحدث، مع مناقشة بسيطة لهما.

المبحث الأول نظرية الأوتار (String theory)

تاريخ ونشأة نظرية الأوتار

في أواخر الثمانينات من هذا القرن، وبينما كان شاب فيزيائي إيطالي، يُدعى (غابرييل فينزيانو)، يبحث عن بعض المعادلات الرياضيّة، التي تصف قوى النواة الكبيرة في الذرة، وكان حينها يعمل مساعد باحث، في مختبر التسريع الأوربي في جنيف بسويسرا^(١)، وفي كتب الرياضيات القديمة التي يملكها، وجد معادلة رياضيّة قديمة، عمرها مائتا عام، كتبها عالم سويسري يُدعى (ليوناربولر)، حيث ذُهل باكتشافه، أن تلك المعادلات، التي اعتبرت لسنين عديدة، مجرد فضول رياضي، كانت تصف القوى الكبيرة في النواة فعلاً، وقام باكتشافه الذي اشتهر به فيما بعد، في وصف القوى الكبيرة، التي تعمل في نواة الذرة، كان ذلك الحدث، ولادة لنظرية الأوتار.

(١) الكون الأنيق، برايان غرين، ترجمة د. فتح الله الشيخ، ص ١٥٨.

وظل الإعتقاد السائد لدى الفيزيائيين، ان (غابرييل) مجرد حافظ لمباني (يولر)، إلى ان قام (يوتيشير) و(نامبو) من جامعة شيكاغو، (وهولغر نيلسن) و(ليونارد سوكسيند) من جامعة ستانفورد، باكتشاف أن وراء الرموز الرياضيّة، وصف لشيء أكثر من مجرد جزيئات، حيث إننا إذا وضعنا نموذجاً للجُسيمة الأولية، فانها عملياً، تصف خيوطاً واورار أحادية البعد، مُهتزة مثل الخيوط المطاطية، الحرة الطرفين، هذه الخيوط بالإضافة لصفاتها، في التمدد والتقلص، فهي تهتز بشكل دوراني، وتبدو كنقاط.

(مع ذلك قدّمت نظرية حدسيّة وبسيطة وسارة، فإنه لم يمض وقت طويل، قبل سقوط الوصف الوتري، للقوى القوية، وفي بداية السبعينات من القرن العشرين، أظهرت التجارب عالية الطاقة، القادرة على سبر العالم تحت الذري، بعمق أكثر، أظهرت ان النموذج الوتري، جاء بعدد من التنبؤات، تتناقش مباشرة مع المشاهدات، وفي نفس الوقت، كانت نظرية (مجال كم الجسيمات)، النقاط الخاصة بكرمودينامية الكم، قد أخذت تتطور، وأدى نجاحها الساحق، في شرح القوى القويّة، إلى رفض نظرية الأوتار)^(١).

في تلك الأوقات، فإن العلماء كانوا مشغولين، في اكتشاف الجزيئات وأنواعها الجديدة الدقيقة، بالقيام بتعريضها لسرعات كبيرة، واصطدامها ببعضها، لشطرها إلى جزيئات أصغر، ثم دراسة نواتج تلك الإنشطارات، وقد

(١) الكون الأنيق، برايان غرين، ترجمة د. فتح الله الشيخ، ص ١٥٩.

كانت النتائج كبيرة جداً، ادت إلى اكتشاف أنواع جديدة من الجزئيات، استنطقت أحكاماً فيزيائية مُتعدّدة، كان أهمها، أن قوى الطبيعة يمكن وصفها كجزئيات أيضاً.

وكان المسار العلمي السائد آنذاك لدى الفيزيائيين، الأستمرار في المحاولات الجادة، التي خلفها انيشتاين في نظرية التوحيد، من خلال الربط بين الجاذبية وميكانيكا الكم، في حين كان العلماء المتبنون لنظرية الأوتار، قليلين ومهملين، ويعانون من مشاكل كبيرة في النظرية.

فتلك النظرية مثلاً، تنبأت بوجود جزئيات عديمة الكتلة، تستطيع أن تنطلق بسرعة أكبر من سرعة الضوء، وهذا غير ممكن حسب نظرية انيشتاين، وأيضاً تنبأت بجزئيات بلا كتلة تماماً، غير مرئية، وغير مُمكن التحقق من وجودها.

إلى أن جاء العالم (جون شوارتز) في عام (١٩٨٤)، الذي بدأ بوضع تعديلات للنظرية، وربط النظرية مع الجاذبية، وافترض أن حجم تلك الأوتار، أصغر بمئة مليار مليار مرة من الذرة، وبدأت النظرية تأخذ شكلاً صحيحاً، وتفسيراً أكثر شمولية، من تلك الموجودة في النموذج القياسي، وقد اقنعت هذه التطورات، الكثير من الرياضيين والفيزيائيين، بأن هذه النظرية في طريقها لتحقيق مبانيها، وتصبح النظرية الشاملة الأخيرة.

وعلى الرغم من ذلك، اصطدم منظرو نظرية الأوتار، مرات عديدة بعقبات خطيرة، وغالباً ما يواجه المرء في أبحاث الفيزياء النظرية، معادلات من الصعوبة بمكان فهمها أو تحليلها، وقد ثبت حتى الآن، أنها مجرد معادلات، لا

تخضع للتجربة والمشاهدة التجريبية.

وعند ذلك، أعلن (ادوارد ويتن)، خطة للقيام بالخطوة التالية، وذلك في محاضرة أخذة، طرحت بمؤتمر علمي عن الأوتار عام (١٩٩٥)، والذي عُقد في جامعة بجنوب كاليفورنيا، وهي المحاضرة التي أدهشت القاعة، غصّت بأعظم فيزيائي العالم، مُشعلاً بذلك، المرحلة الثانية من ثورة الأوتار الفائقة، والتي سنبينها لاحقاً ان شاء الله تعالى. (وما زال حتى الآن، انصار نظرية الأوتار، يعملون بهمة بالغة، في صياغة وتطوير مجموعة من الطرق الجديدة، التي تعدّ بالتغلب على الصعوبات النظرية السابقة، وتعرض المقدرة التقنية، لعالم منظري نظرية الأوتار، لصعوبات في طريقها، لكن النور في اخر النفق، على الرغم من انه ما زال بعيداً، فقد يصبح مرئياً في النهاية)^(١).

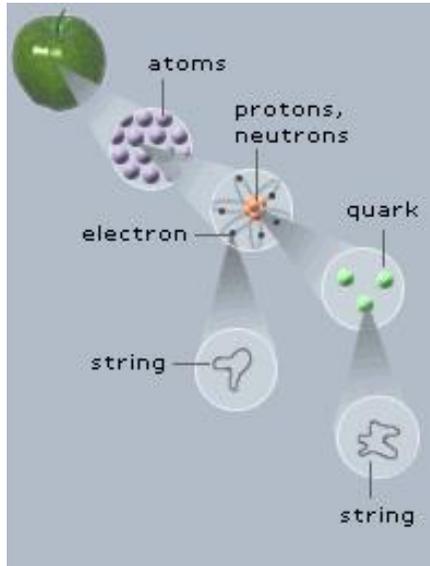
الأبعاد العامة لنظرية الأوتار

نظرية الأوتار، أو النظرية الخيطية كما يُسمونها، وهي مجموعة من الأفكار والرؤى الحديثة، حول تركيب الكون، تستند إلى معادلات رياضية وفيزيائية، وتنصّ هذه الأفكار، على ان الأشياء أو المادة، مُكونة من أوتار حلقيّة مفتوحة، وأخرى مُغلقة، متناهية في الصغر، لا سمك لها، وأن الوحدة البنائية الأساسية للدقائق، من البروتونات والإلكترونات والنيوترونات، التي تتكون منها الذرات،

(١) الكون الأنيق، برايان غرين، ترجمة د. فتح الله الشيخ، ص ١٦٢.

تتكون من أجزاء أصغر، هي الكواركات (quarks) تلك الكواركات التي كان يُعتقد أنها مادة، هي وبحسب نظرية الأوتار، عبارة عن أوتار أو خيوط حلقيّة صغيرة جداً من الطاقة، مهتزة بعدة اتجاهات وطرق، ولكل وتر من هذه الأوتار، حجم صغير جداً مقارنة بالذرة، وكل اهتزاز معين لتلك الأوتار، يعطي الجزء خصائص مُختلفة، فقد يُشكّل الأوتار اهتزازاً جزيئاً، مكوناً لذرات المادة، كالذرات المكوّنة للخشب والحديد وغيرها.

أي أن كل ما في هذا الكون، من مادة أو طاقة أو شحنات، هي في الواقع أوتار، لكنها مُهتزة بطرق مُختلفة، والفرق الوحيد بين الجزيئات، التي تعطي مادة الخشب، والجزيئات التي تعطي مادة الحديد، هو طريقة اهتزاز تلك الأوتار فقط، (كما موضح في الرسم أدناه).

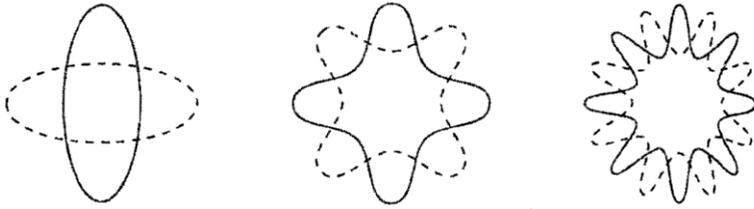


كانت نظرية الأوتار الفائقة، حلقة الوصل، بين ميكانيك الكم والنظرية النسبية؛ لأنها تفسّر وتلغي الفروقات بينهما، بناءً على طبيعة الأوتار وخصائصها، والكون الفوضوي على المستوى الذري، يصبح أقل فوضوية، وأقرب إلى الكون الكبير، على مستوى الأجسام الكبيرة، وهو نصر كبير على مستوى الفيزياء والرياضيات.

وحتى تصحّ نظرية الأوتار الفائقة، وتحقّق الخواص التي تقدّمها لنا، ولفهمنا للمادة والجزيئات، فإن هذه النظرية، احتاجت إلى تطبيق فكرة، أشبه بالخيال العلمي، فهي بحاجة لأبعاد إضافية في الكون، ولا تكفيها الأبعاد الأربع، المعروفة في نظرية الزمكان، (ثلاثة أبعاد للمكان، وبعد للزمان)، وهذه أغرب وأهم نتائج تلك النظرية، دعونا نتذكّر أن الأبعاد الثلاث المكانية، هي ما يمكننا رؤيته، وما يحتاج إليه عقلنا، للفهم والإستيعاب، خلال حياتنا اليومية، لكن لا يوجد مانع علمي أو رياضي، من وجود أبعاد أخرى، لا ندركها بحواسنا المجردة.

المذهل أكثر، أن تلك الأبعاد، أقرب إلينا ممّا نتصور، لكننا لا ندركها لصغر حجمها، وسنذكر مثلاً يوضح ذلك المعنى، اننا إذا نظرنا لعمود من الكهرباء، من مسافة بعيدة نسبياً، فسيبدو لنا كخط مستقيم، (له بعدان اثنان فقط)، لكن كلما اقتربنا من العمود، فإن بعداً ثالثاً، سيظهر له (سماكته)، وحتى تشكّل الأوتار الفائقة، تلك التشكيلة الكبيرة، من الجزيئات والخصائص المختلفة لها،

فإن عليها أن تهتز في فضاء، يملك أكثر من ثلاثة أبعاد في الواقع، فإنها سوف تحتاج لتسعة أبعاد مكانية، إضافة إلى البعد الزمني، والنتيجة عشرة أبعاد. وتعتمد طاقة اهتزاز وتر معين، على سعته، (الإزاحة بين القمة والمنخفض)، وعلى طول درجته الموجية، (المسافة الفاصلة، بين قمتين متتاليتين)، وكلما زادت السعة، وقصر طول الموجة، زادت الطاقة، أي كلما كان النسق الاهتزازي أكثر هيجاناً، زادت الطاقة، وكلما قل الهيجان، نقصت الطاقة، كما في الرسم المبين في ادناه.



لذلك قال احد العلماء: (وسبب تسميتها بنظرية الأوتار، هو ان الاهتزازات والذبذبات، شبيهة بضربات أوتار الكمان، إذ ضربت بعنف أكثر، فانها تتذبذب بسعة اكبر، اما الأوتار التي تضرب برفقة أكثر، فانها ستتذبذب بهدوء أكثر (سعة اقل)، وطبقاً لنظرية الأوتار، فإن كتلة الجسيمات الاولية، تتحدد بطاقة النسق الداخلي، لوترها الداخلي، فأوتار الجسيمات الأثقل، تتذبذب بصورة أكثر نشاطاً، بينما تتذبذب الأوتار الداخلية، للجسيمات الأخف، بصورة أقل نشاطاً)^(١).

(١) الكون الانيق، برايان غرين، ترجمة الدكتور فتح الله الشيخ، ص ١٦٧.

التوحد من خلال نظرية الأوتار

هناك نظريتان: نظرية النسبية العامة (لألبرت اينشتاين)، التي تُفسّر قوّة الجاذبية في عالم الكبائر، وهي تمنح الإطار النظري، لفهم العالم في أبعاده الكبرى، أي النجوم والمجرات، وتجمّعات المجرات، وحتى ما وراء المدى البعيد للكون نفسه.

والنظرية الأخرى هي ميكانيكا الكم، التي تُفسّر القوى الأساسية المؤثرة في عالم الصغائر، (القوّة النووية الضعيفة، القوّة الكهر ومغناطيسية، والقوّة النووية القوية)، وهي التي تُفسّر الإطار النظري، لفهم العالم في أصغر أبعاده، أي الجزيئات والذرات، وحتى الدقائق ما دون الذرة، مثل الإلكترونات والكواركات. وبالرغم من أن النظريتين مُتكاملتان، كل على حدة، إلا أن الجمع بينهما، يؤدي إلى نتائج كارثية في فهم الكون، من أصغر الأجزاء إلى أكبرها، حيث أن نظرية النسبية العامة، ونظرية ميكانيكا الكم، إحداهما تنفي الأخرى، بحيث لا بد من أن تكون واحدة منهما فقط على صواب، وهكذا، فإن النظريتين اللتين تشكّلان أساس التقدّم الهائل في الفيزياء، خلال المائة عام الماضية، افتقدتا للتوافق بينهما، وقد جاءت نظرية الأوتار، في محاولة لردء الصدع، في تخفيف العداوة بين النظيرين، فقدمت لنا اطاراً توحيدياً بينهما.

قبل أينشتاين، فإن العلماء كانوا يعتقدون، أن الكون ثابت الشكل، لكن نظرية أينشتاين النسبية تقول: أن الكون عبارة عن نسيج، يمكن حنيه وثنيه، فإذا

تخيلنا أننا نسير على أرض مستوية، لنقطع مسافة ما، فإننا بثني تلك الأرض، يمكننا الوصول إلى هدفنا بشكل أسرع.

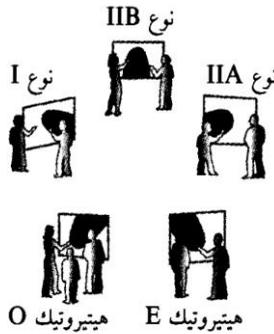
قدم اينشتاين فكرة انحناءات الكون، وتشوهات النسيج الكوني، بما يعرف بـ (wormholes) أو (الطرق الدودية)، وهي طرق مُختصرة، للوصول إلى أجزاء قصوى من الكون، بسرعة فائقة، وزمن قصير، (بشكل نظري فقط)، وعلى المستوى الذري، وحسب الصفات الكوانتية، فإن النسيج الكوني، مُعرض للتمزق والتغير، بشكل كبير جداً أيضاً، بسبب الاختلافات الشديدة، في المكان والزمان، التي تسببها فوضى الجزيئات، بوجود تلك الفوضى، فإن النسيج الكوني، معرض للتمزق بشكل دائم، وذلك يُسبب كوارث زمانية ومكانية، أكبر ممّا نتخيل، وهنا تأتي الأوتار، لتنظم ذلك النسيج الفوضوي، فتهتّز عبر النسيج الكوني المُمزق، لتقوم بإصلاحه وترميمه، وهذا ما يجعل النسيج الكوني، مُستقر نسبياً على المستوى الدقيق، فلا يمتد التمزق للنسيج الكوني، ويسبب كارثة كونية.

رغم الأهمية الكبيرة، التي وصلت إليها نظرية الأوتار الفائقة، فإنها كانت تعاني من مشكلة كبيرة، وتحديدًا في أواسط الثمانينات من القرن المنصرم؛ لأنها لم تكن نظرية واحدة، بل خمس نسخ من النظرية، وكانت تلك مشكلة كبيرة، فالعلماء في النهاية، يبحثون عن نظرية واحدة تصف الكون، لا خمس نظريات مُحدثة.

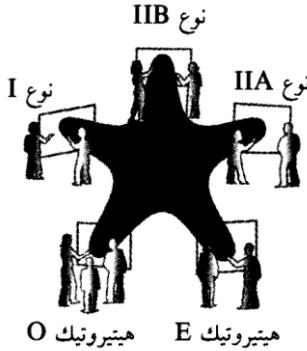
إلى أن أتى العالم (إدوارد ويتن) (Edward witten)، وقام بجعل تلك النسخ الخمس، في شكل نظرية واحدة، أُطلق عليها اسم نظرية (م) (M-theory)، لكنه اضطر لإضافة بعد جديد، وصارت النظرية بأحد عشر بعداً، وحتى تقوم الأوتار الفائقة بالاهتزاز، بالشكل الكافي، فإنها تحتاج لأحد عشر بعداً.

موجز الثورة الثانية لنظرية الأوتار الفائقة

بعدما وجد العلماء نظرية، تخطت المعركة الدائرة، بين النسبية العامة وميكانيكا الكم، حظيت باهتمام بالغ، وعناية فائقة، وكان يقام سنوياً لقاءات بين انصارها ومنظريها، في محاولات لتقديم وتقويم البحوث المُقدّمة، وتحديث بعض مفاصلها، لتعطي الصورة الكاملة، الخالية من العيوب، وقد زاد اعتقاد الفيزيائيين - الذين كانوا يدرسون نظرية الأوتار الخمس، ولفترة طويلة - انهم امام نظريات، مُنفصلة تماماً، وكما يبيّن الرسم ادناه.



ونرى هنا، ان النظريات الخمس للأوتار، مُنفصلة تماماً، وكان يتم دراستها بشكل مُنفصل، ولكن بواسطة الأفكار والبحوث المُستمرة، اتضح للباحثين والمقرّرين، انها نظرية واحدة، ومتشابكة، ولا يمكن النظر إليها، كاجزاء مُنفصلة، وقد اطلق عليها مؤقّتاً، نظرية (M)، وكما في الشكل ادناه.



وفي الحقيقة، ان هناك قسم سادس لهذه النظرية، مُزجت مع بقية اقسامها الأخرى، مولّدة لنا فهماً جديداً، اصطلح عليه علماء الفيزياء، بـ(نظرية كل شيء).

الجدول من موقع صفحات الرياضيات (اسس نظرية الأوتار)

نظريات الأوتار		
نوع النظرية	عدد الابعاد	موجز النظرية
البوزونية	٢٦	حسب هذه النظرية، فالوتر عبارة عن جسيمات، تنقل القوة فقط، وقد يكون الوتر مفتوحاً أو مُغلقاً، لكن المشكلة الرئيسية هنا، هو أن الوتر عبارة عن جسيم ذو كتلة افتراضية تخيلية وتم إطلاق تسمية تاكيون على هذا الجسيم.
I	١٠	حسب هذه النظرية، هناك تناظر فائق بين البوزون والفرميون، أي أن لكل بوزون نظير فرميوني، ولكل فرميون نظير بوزوني.
IIA	١٠	حسب هذه النظرية، هناك تناظر فائق، لكن الوتر هو من النوع المغلق فقط، ولا تعترف بوجود جسيم ذو كتلة افتراضية (تاكيون).
IIB	١٠	حسب هذه النظرية، هناك تناظر فائق للوتر المغلق فقط، بالإضافة إلى أن الوتر يتحرّك باتجاه واحد فقط.
HO	١٠	هناك تناظر فائق في الوتر، من النوع المغلق فقط، وهناك اختلاف في الوتر المُتحرّك يساراً، عن الوتر المُتحرّك يميناً.
HE	١٠	نفس التناظر السابق، مع اختلاف طفيف في تناسق الوتر، والصيغة الرياضية للتناسق.

ومع ان هناك الكثير من تفاصيل هذه النظرية، لا زالت قيد البحث والدراسة، إلا ان هناك سمتان أساسيتان لنظرية (M):

السمة الأولى: هي وجود أحد عشر بعداً، (عشرة أبعاد فضائية وواحد زماني)، مع العلم ان هذه الأبعاد، ذات سمة تقريبية، نظراً لحسابات دقيقة، في تقريرات هذه النظرية.

السمة الثانية: أنها تحتوي على أوتار متذبذبة، لكنها تحتوي كذلك على أشياء أخرى، أغشية ثنائية الأبعاد متذبذبة، وبقعاً ثلاثية متأرجحة، تُسمّى (الأغشية الثلاثية)، وحزمة مكونات أخرى، كذلك تظهر هذه السمة، من سمات نظرية (M)، كما في حالة البعد الحادي عشر، عندما تتحرّر الحسابات، من الإعتماد على التقريب، المستخدم قبل منتصف تسعينيات القرن العشرين^(١).

والتحدي الذي يواجه أنصار نظرية الأوتار، أو منطري نظرية (M)، هو بيان بعض الإجابات، عن كيفية خلق العالم وأصله، من خلال معادلاتهم ونتائجهم، في المختبرات التجريبية، لتحقيق النصر لنظرية الأوتار، وكما قال ويتن: (ان إدراك ما تعنيه نظرية (M) في الواقع، يعني نقلة جذرية في فهمنا للطبيعة، تضاهي على الأقل، النقلات التي صاحبت الطفرات العلمية العظمى، في الماضي)^(٢)، ولعل إيجاد التوحّد، يكون مشروع العلماء في القرن الواحد والعشرين.

الإيرادات على نظرية الأوتار

في الفترة التي عكفت فيها على دراسة هذه النظرية، ذات التفاصيل المُشعّبة، والمباني الرياضية المُعقّدة، انتهجت فكرة الإيجاز والأختصار، في بيانها واستعراضها وتلخيصها، وإلا فنظرية الأوتار، من أهم النظريات الفيزيائية، والتي لا يمكن حصرها بهذه الأوراق، فلا زال العلماء يعملون على تحديث

(١) الكون الأنيق، برايان غرين، ترجمة د. فتح الله الشيخ، ص ٣١٦.

(٢) مقابلة مع ادوار ويتن، في ١١ ايار ١٩٨٨.

المعادلات الرياضية، التي واجهت النقد والرفض، وفي مختبرات البحث، لا زالت التجارب، تقوم بدراسة الجزيئات، عن طريق تسريع ذرات الهيدروجين، بعد فصلها عن الكترونات، إلى سرعات تقارب سرعة الضوء، ثمّ تسيرها باتجاهات معاكسة، لتحقيق اصطدامها، ومشاهدة الجزيئات التي تخرج منها، وفي هذه السنوات، بعد مراجعة اخر التحديثات، حيث انشأ في العام السابق، تجارب حديثة على (مصادم الهدرونات الكبير)، وهو أضخم مُعجّل للجسيمات، وأعلىها طاقة، ومن المتوقع أن تحتوي نتائج الإصطدام، على جميع الجسيمات دون الذرية، المعروفة لنا، منها إلكترونات ومضاد الإلكترون، وبروتونات ونقائص البروتونات، وكواركات وغيرها.

ويعتبر من أكبر نجاحات (مصادم الهدرونات الكبير)، الاكتشاف المعلمي (لبوزون هيغز) (Higgs-Bosons).

وأما الغرض من انشاءه وبناءه، وكيفية عمله وتصنيعه وتفاصيله، ذكر البعض منها، على موقع الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)، يحتاج إلى بحث مُستقل، لبيان اهميته في إعطاء تفاسير مُختلفة للكون ونشأته واصله.

على كل حال، فقد لاح لفهمي في هذه القراءة، إيجاد بعض الثغرات، في اقسام هذه النظرية، والتي منها:

١ - في بداية تقريرها، لم تتضمن نظرية الأوتار، التناظر الفائق بين حركتها المغزلية، ولا يوجد فيها نُسقاً اهتزازياً فيرمونيّاً، (الذي يعني إنعدام الأنساق،

ذات الحركة المغزلية)، حسب نظرية الأوتار البوزونية، (الذي يعني ان كل الأنساق الأهتزازية للوتر البوزوني، له حركة مغزلية)، فإن أنساق الأهتزاز البوزونية والفيرميونية، في هذه النظرية، كانت تأتي على شكل ازواج متتالية، فلكل نُسق بوزوني هناك نُسق فيرموني، والعكس صحيح.

لكن اتضح ان هذا الإشكال، تمّ ترميمه من قبل مجموعة من العلماء في جامعة (تورينو)، حيث قاموا بتنقيح النظرية، من خلال التناظر فائق الإزدواج، بين الأنساق الأهتزازية البوزونية والفيرميونية، والذي عكس خاصية التناظر، فولدت نظرية الأوتار فائقة التناظر، إلا ان هذا الترميم، هو بناء مشكّل، حيث تعاقبت الأبحاث، لترقيع هذه النظرية، فكل فترة ترى المدافعين عنها، يقومون بتغيير التسمية، بعد الإضافة والتعديل.

٢- كما قلنا فيما سبق، تشاطر علماء الفيزياء، لتلبس النظرية بثوب جديد، بعد كم هائل من الأبحاث، لترقى إلى مستوى الطموح، ففي عام (١٩٨٥)، حينما اطلق عليها بـ (نظرية المجال الكمي فائق التناظر)، وقد ضمنوها خمسة طرق مختلفة، للخروج من أزواجية الأنساق، الذي ورد في الفقرة الأولى، فإذا كانت واحدة من هذه الخمسة، هي أصل العالم الذي نعيش فيه، فمن يعيش في العوالم الأربع؟.

٣- ما علّة إحتياج النظرية إلى تسعة أبعاد فضائية، وبعداً زمنياً واحداً؟ هل لأجل تجنّب القيم الإحتمالية غير المقبولة، فلا بد من اللجوء للمعادلات الرياضية، وهو إشكال آخر.

٤- لم تقدّم النظرية، تفسيراً مُقنعاً لشكل الأوتار، وهل لا بدّية ان تكون دائرية الشكل، أو مُحدّبة أو مُدبّبة؟ وما هي المسافة المُقرّرة بينها؟ وهل يمكن ان يتمزق هذا النسيج؟ وماذا سيحدث حينها؟.

٥- عدم القدرة على المشاهدة الحسيّة، لتبقى لغزاً نظرياً، فلا يمكن رؤيتها حتى بالتلسكوب، ومشاهدة حركة الأهتزازات والذبذبات الوترية. فتبقى هذه النظرية، مشار بناء لدى علماء الفيزياء، غير قادرة على إيجاد وتحقيق ما سعت إليه، لتُقدّم للعلم نظرية مُتكاملة عن أصل الكون.

المبحث الثاني

نظرية الانفجار الكوني (BIG BANG)

تاريخ ونشأة نظرية الانفجار

ماذا كان قبل الانفجار؟ وماذا حدث قبل البداية؟. خلاصة ما قدّمته الفيزياء الكونية من تبرير، انها فيضانات من الطاقة، دفعت الكون من اللاشيء إلى شيء، فخلق الفضاء والزمان، ومن المعلوم انه جواب غير مقنع، حتى لمن نظّره.

ظل العلماء يبحثون ويُنظّرون لدراسات جديدة، قد تُعتبر مستحيلة من وجهة نظر ما، نابعة من الفضول الإنساني، لمعرفة ماذا حدث قبل الانفجار الكوني، وماذا حدث قبل بداية الكون.

في البدء ونحن ندرس هذه النظرية، الناشئة من أدبيات الفلسفة الغربية، فقد تم توجيه هذا السؤال، إلى الكنيسة الميثودية، وأجابوا عليها بقولهم: (أن الله تعالى قال في سفر التكوين: (ليكن ضوء، فكان)، ثم خلق الله الجنة والأرض)^(١).

(١) سفر التكوين، ج ١، ص ١ - ٥.

فالعلماء الذين أسسوا النظرية الانفجار العظيم عديدين، لكن الأبرز منهم، هو الكاهن البلجيكي (جورج لومتر) (Georges Lemaître) حيث قام باشتقاق معادلات (فريدمان) الرياضية، انطلاقاً من نظرية اينشتاين العامة، واستنتج بناءً على نظرية المجرات الحلزونية: (أن الكون قد بدأ، من انفجار ذرة بدائية، تمتاز بكثافة ودرجة حرارة عالية جداً، والتي هي أسخن من مليون مليون مليون درجة، من حرارة نواة الشمس)، وهذا ما سُمي لاحقاً بالانفجار العظيم.

ظلت هذه النظرية، ماثراً للتكهن والإحتمال، تفتقر إلى الاستدلال العلمي، إلى ان ظهر اختراعاً علمياً، موضحاً بداية الزمن، وما يمكن ان يكون اولاً، وذلك من خلال احد علماء الفلك، وهو (ادوار هابل)، وفوق جنوب ويلسن، في جنوب كاليفورنيا، صنع عيناً مسلحة، خُصّصت لإكتشاف الفضاء، سمّاه تلسكوب (هوكر).

وعندما نظر من خلاله - كان يستهدف تقدير قياس الكون - رأى هابل، ان بقعاً صغيرة من السماء الكونية، لم تكن تجمعات غازية، لكنها عبارة عن مجرات أخرى، ولم يكن الكون مليء بمئات منها، بل بمئات البلايين منها.

وأفادت مشاهدات هابل، إلى استنتاج أكثر عمقاً، وهو (ان الكون يتوسع)، وكل مجرة تبعد أكثر فأكثر، وعند عرض هذه النتائج على نظريات السابقين، فإن الحسابات تشير إلى لحظة واحدة، وهي بداية صغيرة، ومكثفة جداً لكوننا، وقد وجد العلماء، اسماً لهذه الحالة الابتدائية. وهي (النقطة المُنفردة).

الأبعاد العامة لنظرية الانفجار العظيم

نقطة مُنفردة....؟.

لم يكن للمكان والزمان وجود، قبل هذا الانفجار الكوني، ولم يكن اي شيء قبل هذه البداية.

(كان العالم محصوراً في نقطة مُنفردة، حجمها صفر)^(١)، وقبل (١٥) بليون سنة، كانت البداية مع إنفجار ضخم، من الطاقة والمادة الكثيفة، خلق كل ما نراه اليوم، من زمان ومكان.

وفي اللحظات الأولى من الانفجار الهائل، أرتفعت درجة الحرارة إلى عدة تريليونات، حيث خلقت فيها أجزاء الذرات، ومن هذه الأجزاء خلقت الذرات، وهي ذرات الهيدروجين والهليوم، ومن هذه الذرات، تألف الغبار الكوني، الذي نشأت منه المجرات فيما بعد، ومع انطلاق الإشعاعات والمادة، في اتجاهات مختلفة، بدأ الكون يبرد، وولدت النجوم والكواكب والمجرات، وعلى الرغم من ذلك، لازالت نظرية الانفجار الكوني، مجرد نظرية.

ويرى (دتيفيد سبرغل) ان الانفجار الكوني، هو النظرية الأسلم علمياً للكون، ويقول: (كل شيء نتج من حولنا، من خلال الانفجار الكوني، ثم بردت تلك الإشعاعات الناتجة من الانفجار، ونتج عنه الكون)^(٢).

(١) تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ستيفن هوكنج، ترجمة د. احمد السماحي، ص ٧٧.

(٢) مذكرات د. دتيفيد سبرغيل.

وقد اكتشف هذا العالم الفيزيائي، من خلال تلسكوب ضخم، تم صنعه في الستينات من هذا القرن، وجود صوت خافت في الفضاء، وبعد (٤٠) سنة من البحوث والإفتراضيات، تمّ التوصل إلى ان مصدر هذا الصوت، ناشئ من حرارة الكون، المتبقية ما بعد الانفجار الكبير.

وفي عام (٢٠٠١)، خرجت رحلة إلى الفضاء الواسع، من اجل التقاط صور للكون، يمكن من خلال اليات خاصة، العودة بهذه الصور إلى (٣٨٠) الف سنة إلى الوراء، لاكتشاف ما أُخلق في هذه الفترة، ولدراسة المتغيرات الحادثة.

ولازال علماء الفيزياء معتقدين، ان هذا الانفجار كان متكاملًا، وغير تقليدي، (ونعني بغير التقليدي، هو ذاك الذي لا يولّد خرابًا ودمارًا)، بدون أبداء وجهة نظر مقنعة، ازاء هذا الاعتقاد، بل يكتفون بالقول: (أنّه إنفجار منظم)^(١) ولا حاجة للتعليق، على مبدأ القبول والتسليم، لهذا الفكر اللاعقلاني.

ويعلّل البعض على ان تنافر الجاذبية، أدى إلى اتساع رقعة الكون، وهو سبب مهم في الأنتفاخ الكوني، (السعة الكونية) الذي تسبب عن الانفجار الهائل، بعد جزء بسيط من الثانية، ليتضاعف حجم الكون مئة مرة.

على كل حال، يمكن ان نستنتج ممّا سبق، ان النظرية قد مرت بمراحل ثلاث، وهي:

١ - ظهور نقطة مفردة من العدم، وبدون وقت مُحدّد، وتحمل معها، كل

(١) لقاء مع الدكتور غوث استاذ الفيزياء الكيميائية.

الطاقة والمادة المولّدة لكوننا، ويحصل الانفجار.

٢- يحدث الانتفاخ الكوني بعد الانفجار، ويتوسع سريعاً جداً في المكان، وتنشر تلك الطاقة بنعومة.

٣- الكون يبرد، وتبدأ المادة بالتجمع بفعل الجاذبية، مُشكّلة الكون والكواكب.

وهو افضل تقديم للنظرية، من خلال الأبحاث الفيزيائية، التي أقامها الباحثين والعلماء، (فالشكل الحالي للكون، هو الأفضل والأرجح، ولو كانت هناك أكوان بأشكال أخرى، لتقلّصت على نفسها، أو لتمدّدت إلى الأبد)^(١).

وأقول: ان هذا الانتقال من اللاشيء، النقطة الجامعة للكون، والحاملة للطاقة المولّدة للكون، أمر غير مقبول علمياً، ولم أجد له تفسيراً فيزيائياً مقبولاً، حتى علماء الفيزياء، استمرت أبحاثهم، لإعطاء مبانٍ أكثر عقلانية ومقبولية، وكانت افضلها واخرها، هو ما قام به (د. نيل نورك) العالم الفيزيائي من جنوب أفريقيا، مع زميله (د. بول ستايهارد)، أستاذ الفيزياء في جامعة برنستون، وهو: (ان الانفجارات متتالية، وستدوم إلى الأبد، فالكون الذي تعيش فيه، واحد من الأف الأكوان، التي اوجدتها، سلسلة لانهاية لها من الانفجارات)^(٢)، طبعاً وهي صورة مُستلّة من أدبيات الانفجار الكوني.

(١) الكون في قشرة جوز، ستيفن هوكينج، ص ٨٦.

(٢) مذكرات (د. نيل نورك) حول نظرية الجزيئات الأساسية.

وتوضيح ذلك: في عام (١٩٩٩) قدما تطويراً لنظرية (الجزئيات الأساسية)، تركز على وجود عالمين ثلاثيي الأبعاد، يمتدان إلى اللانهاية بشكل متوازي، ويفصل بينهما هامش بسيط، وهو البعد الرابع للفضاء، وعند اصطدام هذين العالمين، تتحوّل طاقتها الحركية، إلى إشعاعات حارة، تملئ العالمين الثلاثيي الأبعاد، وتبدو مثل الانفجار الكوني، وهكذا عندما تبتعد الأغشية من جديد، تكون مملوءة بإشعاعات المادة الموجودة، لحظة الاصطدام، ممّا يجعل هذه الأغشية، تتمدد من جديد وتبرد، ما يخلق فترة جديدة من التمدد والتبريد، وينتج نواة وجزئيات ونجومًا ومجرات جديدة.

وهو تفسير جديد للنظرية، وتقرير مُحدّث لها، وركيزته ان هذا الإصطدام، ليس في واقعه، إلا إصطدام بين عالم الأغشية، وهي ما تُسمّى بنظرية (المُفردة الكونية).

وقد تمّ عرض النظرية على علماء الفيزياء، وجوبت بانتقادات عدّة، كان من أهمها:

١- انكم تفترضون ان الأغشية مُسطّحة ومتوازية، فما سبب ذلك.

٢- ماهو الفرض المُستند عليه، في صدق الأبعاد الأربعة.

ولم يبق الحال على ماهو عليه، فكثّفت الأبحاث والتجارب، وتمّ التوصل إلى نظرية (الطاقة المُظلمة)، كردّ على متقدي النظرية، في محاولة لسد ثغراتها، لتجعل من الأغشية، مُسطّحة وفارغة ومتوازية جداً، فينشأ كوناً جديداً من

التماس الغشائين، فيحصل الانفجار، ثمّ يأخذ فترة طبيعية من الكون الجديد، وبعد بلايين السنين، يحصل انفجار آخر وهكذا، تستمر سلسلة من الانفجارات، كلّما يلتقي الغشائين، لي شحن كل منهما الآخر بالطاقة المظلمة، ويحصل الانفجار، وهكذا إلى الأبد.

مراحل نشأة الكون

المرحلة الأولى

وهي المرحلة التي تسبق الزمن، ويطلق على هذه المرحلة، بمرحلة التفرد، ففي هذه المرحلة، لا وجود للذرات والجسيمات الأولية، فكلها مندمجة، وتقع تحت نقطة حجمها (صفر)، لتشكل شيئاً ما غامضاً، لا يمكن معرفة كنهه، هذه المرحلة لا تخضع لأي قانون فيزيائي، وتبقى مرحلة غامضة، لا تفسرها الرياضيات الفيزيائية، فالعلماء عاجزون عن وصف أو تخيل، أي شيء عقلائي، أو ممّا يمكن قبوله عقلاً، فيما يتعلّق بزمن الصفر المطلق، حينما لم يكن هناك شيء قد حدث بعد.

وراء الزمن، يقع زمن بلانك، الذي سمّي بهذا الاسم، نسبة للعالم الفيزيائي (ماكس بلانك)، هذا الزمن يمثل نقطة من الزمن، لا أحد يعرف ما حدث قبلها - وهي بداية للزمن عند الفيزيائيين - في نظرية الانفجار العظيم، مُتمثلة بما قبل الزمن. وهو الأمر الذي دعا العلماء، إلى تسمية نقطة الزمن هذه بالحائط.

المرحلة الثانية

تبدأ (من ٠ - ١ ثانية)، حدث الانفجار العظيم، وفيه القوى الأربعة الموجودة الآن في الكون، (القوة النووية الشديدة، والقوة النووية الضعيفة، والقوة الكهرومغناطيسية، وقوة الجاذبية)، كانت مُتحدّة مع بعضها، مُكوّنة نوع واحد من الطاقة، أما الحرارة، فكانت أكبر من حرارة الشمس ببلايين المرات، ودرجة حرارة الكون هذه، تعدّ حدود الحرارة القصوى، التي تنهار ورائها، جميع القوانين الفيزيائية التي نعرفها، أما مادة الكون، فكانت مكونة من قسيمات بدائية، غير موجودة الآن، وهي أسلاف الكراكات، التي تعدّ أحد عناصر المادة، وكانت هذه القسيمات البدائية، تتفاعل فيما بينها بشكل مستمر، وكان الكون يكبر ويتمدّد بشكل دائم.

وقد تضخّم الكون عن حجمه الأصلي، ونتيجة لاستمرار توسع الكون، وانخفاض درجة حرارته، فإن العديد من الدقائق، بدأت بالتكون، هذه الدقائق تُدعى بـ (Baryons) وتتضمّن الفوتونات (Photons) والنيوترونات (Neutrinos) والإليكترونات (Electrons) والكواركات (Quarks)، والتي سوف تصبح المادة، التي تبنى منها كتلة المادة والأحياء التي نعرفها اليوم.

المرحلة الثالثة

من (١ ثانية - ٣ دقائق)، كانت درجة حرارة الكون، أكثر من (١٠) بليون درجة مئوية، درجة الحرارة هذه، يمكن الوصول إليها، في انفجارات القنابل

النيتروجينية، وفي هذه المرحلة، كان الكون مؤلف من فوتونات والكترونات، والجزئيات الذرية الفرعية، مثل النيوترون والبروتونات، ومع استمرار الإنخفاض في درجة الحرارة، فإن البروتونات أصبحت أكثر شيوعاً، حتى وصلت نسبتها حوالي سبعة أضعاف النيوترونات، اتحد كل نيوترون مع بروتون، ليشكلا زوجاً يُدعى بالدوتيريوم (Deuterom) التي تجمعت، لتكون نواة عنصر الهليوم، الذي يحتوي على بروتونين ونيوترونين، واستمرت هذه العملية، حتى اندمجت كل النيوترونات مع البروتونات، لتكوين الهليوم، أي اختفت جميع النيوترونات من الكون، وهذا يعني أن الهليوم، يشكّل تقريباً ربع مكونات الكون.

المرحلة الرابعة

من (٣ دقائق - ١٠٠ مليون سنة)، لم تتكون الذرات، إلا بعد (٣٠٠ ألف) سنة، وانخفضت درجات الحرارة إلى (٣٠٠٠) كلفن، ممّا سمح لذرات الهيدروجين، بالظهور والبقاء دون فناء، وبعد برودة الكون، ظهرت الذرات المتعادلة بكثرة، وكان الكون أصغر ممّا هو عليه الآن، بكثير جداً، وتجمعت الذرات المتعادلة، مُكونة غيوماً غازية، من هذه الغيوم الغازية، ظهرت النجوم الأولية، وغدى الكون شفافاً، وأصبح الضوء ينطلق لسنوات ضوئية، دون مواجهة خطر الامتصاص، ولم تكن الرؤية ممكنة قبل ذلك الوقت؛ لان الضوء كان يُمتص، ممّا يجعل رصده - لو قُدّر أن يُرصد - مستحيلاً، وبعد حوالي

(٣٢ مليون سنة)، ما بعد عملية الانفجار العظيم إلى اليوم، بدأ خلق أغلب العناصر المعروفة لنا، - وهي أكثر من مئة وخمسة عنصر - من خلال عملية الاندماج النووي في داخل النجوم، حتى تكوّن عنصر الحديد، في داخل المستعمرات المتوهجة العظمية، وتكوّنت العناصر الأعلى وزناً، من نواة ذرات الحديد، باصطيادها للبنات الأولية للمادة، المنتشرة في صفحة السماء.

المرحلة الخامسة

من (١٠٠ مليون سنة، إلى الوقت الحاضر)، عندما بلغ الكون، خمس حجمه الحالي، تشكّلت المجرات الفتية، من تجمع النجوم، وعندما بلغ الكون نصف حجمه الحالي، تكوّنت المجاميع الشمسية، التي تتكوّن من نجم يدور حوله عدد من الكواكب، في مدارات خاصة بكل كوكب، أما منظومتنا الشمسية، المُسمّاة بدرب اللبّانة، فقد تكونت بعد (١٠ بليون) سنة، من حدوث الانفجار العظيم.

أدلة حدوث الانفجار الكوني

الأوّل: الإتساع المستمر للكون (Continuously Expanding of Universe)

لاحظ العلماء بأنه في كل مكان من الكون، هناك مجرات تتباعد إحداها عن الأخرى، بسرعات هائلة جداً، فمنذ بداية القرن التاسع عشر، لاحظ علماء الفضاء، وجود خطوط داكنة، بين الوان الطيف الشمسي، لدى تحليلهم لضوء الشمس، ومع تطور معدات رصد الفضاء والنجوم، ظلت هذه الخطوط ماثلة، وتبيّن فيما بعد، أن هذه الخطوط، تشير إلى انبعاث الهيدروجين من النجوم، وأثبت الفيزيائي الفرنسي (أرمان فيزو)، أن الأجسام السماوية، تترك عند تحليل طيفها، لوناً أكثر احمراراً، في حال كانت تقترب من مركز المراقبة، ولكنه يميل إلى الأزرق عندما تبتعد.

وعمل (أدوين هابل)، في النصف الأول من القرن العشرين، على تطوير هذه الإكتشافات، وقد توصل هابل، باستخدام تلسكوبه الشهير، (تلسكوب هابل) إلى فكرة توسع الكون، إذ أكد أن النجوم والمجرات، تبتعد عن مركز الرصد الذي هو الأرض، وكذلك تبتعد بعضها عن البعض، وبعد مجموعة من المقارنات، وصل إلى وضع قانون، عرف باسمه، مفاده: (إن سرعة النجم،

تناسب تناسباً طردياً مع مربع المسافة التي تفصلنا عنه، أي أن النجم، كلما كان بعيداً، كلما ازدادت سرعة ابتعاده عنا). كما أن المجرات تبتعد بعضها عن البعض أيضاً، وقد حاول العلماء تشبيه هذه الظاهرة، بانفجار قنبلة، فشظاياها تبدأ بطيئة، ثم تتسارع، ومن ثم تتباطأ، وكل شظية سوف تبتعد عن البقية بنفس الطريقة.

ولكي نفهم الفكرة أكثر، احضر بالون، وارسم عليه مجموعة من النقاط، اعتبر البالون هو الكون، والنقاط هي المجرات، ثم ابدأ بنفخ البالون، ستري أن النقاط كلها تبتعد عن بعضها، وكلما ازداد اتساع البالون، كلما ازداد بعد النقاط أكثر، وهذا ما يحدث في الكون بالضبط.

وقد كان انشتاين في البدء، من مؤيدي فكرة الكون الساكن، (غير المتوسّع)، الذي تتوزع المادة فيه بصورة متساوية، لذلك اضطر إلى أن يضيف إلى أحد معادلاته الرياضية، رقماً يُدعى بالثابت الكوني (Cosmological Constant) لتكون معادلته، منسجمة مع ما هو معتقد في ذلك الوقت، من سكون الكون، لكن حساباته برهنت له، ما يناقض فكرته الأصلية تماماً، وانتهى به المطاف إلى تأكيد، أن الكون قابل للتوسع والإنكماش، ممّا دفعه إلى تعديل نظريته الأولى، وتبنى تصور عن كون كروي، من أربعة أبعاد، وقد قال انشتاين عن الثابت الكوني أنه: (أكبر خطأ في حياتي).

الثاني: الخلفية الإشعاعية (Background Radiation)

في عام (١٩٤٨)، توصل العالم (جورج كاموف)، وهو فيزيائي أمريكي، من أصل روسي، إلى فكرة جديدة، تتعلق بالإنفجار الكبير، مفادها: (أنه إذا كان الكون قد تشكّل فجأة، فإن الإنفجار كان عظيمًا، ويفترض أن تكون هناك كمية قليلة مُحدّدة من الإشعاع، تخلّفت عن هذا الإنفجار، والأكثر من ذلك، يجب أن تكون مُتجانسة عبر الكون كلّهُ).

وبعد عقدين من الزمن، كان هناك برهان رصدي، قريب لحُدس كاموف، ففي عام (١٩٦٤)، قام باحثان يعملان في مختبرات شركة (بل) للتليفونات، بمدينة نيو جرسى، هما (آرنو بنزياس) و (روبرت ويلسون)، بإجراء تجربة تتعلّق بالأتصال اللاسلكي، وبالصدفة عثرا على إشارات راديوية مُنتظمة الخواص، قادمة من كافة الإتجاهات في السماء، وفي كل الأوقات، وبصورة مُستمرة، وفُسرت هذه الإشارات الراديوية، على أنها بقية الإشعاع، الذي نتج عن عملية الإنفجار الكوني العظيم، وقد قدرت درجة حرارة تلك البقية الإشعاعية، بحوالي ثلاث درجات مئوية، ومُنح (بنزياس) و(ويلسون)، جائزة نوبل لاكتشافهم هذا.

وقد تحقّقت وكالة ناسا (NASA) عام (١٩٨٩)، من النتائج التي توصل إليها، كل من (ينزياس) و(ويلسن)، عن الخلفية الإشعاعية للكون، بواسطة إرسال قمر صناعي إلى الفضاء، أسموه (COBE) وهو مختصر لعبارة:

(Cosmic Background Explorer)، والتي تعني: (مستكشف الخلفية الإشعاعية)، كان الغرض من إرساله، التحري عن الموجات الكونية الدقيقة، وزودته بأحدث الأجهزة الحساسة، واحتاج هذا القمر، إلى ثماني دقائق فقط، للعثور على هذا الإشعاع وقياسه، بلغ ارتفاع هذا القمر (٦٠٠ كم) حول الأرض، وقد وجد أن درجة حرارة الخلفية الإشعاعية للكون، تكون بأقل من ثلاث درجات مئوية، (تحديداً ٧٣٥, ٢ مئوية).

وقد أثبتت هذه الدراسة، تجانس مادة الكون، وتساويه التام في الخواص، قبل الانفجار وبعده، أي من اللحظة الأولى، لعملية الانفجار الكوني العظيم، وانتشار الإشعاع في كل من المكان والزمان، مع احتمال وجود أماكن، تركزت فيها المادة الخفيفة، التي تعرف بإسم (المادة الداكنة)، كذلك قام هذا القمر الصناعي، بتصوير بقايا الدخان الكوني، الناتج عن عملية الانفجار العظيم، على أطراف الجزء المدرك من الكون، (على بعد عشرة مليارات من السنين الضوئية)، وأثبتت أنها حالة دخانية مُعتمة، سادت الكون قبل تكوّن المجرات.

الثالث: كمية غازيّ الهيدروجين والهليوم في الكون

تشير الدراسات الحديثة عن توزيع العناصر المعروفة، في الجزء المدرك من الكون، إلى أن غاز الهيدروجين، يكون أكثر قليلاً من (٧٤٪)، من مادة الكون، ويليه في النسبة غاز الهليوم، الذي يكون حوالي (٢٤٪) من تلك المادة، ومعنى ذلك، أن أخف عنصرين يكونان معاً، أكثر من (٩٨٪) من مادة الكون المنظور،

أما بقية العناصر مجتمعة - علمًا ان عدد العناصر المُكتشفة هو (١٠٥) عنصر - فتكون أقل من (٢٪) من مادة الكون، وهذه الأرقام، تدعم نظرية الانفجار العظيم، إذ أن (جورج كاموف)، استطاع بطرق حسابية، أن يتوصل إلى هذه النسب، من قبل أن يتم حسابها بالطرق التجريبية، بعشرات السنين، فضلاً عن ذلك، فإن هذه النسب، تؤكد أن للكون بداية؛ لأنه لو كان الكون بلا بداية، فمعنى ذلك أن كل غاز الهيدروجين، يجب أن يكون قد احترق، وتحول إلى غاز الهيليوم.

الإيرادات على نظرية الانفجار الكوني

مرّت النظرية بمراحل ترميمية مُتعددة الأوجه، لأجل اكتساب الصبغة العلمية، لإعطاء التفسير المناسب لخلق الكون، حسب المعطيات التي ضمّنتها، مع العلم انها ليست النظرية الوحيدة في الفيزياء الكونية، كما إننا سنمر على بعض النظريات الأخرى إيجازاً، كما فعلنا مع سابقتها، بعد الإعراض عن تفاصيلها الدقية، ومعادلاتها الرياضية البنائية، إلا انها هي الأشهر، والتي تُعطي للفيزياء مساحة في التحرك، لتطبيق القيم الرياضية، على تفسير خلق الكون.

على كل حال، فإن من أهم ما يورد على هذه النظرية، هو:

١- قبل وجود النقطة المُفردة، الحاملة للطاقة والمادة الكونية، ماذا كان

يوجد؟.

٢- من أين نشأت ووجدت، هذه النقطة الحاملة للمادة الكثيفة، والطاقة

الهائلة، وعلماء الفيزياء الكونية، يفترضون تسليماً بعد الانفجار الكوني، نشأت

ذرات الهيدروجين، والهيليوم، والغاز الوتري، والباريونات، والبروتونات، والإلكترونات، والبوزونات، والنيوترونات، والكواركات، والهادرونات، والليبتونات، والفوتونات، بل كلّها تولّدت بعد الاشعاع الكوني، الناجم عن الانفجار، وعمل بوظيفته، مكوّناً اشعاع الخلفية الميكروني الخلفي.

٣- قدم (د. نيل نورك) وزميله (د. بول ستاينهارد)، المختصّين في مجال الفيزياء، تطويراً لنظرية الجزيئات الأساسية، تركز على وجود عالمين ثلاثيي الأبعاد، يسيران بشكل متوازي، وعلى هذا الأساس، يكون من حقنا ان نسأل:

١- هل وقع انفجاراً لكل عالم على حدة.

ب- لماذا افترضتم عالمين، ولم يكن أكثر من ذلك، يقعون في خطوط متوازية، كأن يكون اربعة أو خمسة عوالم متوازية، واين نحن منها؟.

ج- انكم تفترضون ان التصادم، يقع في عالم الأغشية المُسطّحة والمتوازية، فما سبب كونها مُسطّحة ومتوازية.

د- من اين نشأ هذا التوازي في عالم الأغشية.

٤- النموذج الأخير المعدّل للنظرية، تضمن في تقريرها، بصياغة علمية أكثر دقة، تمثلت بنظرية (الطاقة المُظلمة)، التي افترضت حصول انفجارات مستمرة، بعد التماس في عالم الأغشية، نتيجة الجاذبية وشحن الطاقة، وقد افترض علماء الفيزياء تاريخ الانفجار، قد حصل قبل (١٤ أو ١٥ بليون سنة)، نتيجة لأبحاث اجريت، على الإشعاعات المُنبعثّة من الانفجار، ونظرية الطاقة

المُظلمة تقول: (لا بد ان يأخذ الكون حالته الطبيعية من البرودة، فد تصل إلى بلايين السنين).

والسؤال: هل كان إنفجارنا هو الأول أو لا؟.

فإن قلت: نعم.

قلنا: ان شحن الأغشية بالطاقة المُظلمة، يحصل من إنفجار سابق نتيجة لإشعاعات.

فإن قلت: لا.

قلنا: فلازم ذلك، ان عمر الإنفجار، أكثر من الفترة الزمنية، المُتفق عليها بين العلماء، ويكون عمر الكون، أكثر من ذلك بكثير، إضافة لذلك، سيجري إحتمال كون هذا الإنفجار الثالث أو الرابع، وهو خلاف الأبحاث، التي قام بها مقرّروا هذه النظرية، مع جريان بقية الإشكالات التي تقدّمت آنفًا.

٥- من أدلة الإنفجار الكوني التي سيقّت، هو الإتساع المُستمر للكون، ولا نقول بنظرية (الثابت الكوني) لإنشتاين، ولكن لا ملازمة بين الإنفجار الكوني، والتوسع السريع جداً للكون، والمذهب التجريبي، أثبت خطأ ذلك، فالإنفجار الناجم عن تراكم الطاقة والمادة، له حدّ ما، في مكان ما، وفي متناول ايدينا الكثير من البحوث، أكثرها عمقاً، ماجاء به الفيلسوف الألماني (اولبرز) في عام (١٨٢٣) من خلال نظرية (الكون الإستاتيكي اللامتناهي)، ونظرية الفيلسوف والفيزيائي الروسي (غاموف)، الذي يرى ان هناك مرحلة سابقة، عن الإنفجار

الكوني، لانهاية لطولها، وسرعة التمدّد، لا تستطيع قدرة الجاذبية لوحدها، ان تقلص الكون، ونظرية (كانت) وغيرها كثير.

٦- اما ما استدلّ به عن وجود خلفية اشعاعية في الكون، ولها اصوات معينة، فقد قام بعض العلماء، بعرض تلك النظرية لمناقشات كثيرة، على الرغم من حصول منظريها على جائزة نوبل للعلوم، إلا ان ذلك لا يثبتها وقوعاً، ومن تلك المناقشات: ان وجود اصوات لهذه الإشعاعات، الناجمة عن الانفجار، إنّما هي من مصدر اخر، من الكواكب المُحيطة، وذلك لأن اصوات الإشعاعات، تنطلق وتتبدّد في الفضاء؛ لعدم وجود كتلة صلبة، ترتدّ إليها ذبذبات الصوت، في آن من أنات الانفجار، الذي وقع قبل (١٤ أو ١٥ بليون سنة)، ولم يكن كواكب ومجرات، بل ان صوت الانفجار، تبدّد في الفضاء الواسع اللامتناهي.

٧- بقي إشكال على النظرية، وهو الأهم، فهل يعقل ان يخلف انفجاراً كونياً، هكذا نظام، غاية في الدقة والعمق والتنسيق!!.

وحيثما لم تقدّم نظريتا (الأوتار الفائقة)، و(الانفجار الكوني)، التفسير الكامل، لقضية أصل الكون، بعد تعرضهما للانتقادات الشديدة، فقد استمرت الأبحاث العلميّة، عند علماء الكوزمولوجيا، لتظهر على سطح المعرفة البشرية، نظريات بديلة عن المُسلمة الأكثر، وهي ما سنبينه الآن.

نظريات اخرى

كان القرن الحادي عشر، حافلاً بالمنجزات، في شتى ميادين الحقول

المعرفية، وخاصة في مجال الفيزياء الكونية، حيث عمل علمائها بجد، على إيجاد تفسيرات أكثر قناعة، من خلال المؤسسات، ومراكز البحوث الفلكية والفضائية، طبعاً وكان للتطور التقني، دوراً في ممارسة التجربة ونجاحها، حيث المركبات الفضائية، والصور الكونية، ساهمت في تعميق القناعات لدى الباحثين، بنجاح النظرية، أو فشلها.

على كل حال، ونحن بصدد بيان لأحدث النظريات، تاركين التوسعة والإحاطة، والرد والتعليق، إلى كتابنا (الفيزياء الكونية بين النظرية والتطبيق)، حيث نبدأ هناك، من المادة المظلمة الباريونية، والطاقة المظلمة، واثريهما في النشوء، بموجب مباني فيزياء الجسيمات.

ونشير بالإجمال، إلى بعض من هذه النظريات الحديثة، القائمة على إعطاء تفسيرات جديدة للكون، وأصله ونشوءه، وفق أسس رياضية وفيزيائية وفلكية، ومن هذه النظريات نذكر:

١- نظرية الحالة المُستقرّة: حيث اعلن في كمبردج عام (١٩٤٨)، جمع من العلماء، منهم (بوندي) و(جولد) و(هوبل)، بنظرية افتراضها قائم على أساس (الكون المُعدّل)، والذي يظهر بنفسه، كما هو من قبل، الراصد في أي جزء من الكون، وفي أي زمان منه، وهو يُفسّر بان المجرات التي تتباعد، تخلق محلّها المادة، على شكل ذرات الهيدروجين، لكي تبقى كثافة الكون ثابتة، ونظراً لبطيء عملية الخلق، فالكون يظهر على حاله، ولكن المادة تكتفي للتعويض عن

المادة المفقودة، لغرض بناء مجرات جديدة، بدلاً من المجرات القديمة، التي ابتعدت عنا، لذلك فليس للكون بداية ولا نهاية، فهو ازلي، أي انه يبقى كما هو عليه الان، وكما كان عليه قبل بلايين السنين^(١).

٢- نظرية (جون بيبير)، العالم الفلكي الفرنسي، الذي أوجد مباني نظريته، من خلال معرفة المادة المضادة، ونموذج القياس الكوني، الذي لا يكون فيه الانفجار ضرورياً.

٣- نظرية الأكوان التوأم.

٤- نظرية المادة والمادة المضادة، وعملية التخليق الباريوني.

٥- نظرية (لوران نوتال)، الذي استفاد من النظرية النسبية، فانشأ نظريته، بالإعتماد على النسبية الجدولية، والنسبية الكسورية.

٦- نظرية الكون الإنطوائي.

٧- نظرية النسبية الفائقة لـ(جون بيبيرتي)، والتي تفترض أن المجرات والنظام الشمسي، والثقوب السوداء، والبروتونات والنيوترونات، كلّها تنمو جنباً إلى جنب مع الكون، وفي الوقت نفسه.

٨- نظرية (لوكير)، وتقول هذه النظرية: ان عدد لا يحصى من النيازك، تصادمت مع بعضها، وارتفعت درجة حرارتها، حتى بلغت التوهج، وولدت النجوم والشمس والكواكب والأقمار وغير ذلك، التي تدور حولها، فانقلب

(١) فيزياء الجو والفضاء، د. حميد النعيمي - الاستاذ فياض النجم، ج ٢، ص ٤٠٨.

السديم إلى مجرة ملتهبة متوهجة، ظهر فيها كتل، يفوق توهجها توهج المجرة ذاتها، بسبب شدة تحرك وتصادم النيازك في تلك الكتل، وأصبحت هذه الكتل، هي النجوم، ولا زالت حتى الآن متوهجة، وتوجد كتل صغيرة انطفأت، وكوّنت الكواكب التي تدور حول الشمس.

٩- نظرية (فايزساكر)، وقام بتقديم هذه النظرية عام (١٩٤٤)، وتقول هذه النظرية: انه كانت توجد كتلة غازية ضخمة، تدور حول نفسها، تحولت إلى اجرام ثقيلة، نتيجة تبريد اطرافها، وتكون كرات من كثافتها، نتجت عنها الكواكب وحزم الكويكبات، وتكونت الأقمار والحلقات، نتيجة تكاثف دوامات، بين تلك الكواكب، وتكون من كتلة الغاز الأصلية الضخمة، القسم الأوسط، والذي يضم أكبر قسم من تلك الكتلة، إلى كتلة ملتهبة، تشع النور والحرارة، مُكونة للشمس.

١٠- نظرية (الفين وادغورث)، التي تقول: بان الكون تكوّن، بسب تكاثف سديم، مؤلف من غازات وغبار كوني، اخذت بالتصادم، وتحولت إلى كرات، نشأت عنها الكواكب.

١١- نظرية (أنشتاين)، التي عرضها على المجمع العلمي، وكان مفادها وجود اشعاع كوني، ضرب المادة، فقسمها إلى قسمين، ثم بموجب الحركة الدائرية في الفضاء الواسع، عاد ذلك الإشعاع بعد بلايين السنين، فضرب احد هذين القسمين، فشطرهما إلى نصفين اخرين، وهكذا، بالمتواليّة الهندسية

وجدت الكواكب والمجرات.

على كل حال فإنّ عدم تقديم فهم لطبيعة المادة، مُشكلة كبيرة جداً في عالم الفيزياء؛ لأنّه العلم الذي يبحث فيه عن طبيعة الأشياء، فإذا تبين عدم قدرته للوصول، إلى تصور تلك الطبيعة، ولو بفرضية أو اطروحة، ترتقي إلى مستوى التعقّل والعقلانية، فهذا كاشف عن عجز الفيزياء في الوقت الحاضر.

الفصل الثاني

أصل الكون في الفلسفة

المبحث الأول

أصل الكون في الفلسفة اليونانية

نحاول في هذا المبحث، تقديم صورة مُختصرة عن تاريخ التفكير الإنساني المُنظَّم، في القرن السادس ما قبل الميلاد، حيث ظهرت اول ينابيع الحكمة والمعرفة، من حيث المنهج والتأسيس، على يد المدرسة الاغريقية، وقد اتسمت بالصبغة الفلسفية، والتي تعني في لغة ذلك العصر، (مُحب الحكمة) كما صاغها فيثاغورس، بيد إننا لانعتمد إلى استعراض أهم الأفكار، التي ابدعها العقل اليوناني في تلك الحقبة، كي لا نبتعد عن أصل البحث، وإلا فالحق ان تلك المدراس، انجبت العديد من النظريات، التي لازال رواد المعرفة يدينون لها.

نشأت الفلسفة في حضارات الشرق القديم، كالحضارة البابلية، والمصرية والفارسية والهندية والصينية، ولكنها كانت تُشكّل مجموعة من الأساطير أو الملاحظات التجريبية، واعتمدوا فيها على الأوهام والخيالات، إلا انها انتشرت وتوسعت وتطورت في اليونان، أبان الحضارة الاغريقية.

ورغم اختلاف الباحثين في نشأة الفلسفة، إلا أنهم أجمعوا على أن الفلسفة

اليونانية، كانت أعمق الفلسفات بحثاً، وأوسعها موضوعاً، وأكثرها عمقاً واستدلالاتاً، وأحسنها تنظيمًا وترتيبًا، وقد استوى ساق الفلسفة على يد افلاطون ومن بعده أرسطو.

وسنبداً بعرض أهم المدارس الفلسفية، مع أهم الأفكار التي تمخضت عنها، والتي تُعنى بموضوع بحثنا، ألا وهو أصل الكون وخلقته، وتتميز كل حقبة زمنية عن غيرها، بسمات خاصة ومختلفة، من حيث الموضوعات التي تناولها الفلاسفة في كل مرحلة، وهذه المراحل هي:

المرحلة الأولى: الفلسفة اليونانية قبل سقراط

وموضوع هذه المرحلة، هو البحث عن اسرار الكون الطبيعي، ومعرفة الأصل الذي نشأ عنه، وقد مرت الفلسفة في هذه المرحلة بعدة أدوار، تميّز كل دور بمميزات خاصة تميزه - كلياً أو جزئياً - عن الدور الآخر، وهي:

الدور الأول: والذي تُمثله المدرسة الأيونية، على يد الفلاسفة الطبيعيين، وعلى رأسهم طاليس.

الدور الثاني: والذي تُمثله المدرسة الفيثاغورية، على يد الفيلسوف فيثاغورث أو (فيثاغورس).

الدور الثالث: والذي يمثله الفلاسفة الإيليون، ومنهم اكسانوفان وبارمنيدس.

الدور الرابع: الذي يمثله الطبيعيون المتأخرون، ومن أشهرهم (ديمقريط) او (ديموقراطيس). وستتناول كل مدرسة بإيجاز ان شاء الله تعالى:

الدور الأول: المدرسة الايونية (الطبيعيون الأول)

تعدّ مدرسة الطبيعيين الأول، أول مدرسة ظهر فيها التفكير الفلسفي المُنهج في بلاد اليونان، وقد قامت هذه المدرسة على ساحل البحر الأبيض المتوسط، و ابرز مفكريها هم أربعة (طاليس وانكسمندريس وانكسيمانس وهيراقليطس)، وقد بحث هؤلاء الفلاسفة في الأصل الذي نشأ عنه العالم، واتفقوا أن هذا الأصل، مادة موجودة في الطبيعة، ولكنهم اختلفوا في تعيين هذه المادة.

وقد استمدت مباني هذه المدرسة، من الأساطير البابلية والمصرية، حيث كانت في الحضارة البابلية اسطورة قائلة: (في البدء قبل ان تُسمّى السماء، وان يعرف للأرض اسم، كان المحيط وكان البحر)^(١)، فكان القائمين على هذه المدرسة، يعملون على تنقية الآراء والأفكار، المُستمدّة من الثقافة البابلية والمصرية، ولكن دعموها بدليل عقلي، إضافة إلى آراءهم في الكون، كانت لهم آراء في الظواهر الطبيعية الأخرى، وكذلك في الرياضيات والجمال والفن والموسيقى وغير ذلك، اما من اهم مؤسسي هذه المدرسة:

طاليس

ذهب طاليس إلى أن الماء، هو أصل الأشياء ومبدأ الموجودات، منه بدأ

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ١٣ .

الوجود وإليه ينحل، وهو الجوهر الأساس، الذي تولدت عنه كل الموجودات، وأن الماء قابل لكل صورة، وأنه حين جمد الماء تكوّنت الأرض، وحين انحل تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب، وذلك كلّه قياساً، على أن جميع الحيوانات أساسها من الجوهر الرطب، الذي هو المنى، فأوجب أن يكون مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة، إلى غير ذلك من الأدلة والاقيسة، ويمكن أن يقال إن فكرة طاليس عن الكون، ترجع إلى الخرافات والأساطير البابلية والمصرية.

انكسيمندريس

وكانت رؤياه في أن أصل الأشياء، جسم موضوع الكل، لانهاية له، ولم يبيّن ماهيته، وأن هذا الجسم مزيج من المتضادات، الطويل والقصير، والصغير والكبير، والحر والبارد، وهكذا.

وقال: أن هذه الأشياء، كانت في البدء شيئاً واحداً، وجدت فيه هذه المعاني، متعادلة متكافئة، وبفعل التطور والحركة، حدثت انفصالات واجتماعات، بين بعضها والبعض الآخر، بنسبٍ معينة، وبمقاديرٍ متفاوتة، فتكوّنت عنها الأشياء الطبيعية، والتغيير يحصل بشكل آلي مجرد، وبمحض الصدفة، فليس هناك علة فاعلة، وليس هناك غاية من وراء الفعل.

وقد شارك في تقدّم العلوم في عصره، حيث قام باختراع مُبهر في زمنه، وهو

المزولة، بعد ان اخذ اساسياتها من الحضارة البابلية.

(وقد رفض فكرة طاليس في أصل الكون، القائمة على أساس، ان المادة

الأولى المُكوّنة للكون هي الماء؛ وذلك لامرين:

الأول: لأن إستحالة الجامد إلى سائل بالحرارة، فالحار والبارد اي الجامد

سابقان عليه.

الثاني: ان المبدأ الأوّل، لا يمكن ان يكون معين، وإلا لم نفهم، ان الأشياء

المُتمايزة تتركّب منه^(١).

وتبني نظرية المادة اللانهائية في تفسير أساس الكون، وبيّن ان اللامتناهي

يحمل معنيين الأوّل: من حيث الكيف اي اللاتعيين، والثاني: من حيث الكم

وتعني اللامحدود، وهي مزيج من الأضداد جميعاً كالحلو والمر، واليابس

والرطب وغيرها، إلا ان هذه الأضداد كانت في البدء مُختلفة مُتعادلة، غير

موجودة بالفعل، ثم انفصلت بحركة المادة واستمرت الحركة بالانفصال

والتجمع حتى تالفت الأجسام الطبيعية على اختلافها، فهو يتبنى التفسير الآلي

في تصويره لأصل الكون، ويعدّ البعض ان لابلّاس اتخذ أساس نظريته (نظرية

التطور) من انكسيمندريس.

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ١٥.

أنكسيمانس

القائل بوجود إله أزلي، لا أول له ولا آخر، هو مبدأ الأشياء، وأنه لا هوية تشبهه، وكل هوية مُبتدعة منه، وذهب أنكسيمانس إلى أن أصل الكون هو الهواء، وهو المبدأ الأول للوجود، ومنه تكوّن جميع ما في العالم من الأجرام العلوية والسفلية، وتتولّد منه الأشياء، عن طريق التخلّل والتكاثف، فإذا تخلخل الهواء صار ناراً، ومن النار تولّدت كل الأشياء النارية، كالكواكب والنجوم مثلاً، وإذا تكاثف الهواء، نشأت عنه الرياح والعواصف والسحب ثمّ الأمطار، ثمّ تتكاثف الأمطار فينتج عنها الأتربة والرمال والصخور.

لذا فهو يؤمن بالتغيير والتبدّل بين العناصر، بعد تركيبها وامتزاجها، أضف لذلك فإن إيمانه بأصالة وجود الأشياء، تارة يكون عن طريق الآله الواحد، المُبدئ لجميع الأشياء، في حين آخر يعتمد على الهواء، في كونه أصل الاصل.

هيراقليطس

ذهب إلى أن أصل الكون هو النار، وهي المبدأ الأول للوجود، ولكنه لا يقصد النار المحسوسة الحارقة، إنّما هي نار إلهية لطيفة جداً.

ويقول: إن مبدأ الموجودات هو النار، فما تكاثف منها وتحجّر، فهو الأرض، وما تخلخل من الأرض بالنار صار ماء، وما تخلخل من الماء بالنار صار هواء، وما تخلخل من الهواء بحرارة النار صار ناراً، فالنار مبدأ، وبعدها الأرض، ثمّ الماء، ثمّ الهواء، وبعدها النار.

والتغيُّر يجري في طريقتين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى، ومن تقابل هذين التيارين، تتكون الموجودات من الحيوان والنبات، وأهم ما يميِّز مذهبه، قوله بالتغير الدائم في الكون.

الدور الثاني: المدرسة الفيثاغورية

ويقال ان فيثاغورس كان رياضياً بارعاً، وهو أول من وضع لفظ الفلسفة، بعد ان كانت تُسمَّى بالحكمة، حيث قال: (لست حكيمًا، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما انا إلا فيلسوف، اي محب للحكمة)^(١).

وقد اشتهر بعلم الرياضيات والأعداد، فيُعتبر أول من ادخل علم الرياضيات والأعداد في اللامحسوسات، كالانغام والموسيقى، حيث برهن على ان للأصوات، قوّة تتبع طول موجات صدورها، وبناءً على تخصص مؤسسي هذه المدرسة في علم الحساب، كان مبناهم في أصل الكون، قائم على الأعداد.

وقالوا: ان عناصر الموجودات، ترجع إلى مبادئ الاعداد، وان العالم عدد ونغم^(٢)، وقد تلحظ وجود تقارب بين هذه الأفكار، وبين نظرية الأوتار الفائقة في تفسير أصل الكون، على كل حال فلم يقفوا على تفسير الحركة والكون والفساد، اقصد الأصل المادي للكون المحسوس، ولم يبيّنوا علّة ثقل التراب

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٢٧.

(٢) مابعد الطبيعة، ارسطو، ج ٦، ص ١٥.

وخفة النار، وسائر خصائص الأجسام الحسيّة، لكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية على الاعداد، فهم ركبوا ماله ثقل وخفة، على ما ليس له ثقل وخفة بمعنى من المعاني^(١).

الدور الثالث: المدرسة الايلية

والرؤية العامة لهذه المدرسة، أن أصل الوجود هو الوجود نفسه، فليس في الكون كلّ إلا هذه الحقيقة، ألا وهي حقيقة الوجود، وإذا أردنا وصف هذا الوجود بشيء، فلا نستطيع وصفه إلا بأنه موجود، ومن هذا الوجود ينشأ وجودات الأشياء، ويتميّز بعضها عن البعض، بمقدار ما فيها من هذه الحقيقة الأولى، ومن أهم مفكري هذه المدرسة هما بارمنيدس واكسانوفان.

اكسانوفان

اختلف المؤرخون في المؤسس الحقيقي للمدرسة الايلية، فقال البعض ان واضعها هو بارمنيدس، في حين اكد غالبيتهم، ان مؤسسها هو اكسانوفان، ومن بعده زينون الفيلسوف، ومذهب هذه المدرسة في تفسير أصل الكون، انه موجود واحد وطبيعة واحدة، لا كالطبيين القائلين بالأصل الواحد، (اما ماء أو تراب أو نار أو هواء)، ويستخرجون منه الكثرة الوجودية، وقد اعتقد اكسانوفان انه لا يمكن ان يوجد غير اله واحد، ارفع الموجودات السماوية والارضية، وهو

(١) مابعد الطبيعة، ارسطو، ص ٣٠.

ليس مُرَكَّبًا على هيئتنا، ولا مُفَكَّرًا مثل تفكيرنا، ولا مُتحرِّكًا، ولكنه ثابت، وكلّه بصر، وكلّه فكر وسمع، يحرك الكل بقوة عقله، وبلا عناد.

ويعتبر كلام اكسانوفان، اول كلام توحيدى في تنزيه البارى من الصفات السلبية من فلاسفة اليونان، ولكنه لم يبيّن ان كان العالم واحداً من حيث الصورة أو المادة، ممّا ادى ذلك إلى اتهامه من قبل مناوئيه بالحلول، ولكن المصادر التاريخية تؤكد انه كان يسخر من القائلين بهذه النظرية، وقد نقل بعضهم قصة طريفة وقعت معه حول نظرية الحلول، حيث مر في يوم ما من امام رجل، كان يقوم بضرب كلبه، فوقف اكسانوفان امامه وبكى، فقال للرجل لا تضرب الكلب، فساله لماذا؟ فقال له لقد سمعت صوت صديقي في نحيب هذا الكلب، في إشارة ساخرة لمذهب الحلول.

بارمينيدس

ولد في ايليا، ويقال انه كان تلميذاً لأكسانوفان، ويعتبر اول من وضع موضوعات الفلسفة، بنظم شعري في كتاب الطبيعة.

والمعرفة عنده نوعان: عقلية ثابتة، ووظيفية قائمة بالعرف والظواهر، اما مبناه في الوجود والكون والفساد، فكان يعتقد بأن الوجود موجود، ولا يمكن ان لا يكون غير موجود، اما اللاوجود فلا يمكن ادراكه؛ لان ذاته مستحيل، ولا يُعبّر عنه بالقول.

ولمّا كان الوجود موجود، فهو قديم بالضرورة؛ لانه يمتنع ان يحدث من

اللاوجود، ويمتنع ان يرجح حدوثه مرجح في وقت دون اخر، فليس للوجود ماضي ولا مستقبل، ولكنه حاضر لا يزول، وهذا القول اعتبره بعض المُتكلِّمين، البذرة الأولى لمبناهم القائل بقدم العالم، وقد اعتقد بان الكون كامل متناه، لا ينقصه شيء، إذ ليس خارج الوجود وجود ليكتسبه، وقد انتقلت الفلّسفة اليونانية على يد بارميندس نقلة نوعية، من البحث عن أصل الكون، إلى البحث عن خلق الكون، وقد بهره معنى الوجود، ولكنه لم يبيّن المفاهيم المشتركة له، ولم يعد يرى غير امر واحد، وهو: ماهو موجود فهو موجود، ومن فلاسفة هذه المدرسة، زينون الايلي وملسيوس وغيرهم.

الدور الرابع: المدرسة الطبيعية

ومن أهم فلاسفتهم انكساغورس وانبادوقليس وذيموقرايطس، يشتركون في القول: ان أصل الاشياء الكثرة الحقيقية، وانه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى، وإنما الاشياء تأليفات مختلفة، من أصل ثابت.

ويقولون: أن أصل العالم هو الذرة، ويفسّرون الكون والفساد، (أي الوجود والعدم) في هذا العالم على هذا الأساس، وتتكون الأشياء نتيجة تجميع عدد من الذرات، وفساد هذه الأشياء، هي نتيجة افتراق هذه المجموعة أو تلك من الذرات، وهكذا كل ما يجري في هذا الكون من تغيرات، ولعل هذه الفكرة، كانت البذرة في نشوء المذهب الذري.

ولقد أُطلق على القائلين بهذا المذهب بالطبيعيين؛ لأنه كان في البدء مذهباً

مادياً صرفاً، أي طبيعي بحت، ولكي يتميزوا عن الطبيعيين الأول (فلاسفة أيونيا)، وسمو بالطبيعيين الثواني أو المتأخرين.

انباذوقليس

نشأ وترعرع في صقلية، وجاب انحاءها بحثاً عن الحكمة والمعرفة، ولأجل تحقيق العدل والمساواة بين افراد المجتمع، وله العديد من الآراء في العلوم المُختلفة، إلا انه كان يعتقد بان التراب هو المبدأ الأول، الذي ترجع إليه الأصول الثلاث (الهواء والنار والماء) وقد قال: ان ثقل التراب، هو سبب امتناع القدماء، من جعل التراب هو المبدأ الأول للكون، فلا يمكن ان تتغير خواص هذه العناصر، ولا تنقلب ولا تتحول، ولكل منها خواصه المُختلفة، فالحار للنار، والرطب للماء، واليبوسة للتراب، والبارد للهواء، فلا يمكن ان تتحول ولا تنقلب، ولكن حدوث الاشياء يكون من خلال إنضمام هذه العناصر وانفصالها بنسب معينة، ومقادير ثابتة كما يحصل عند الرسام، فهو يحصل على لوحته من خلال امتزاج الألوان فيما بينها، وقد اعتقد ان التراب يدخل في تركيب النفس الإنسانية.

ديموقراطيس

وكان يعتقد ان الوجود كُله ملاء، وان الحركة مُمتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود له، ويوجد في كل جسم مسامات خالية، يستطيع جسم اخر ان ينفذ منها، وارشده التجربة إلى ذلك، من خلال مشاهداته الحسيّة، للذرات

المتطيرة في اشعة الشمس، وكذلك اختراق الزيت للخشب، وغير ذلك من اختراق الأجسام الشفافة، على كل حال فانه أسس بناءً أعلى مشاهداته، مذهباً جديداً لتفسير أصل الكون، من خلال الذرات المتطيرة، حيث قسّم الوجود الواحد المُتجانس، إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المُنقسمة، ووضعها في خلاء غير متناه، تتحرك فيه، فتلتقي وتفترق، فيحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد^(١).

وهذه الذرات تتباين من حيث الثقل والخفة، ولكنها متشابهة وجوهرها واحد، وهي قديمة من حيث الوجود، ويعتقد بعض المحدثين من العلماء، انها الركيزة الاساسية لنشوء المذهب الذري في تفسير أصل الكون.

المرحلة الثانية: السوفسطائيون

بعد فلاسفة المدرسة الطبيعية الثانية، طرأت على المجتمع اليوناني أحداث سياسية هامة، أدت إلى تطورات وتغيرات، تركت أثراً سيئاً في الحياة الدينية والأخلاقية والسياسية في بلاد اليونان، كان أهم تلك التطورات، هو ظهور موجة من الإلحاد، تجلّت في إنكار الألهة، وأنها لا تستحق التقديس أو العبادة، كما تجلّت في الثورة أيضاً، الامتعاض من الموروثات القديمة المتعارف عليها، والإقبال على كل جديد مُستحدث.

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٥٠.

ونتيجة اختلاف الفلاسفة في بيان أصل العالم، وتناقض أقوالهم في ذلك، حدث ارتياب لدى الناس، وظهر جماعة ممن تدعي الفلسفة، يوجهون النقد والتشكيك لآراء الفلاسفة السابقين، ثم اتسعت دائرتها، لتشمل أموراً أخرى بجانب النظريات الفلسفية، مثل التشكيك في حقائق الأشياء، والعقائد الدينية، وسلوك الإنسان في حياته.

كذلك لما ظهر في عصر السوفسطائيين، أسباب النزاع والخلافات، أمام المحاكم في الجانب السياسي، نشأ الجدل والخطابة وفنون الحوار والمحاورة، وأصبح التزود بمثل هذه الأمور، ضرورة للتغلب على الخصوم في المناقشات والمحاورات، ووسيلة للظهور والترقي في الحياة السياسية، بغض النظر عن تحري الحق في ذاته، أو الوصول إلى الصواب.

حيث أصبح وسيلة للتكسب، واخذ الناس يمتهنون الخطابة، ويُعلّمون المعرفة والمغالطة بالمال، وفي العهد اليوناني كانت من العادات القبيحة، ان يطلب المعلم اجوراً على التعليم، فلم يكن لهم مذهب خاص وآراء ثابتة، وإنما عمدوا إلى إيقاع الناس في المغالطات والوهميات.

وواحدة من مبانيهم الفاسدة، ما صرّح به (غورغياس) في أصل الوجود، عندما قال: (اللاوجود غير موجود، من حيث انه لا وجود، والوجود غير موجود كذلك؛ لان هذا الوجود اما ان يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً فهذا يعني انه ليس له مبدأ وانه لامتناه، ولكنه محوي بالضرورة في مكان، فيلزم

ان مكانه مغاير له واعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهيًا، اذن الوجود ليس قديمًا، واما انه كان حادثًا، فاما ان يكون قد حدث بفعل شيء موجود، أو بفعل شيء غير موجود، ففي الفرض الأول لا يصحّ ان يقال انه حدث؛ لأنه كان موجود في الشيء الذي احده، فهو اذن قديم، وفي الفرض الثاني فالإمتناع واضح). فترى المغالطات في المقدمات والتائج والحدود، وكذلك الإعتقاد على الأقيسة الفاسدة، ولهذا السبب لم يصمد هذا الإتجاه، فسرعان ما انهار امام ضربات المذاهب المعرفية، القائمة على البراهين العقلية.

بروتاجوراس

يُعدّ بروتاجوراس من أشهر السوفسطائيين، ولا يمكن ان نسمّيه فيلسوف بالمعنى الإصطلاحى؛ لان مدرسته لا تقوم على تعليم الحكمة والمعرفة، بل كما اسلفنا قوامها بالشك والمغالطة، وتعد آراؤه مصدرًا لمذهب هؤلاء الفلاسفة، وقد ألف بروتاجوراس كتابًا بعنوان (الحقيقة)، شكك فيه في وجود الالهة، واعتبر الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، ولكون الناس كثيرين، فإن إحساسات الناس مُتعدّدة بتعدّدهم، ومتناقضة أحيانًا، والحواس هي وسيلة الإدراك الوحيدة، وما لا يدرك بها، فليس موجودًا.

غورغياس

ألف جورجياس كتابًا باسم (اللاوجود)، أثار فيه جملة مزاعم، وذكر

اساليب مُختلفة لإمتهان حرفة الخطابة، من خلال نقض البديهيات، ومن عنوان كتابه، يطرح مفهومه الخاص عن الوجود، فلا يؤمن بالوجود اصلاً، حيث قال: (لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء، فإن الإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا افترضنا أن الإنسان أدرك ذلك الشيء، فإنه لا يستطيع إبلاغه إلى الآخرين). وعموماً يمكننا القول: بان السوفسطائيين ينقسمون إلى فرق ومذاهب، أهمها واشهرها هي ثلاث:

- ١- **اللا أدرية:** وهم يؤمنون باستحالة التعرف على وجود اله، والتوصل لهذا الإيمان، ضمن شروط الحياة الإنسانية، ومن أقوالهم: (نحن شاكون وشاكون، في أنا شاكون)، وهؤلاء هم الشكّاكين في الحقائق.
 - ٢- **العنادية:** وهم الذين يقولون: ما من قضية بديهية أو نظرية، إلا ولها معارضة أو مقاومة، لمثلها في القوّة والقبول عند الأذهان.
 - ٣- **العندية:** وسموا بذلك؛ لأنهم يرون أن الحقائق حق عند من عنده حق، وهي باطل عند من عنده باطل، وأن مذهب كل قوم، حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرف النقيضين حقاً بالقياس إلى شخصين، وليس في الأمر شيء بحق.
- وقد ظهر فلاسفة نصّبوا أنفسهم لمعارضة السوفسطائيين وبيان ضلالهم، ومن هؤلاء الفيلسوف اليوناني سقراط، الذي ذاع صيته واشتهرت فلسفته.

المرحلة الثالثة: الفلسفة اليونانية في عهد سقراط

بعد نهاية العصر السوفسطائي، افتتح سقراط بفلسفته مرحلة جديدة، ساهمت في ازدهار الفلسفة اليونانية، ومهد لتلميذه أفلاطون تطوير هذه الفلسفة، وبسط فروعها في مجالات واسعة، انتهت في ذروتها على يد تلميذ الأخير أرسطو.

وقد عدّها المؤرخون من أهم مراحل ارتقاء الفلسفة اليونانية، ومن أهم رواد هذه المرحلة سقراط وأفلاطون وارطوطاليس.

سقراط

ولد في أثينا حوالي (٤٦٩ ق. م)، وكان والده يشتغل في صناعة التماثيل، وقد اشتغل سقراط في صباه بصناعة والده، ثم توجه إلى الفكر الذي أغرم به، واشتغل بالجدل والحوار، وامتاز بإثارة المشاكل الفكرية، والشكوك في نفوس الناس، حول القضايا التي أثارها السوفسطائيون، لتهديم آفة الفساد الفكري الذي صانعه.

وقد امتاز بسرعة الفهم، وحادّة الذهن وحضور البديهة والبراعة في إخفاء سخريته، وطبع بمزيج غريب من التحكّم في النفس، والمهارة والحماس، وبرع في المناقشات، والدقة في كشف خداع الناس له، كما وصف بطابع التهكم حتى عُرف به.

ولقد ذاع صيت سقراط، واشتهر أمره في زمانه، ورغم ذلك تألّب الناس

عليه؛ لأنه نهى الرؤساء في زمانه، عن الشرك وعبادة الأوثان، فاتهموه بالإلحاد وإنكار الهة اليونان، والدعوة إلى الهة جديدة، ومن تهمه أيضاً إفساد عقول الشباب، نتيجة ذلك قُدِّم للمحاكمة، فحُكِم عليه بالإعدام، بسقايته سمّ الشوكران، فمات عن عمر سبعين سنة (٣٩٩ ق.م).

فلسفة سقراط

تدور فلسفة سقراط حول موضوع واحد، هو الإنسان وكيفية بنائه، وإذا ما تناول الكون الطبيعي وموجوداته الحسيّة، وظواهره الكونية، فإنما لكونها مركز الإنسان وبيئته، ومكان نشأته ونموه، وقد ركّز على امرين، كان لهما الأثر في انهاء الصورة المتناقضة لأفكار السوفسطائيين، كان الأول: بيان المنهج المعرفي، وما يترتب عليه من آثار فكرية، ساهمت في انحراف الأفكار الفلسفية وموضوعاتها، اما الثاني: بيان المفهوم الاخلاقي، ودوره في بناء النفس الإنسانية.

الاول: المنهج المعرفي

كان السوفسطائيون يرون: أن المعرفة مقصورة على الإحساس، وهي تختلف باختلاف الأشخاص، فما يراه الشخص حقاً فهو عنده حق، وإن رآه الآخرون بخلافه؛ لأن الإحساسات تختلف باختلاف الناس، وحينما جاء سقراط، أنكر قولهم في المعرفة، وأثبت أن العلم، إنّما هو في المدركات العقلية، وأن المعرفة تتكوّن من حقائق كلية، يستخلصها العقل لا الحواس، من

الجزئيات المُتغيّرة، ولمّا كان العقل عنصراً مُشتركاً، لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين، هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر.

الثاني: المفهوم الأخلاقي

قال سقراط: أن الفضيلة أمر بديهي في أساس تكوين الإنسان، لكن الإنسان حين يخطئ معاينة الفضيلة، يظن الباطل حقاً والشر فضيلة، لهذا فإن الحقيقة التي يراها سقراط هي: على الناس إعادة فحص ما هم متيقّنون من معرفته. وذهب سقراط إلى الربط بين الفضيلة والمعرفة، فالإنسان الذي يرغب أن يكون فاضلاً، فلا بد أن يكون عارفاً، وبمقدار ما يتحصّل المرء من المعرفة عن نفسه، وما تشتمل عليه من ملكات وقوى، ومعرفة عن الكون، بمقدار ما يكون المرء فاضلاً.

وذلك لأن معرفة الخير ستدفع إلى فعله، ومعرفة الشر تحض المرء على تركه، والإنسان الذي يتعد عن فعل الخير ويسلك الشر، هو جاهل بالخير والشر.

ويرى سقراط أن الإنسان روح وعقل يُسيّر الجسم ويدبّره، وليس مركباً من الهوى والشهوة كما ذهب السوفسطائيون، وذهب إلى أن القوانين العادلة لا مصدر لها إلا العقل، وهي مُتّفقة مع القوانين غير المكتوبة، التي رسمتها الالهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة، إنّما هو في الواقع يحترم العقل والنظام الإلهي.

وقد بحث سقراط فيما وراء الطبيعة من جانب معين، فذهب إلى أن النفس ليست مجرد مبدأ الحياة، بل هي أهم من ذلك، فهي الذات الأخلاقية وقال بخلودها، وأقام الأدلة على وجود الإله، وهو في نظره إله خير، لا يُدركه العقل ولا يحيط به الوصف، ولا يصدر عنه إلا كل صلاح، ولا يشبه الحوادث في قول أو فعل، وأنه واحد لا يتغير ولا يتبدل، والواجب على الإنسان أن يُطيع أوامره، مهما كلفه من مشقة وتعب.

وكان من مُختصّاته، انه ابتدع منهجاً جديداً في التفكير والمحاورة، يقوم على أمرين هما:

١- التهكم: وقد بناه على تصنُّع الجهل، والتظاهر بالتسليم لوجهة نظر الخصوم، ثم الانتقال إلى إثارة الشكوك حولها، بعدها يُستخلص من آراء الخصوم، لوازم لا يستطيعون الإلتزام بها؛ لكونها مُتناقضة مع آرائهم ومعتقداتهم، وبذلك يوقعهم في الحرج والتناقض، وكان قصد سقراط من هذا، تنقية أذهان الناس من المعلومات الفاسدة، وتطهيرها من القضايا الكاذبة، والمعارف الخاطئة، التي ورثوها عن السوفسطائيين.

٢- التولّد: أي تولّد الحقيقة من نفوس الخصوم، من خلال استنباطها، وذلك عن طريق توجيه الأسئلة إليهم، في نُسق منطقي وترتيب فكري، ولم يكن حوارهِ ينتهي إلى نتيجة معينة، وإنما كان القصد منه، تنبيه الأذهان إلى ضرورة التزام الدقة في اختيار الألفاظ، وإلى أن المعاني موجودة في النفس، ولا سبيل إلى استخراجها إلا بالحوار.

وعلى العموم يمكن القول، ان هذه المرحلة، قد انحسرت الفلّسفة عند سقرط في دائرة الأخلاق، فقد حوّل الفلّسفة من الأفلاك العليا والعناصر والمبادئ، إلى النفس الإنسانية، وكان لمنهجه الإستقرائي، اثر بالغ في تهديم الأفكار المُظلمة للسوفسطائيين، فلم يحفل كثيراً بالرياضيات والطبيعات، بل ركّز على بناء الإنسان.

افلاطون

هو أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس، ولد في أثينا سنة (٤٢٧ ق.م) من أسرة عريقة غنية، ذات شأن في السياسية والملك والحكمة، تثقّف ثقافة واسعة، حيث تعلّم الرياضيات والشعر، واطلع على المذاهب الفلسفية، ولما بلغ سن العشرين، تعرف على سقراط، فلازمه وتتلّمذ عليه مدة ثمانية أعوام، نقل خلالها الكثير من أفكاره وتعاليمه، والتي تركت بدورها أثراً كبيراً في حياة أفلاطون وتفكيره الفلسفي.

وبعد موت أستاذه سقراط، غادر أفلاطون أثينا إلى ميغاري، وأقام بها عند الفيلسوف إقليدس، الذي أسّس مدرسة فلسفية في هذه المدينة، ثمّ غادرها إلى مصر، التي درس فيها الرياضيات دراسة وافية، واطلع على علومها ودياناتها، وفي سنة (٣٧٠ ق.م)، غادر مصر إلى إيطاليا، وهناك تعرّف على الفيثاغورسيين، واتصل بهم ودرس مذهبهم.

لقد جمع أفلاطون من خلال رحلاته، وتنقلاته بين ثقافات الشرق والغرب، الأمر الذي أسهم في فلسفته، التي جاءت مُتعدّدة الجوانب الفكرية، ومُتعدّدة

الموضوعات، ممّا جعل فلسفته، تمتاز عن فلسفة الذين سبقوه من اليونانيين، إذ تناول في فلسفته الطبيعة وما وراء الطبيعة، والإنسان والقيم والمثل والسياسة والمدنية، وغير ذلك من موضوعات فلسفية.

وفي سنة (٣٧٨ ق.م) رجع أفلاطون إلى أثينا، وبها أنشأ مدرسته الفلسفية، التي سمّاها بالأكاديمية، جعلها دينية علمية، تُدرّس فيها جميع العلوم، وأقام فيها معبداً، وظل يُعلّم فيها ويكتب قرابة أربعين سنة، وقد أقبل عليها الطلاب، من الرجال والنساء اليونانيين، ومن مختلف بقاع الأرض، وظل فيها إلى أن توفي سنة (٣٤٧ ق.م).

وترك لنا مؤلفات متنوعة، صنّفها المؤرخون إلى ثلاث حقب زمنية، لمراحل حياته الفكرية، وأهمها:

- ١ - نظريته في المعرفة من حيث مراحلها وكيفية تحصيلها.
- ٢ - نظريته في المثل، وهي بحث عن الحقيقة المطلقة فيما وراء الطبيعة.
- ٣ - نظريته في الطبيعة، وموضوعها الطبيعة، وتبحث في ظواهر الوجود من حيث هو مادة، يلازمها ملازمة ضرورية كل من المكان والزمان.
- ٤ - نظرياته في الأخلاق، ويبحث في واجبات الفرد نحو نفسه وغيره.
- ٥ - نظريته في السياسة، حيث قنّن واجبات الإنسان نحو المجتمع، وفيها وضع أفلاطون نظريته في الحكم الجمهوري، وفي المدينة الفاضلة، وهو ما يعرف بجمهورية أفلاطون.

وبهذا يتبيّن أن أفلاطون تناول في فلسفته موضوعات شتى، وأنه تميّز عن فلاسفة عصره، الذين كانوا يقصرون مباحثهم على موضوع واحد، أو موضوعين، لقد شملت فلسفة أفلاطون الطبيعة وما وراء الطبيعة، المعرفة والمُثل والأخلاق والسياسة والمدينة الفاضلة، والنفس الإنسانية وغير ذلك. وقد صوّر العالم، كائنًا حيًّا عاقلًا، لا على مثال شيء حادث، بل على مثال الحي بالذات (طبقًا لنظرية المثل)، فالعالم واحد؛ لان صانعه واحد، اما نفسه فهي سابقة على الجسم، صنعها الله من الجوهر الإلهي البسيط، والجوهر الطبيعي المُنقسم، ومزج بين الاثنين.

اما مادة خلق الكون، فلم يؤمن بالعناصر الاربعة، وقال: ان العالم في الأصل، مادة رخوة غير معينة، لا تدرك في ذاتها؛ لان الأصل إذا تعيّن، وكان له صورة، فلا يفهم التغير الذاتي، وعليه فليست العناصر مبادئ للأشياء؛ لأنها معينة من جهة، وتتحوّل من بعضها إلى البعض الآخر من جهة أخرى.

وقد اشتهر افلاطون بسعة تعمّقه، وكثرة نظرياته في مختلف ميادين المعرفة، كالفلسفة والطبيعيات والرياضيات والفلك والفن وغير ذلك، كما يُعتبر اول القائلين بحدوث العالم، وكما قال: (العالم وُلد وبدا من طرف واحد)^(١)، كما قام بتقسيم الوجود إلى قسمين:

الأول: العالم العقلي الذي يشمل: (المثل والمفاهيم الرياضيّة)، واطلق

(١) محاوراة الجمهورية، افلاطون، ص ٥٠٦.

عليها بالمعرفة العقلية، التي هي (العلم والجدل والرياضيات).

الثاني: هو العالم الحسّي الذي يشمل: (الأشياء المحسوسة والظل)، والتي اطلق عليها بالمعرفة الحسيّة الطبيعية، وهي (الظن وإدراك الظلال)، وقد استعرض منهجه في محاورته المشهورة مع فيدون^(١).

ارسطوطاليس

ولد ارسطوا سنة (٣٢٢ ق.م)، في مدينة تُدعى اسطاغيرا، وكانت اسرته معروفة بالطب، ولما بلغ الثامنة عشر من عمره، قدم إلى اثينا ودخل الاكاديمية، ومالبث حتى امتاز عن اقرانه، فسّماه افلاطون بـ(العقل)، لذكائه الخارق، فغادر اثينا بعد ارتحال استاذة افلاطون، ذهب إلى اسيا الصغرى واستقر بها، وانشأ مدرسة في ملعب رياضي يُدعى لوقيون، وكان من عاداته المشي في جانب الملعب، فيوافيه التلاميذ، فيلقى عليهم الدروس وهو يمشي، وهم يسرون من حوله، فسُمّي هو واتباعه بالمشائين.

وترك ارسطو العديد من الاثار العلمية، الزاخرة بالعلم والمعرفة، كالمنطق والفلسفة والطبيعات والفن والجمال والفلك والسياسة الأخلاق والخطابة والشعر، وكان اسلوبه في البحث يقوم على اربع مراحل، فهو أولاً يُعيّن موضوع البحث، ثم يسرد الآراء ويُمحصّها، ثم يقوم بتسجيل الصعوبات - أي المسائل

(١) الفلّسفة اليونانية حتى افلاطون، عزت قرني، ص ١٩٢.

المُشكلة - ويستقصيها للنهاية، واخيراً ينظر في المسائل نفسها، ويفحص عن حلولها، مُستعيناً بالنتائج المُستخلصة.

ويُعتبر ارسطوطاليس اول واضع لعلم المنطق، من حيث موضوعاته واستقلاله عن علم الفلسفة، فقام بوضع مبادئ هذا العلم وغاياته، وقد انتج قلمه العديد من المؤلفات في هذا الفن، وكانت من اهمها: كتاب المقولات، وكتاب العبارة، وكتاب التحليلات، والى جانب ذلك، كتب في علم الطبيعيات والنفس والفلسفة والاخلاق والالهيات وسياسة المدن، لكنه انصرف في بيان انواع القياس ومادته وصوره، والأشكال المنطقية، وشرح الجدل والمغالطة، وابرع في بيان أسسها وفنونها.

ولارسطوطاليس العديد من النظريات، ونذكر منها ما يخصّ البحث، فكان يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة، وفي مبناه ساق الأدلة والبراهين، حيث عدّه المؤرخون، الرائد الأساسي لنظرية قدم العالم، ومن ابسط براهينه على دعواه: (ان الهيولى أزلية أبدية، فلو كانت الهيولى حادثة، لحدثت في موضوع، ولكنها هي موضوع، تحدث عن الأشياء، بحيث يلزم ان توجد قبل ان تحدث، وهذا خلف، ولو كانت فاسدة، لوجبت هيولى أخرى، تبقى لتحدث عنها الأشياء، بحيث تبقى الهيولى بعد ان تفسر، وهذا خلف كذلك.

فنقول: هذا صحيح في التعبيرات الجزئية، ان الهيولى ليست حادثة؛ لأنها موضوع تحدث فيه الصورة، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم، فما الذي يمنع ان

تحدث الهيلولي^(١)، ونلاحظ على الشق الثاني، انه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم، وليست هذه الأبدية ضرورية، شأنها شأن الأزلية، سواءً بسواء. وقد قام بنقد الأدلة التي ساقها (انكساغورس وانباذوقليس)، حول حدوث العالم، وقد بنى ارسطو مفهوم المادة والهيلولي، كاساس لتفسير مادة الكون، فقال: ان العناصر في ذاتها، مُركّبات من الهيلولي والصورة، غير ان الهيلولي لاتوجد مفارقة، وهي موجودة في أصل هذه المبادئ، وبالقياس للمركّبات الطبيعية، فالعناصر الأربعة هي مبادئ واصول، لاتنحل إلى ابسط منها، كما زعم بعضهم، بل تتحول بعضها إلى البعض الآخر، وهي الموضوع المباشر للكون، وقد فسّر هذ التحول وقال:

(المُركّب المُتجانس طبيعة واحدة (أي صورة في هيلولي)، ويُسمّى مزيجاً كالتراب والهواء والماء والنار)، وليس المزيج اجتماع أجزاء احد المُمتزجين، إلى أجزاء الاخر، فهذا الاجتماع حينها يُسمّى خليطاً، ويبقى كل من المُختلطين قائماً بالفعل، وهو عبارة عن التماس والاختلاط، بينما المزيج جسم متجانس، كل واحد من اجزائه شبيه بالكل، وبأي جزء اخر، فالكون بالإجمال، يقتضي الفعل والإنفعال والتماس، ويجب حينها ان يكون الفاعل والمُنْفَعَل، متفقين بالجنس مختلفين بالنوع، أي ان يكونا ضدين ليحصل التحول؛ لان الشيء لا يدخل أي تغيير على شبيهه، ولا يؤثر في مباينه، حيث في

(١) الجمع بين رأبي الحكيمين، ابي نصر الفارابي، ج١، ص ٣٠.

المزيج لا يبقى الممتزجان هما هما، ولا يفسدان الكلية، ولكنهما يتفاعلان، فيفسد كل منهما صورة الآخر، حتى يحيله إلى طبيعة متوسطة بين طبيعتهما وحققتهما، فتظهر الصورة الجديدة، وتبقى الصورتان الاوليتان بالقوة^(١).

وبهذا التفسير الأرسطي القائم على نفي مذهب السابقين، في تفسير أصل الكون، على مبادئ العناصر المحسوسة، قام ببناء مذهب جديد، يستند في تفسير الأشياء، على أساس الماهيات، من خلال المركب من المادة والصورة.

المدارس التي ظهرت بعد ارسطو

ظهرت العديد من المدارس الفلسفية بعد مرحلة ارسطو، واستمرت إلى مرحلة مدرسة الإسكندرية، فكانت الحقبة الزمنية بين المدرستين، حافلة بالتناجات الفكرية، منها تأسيسية، والأعم الأغلب منها تأصيلية، مُمازجة فعليّة بين الدور الريادي للقدماء، مع نكهة تجديدية للأفكار السابقة، ومن هنا فإن بيان أهم سمات هذه المدارس، يحتاج إلى دراسة أوسع، ولعل الله يرزقنا توفيقاً للمثول امامها، وسنكتفي بالمرور عليها، لنُحيط خبراً، بالمراحل التي مرّت بها الفلسفة الأخرقيّة.

فبعد رحيل ارسطو ظهرت حركة جديدة، سُميت بـ(صغار السقراطيين)، عملوا على كتابة مُصنّفات سقراط وشروحها، وكان في مقدّماتهم (اقليدس) مؤسس المدرسة الميغارية، (وانتستانس) مؤسس المدرسة الكلية،

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ١٩٧.

(وارستبوس) مؤسس المدرسة القورينية، وظلت مدارسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، وكان مذهبهم جامعاً بين السقراطية والسوفسطائية. وبعد ذلك جاءت المدرسة الابيقورية، نسبة إلى (ايقورس)، المولود في ساموس سنة (٣٤١ ق.م)، وقد ترك لنا نتاجاً فكرياً، واثاراً علمية في العلوم المختلفة.

ثم ظهرت بعد ذلك المدرسة الرواقية، الذي وضع اسسها (زينون) وخلفه (اقلانيتوس)، وقد ضعفت المدرسة على يديه، بسبب ضعف قدرته الجدلية، وظل الحال إلى ان التزم المدرسة (اقريسيوس)، فأعاد امجادها، وقوى بنيانها الفكري والعلمي، والمُتتبع للتاريخ، يلحظ ضعف الواصل إلينا من المدرسة الابيقورية على شهرتها، فلم يصل إلينا إلا القليل من نتاجهم الفكري، التي اتسمت بالمادية أكثر منها بالحسية؛ لأنهم يتبنون: ان الأصل في المعرفة، انطباع صورة الشيء في الحس بفعل مباشر لا بواسطة، لذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائي، حتى في تصورهم للكون والعقل، فيؤمنون بان أصل الكون هو النار، حيث كانت في الخلاء اللامتناهي، فتوترت وتحولت إلى هواء، وتوتر الهواء فتحول إلى ماء، وتوتر الماء وتحول إلى تراب، وانتشر في الماء نفس حار، ولد فيه بذرة مركزية، كانت هي قانون العالم، سمّوها (لوغوس)، بمعنى انها تحتوي على جميع الأجسام، وجميع بذور الحياة منطوية بها، ثم اخذت الموجودات تخرج منها شيئاً فشيئاً.

وبعد تلك الفترة بزغ شمس الشكّاكين، على يد مؤسسها (بيرون) (٣٦٥ق.م) صاحب المذاهب اللا ادريّة، المُنكر للعلم واليقين، ولسبب نجهله لم يقدّم بتدوين آراءه ونظرياته، إلا أنها نُقلت على يد مريديه، فلم يستمر طويلاً. حيث قدّم بعدها مدرسة الإحتمال، الذي بناها (ارقاسيلاس) (٣١٦ق.م)، (وقرنيانوس) (٢١٤ق.م)، وكان الأول بارع في الخطابة والمنهج الجدلي، الأمر الذي دعا الناس إلى الإلتفاف حوله.

وبعد ذلك جاء مذهب الشك الجدلي، على يد (اناسيداموس) و(اغروبياس)، حيث اوردوا حُججاً عشرة، لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات، وثلاث حُجج ضد العلم، وقد جمعوا آراء الفلاسفة السابقين، واقاموا عليها مدرستهم، التي سرعان ما انهارت امام البرهان الفلسفي.

ثم خلفهم مدرسة الشك التجريبي على يد (مكستوس)، الذي تآثر بالمنهج التجريبي، حيث آثر التجربة في المنهج المعرفي، دون اللجوء إلى العقل. إلى ان وصل الحال إلى المدرسة الأكثر شهرة، ذات الآراء الأعمق بعد مرحلة ارسطو، الا وهي مدرسة الاسكندرية.

فلاسفة مدرسة الاسكندرية

كانت مدرسة الاسكندرية خلفاً صالحاً للمدرسة اليونانية، وقد اصبحت مركزاً للفلسفة بعد اثينا، واكتظت بالعلماء المصريين واليونانيين والبابليين، حيث زاد الإقبال في القرنين الأول والثاني، على الكتب الافلاطونية، ووضعت

الترجمات وكتبت الشروحات، وقام الجدل بين العلماء على كتاب (ثيمياؤس)، الشارح للأفكار الأفلاطونية حول أصل العالم، فكان أفلاطون قائلاً بقدوم العالم، بينما المدارس الأخرى تقول بحدوثه، ومن رحم هذه الاختلافات وغيرها، نشأت مدرسة الإسكندرية.

فيلون

كان المنهج الذي سلكه فيلون، هو اتباع المذاهب المتنافرة، والآراء المُبعثرة، والقيام بعملية جمعها وترتيبها وتشذيبها، ولم يكن يعتني بآرائه ومذهبه الفلسفي، بل انتهج المسار الداعي إلى لملمة التراث الفكري للفلاسفة السابقين، واساطين العلم والمعرفة، ومع هذا، فلم يمنعه من تدوين بعض أفكاره وآثاره العلمية، ومنها فكرة خلق العالم، فقال: خلق الله العالم من قبل اله، ولكنه لا يُدرك، فهو من البعد عن المدركات العقلية، بحيث لا نستطيع ان نعلم عنه شيئاً، وكل ماورد في التوراة من تشبيهه، يجب ان يؤول بحسب هذا الإعتبار، كما قال: بان العناية الالهية لا تكون الا بوسطاء وهم ثلاث: الكلمة والحكمة والقوات، والأوّل: خلق الله به العالم، كما يصنع الفنان اللوحة بالالة، والثاني: هم الدرجة الأرقى، وهو الذي يشفع لنا عند الله، ويعلن اوامره، واما القسم الثالث: وهم القوات، فهم من الملائكة والجنان، خلقت في اجسام نارية وهوائية، مأمورة بتنفيذ اوامره سبحانه وتعالى.

افلوطين

وكانت ولادته (٢٠٥م) في ليقوبوليس من ولايات مصر القديمة، فقصده الاسكندرية، ثم اشتغل في الحروب التي شنها الجيش الروماني على بلاد فارس، ثم لجأ إلى انطاكيا، وبعدها استقر في روما، وقد اقام مدرسة هناك، وبدأ بنشر العلم والمعرفة، فانشغل بالتدريس وكتابة النصوص، والشروحات على المباني الارسطية والافلاطونية، وقد كتب حوالي اربع وخمسين رسالة في مختلف حقول المعرفة، ولم تكن رسائله من التنظيم، بل كانت عبارة عن اجوبة لمغالطات وإشكالات، وبعد وفاته قام احد طلبته، وهو (فرفيوس) بجمع رسائله، وقسمها إلى تسعة اقسام، سُميت بعده (بالتاسوعات)، وقد حوت على شتى العلوم، كالنفس الإنسانية والأخلاق والفلسفة والفلك والعقل والوجود وغير ذلك.

والوجود عند افلوطين يرجع إلى اربعة اصول:

الأول: (الواحد)، الذي هو محل الخير والجمال والصنع والتدبير والعطاء، وهو ليس بماهية، ونما شيء اسمى من الماهية لا يوصف.

والثاني: (النموذج الحي بالذات)، وهو الحاوي على جميع المثل.

والثالث: (النفس) العالمية بالمعنى الأعم.

والرابع: (المادة).

ويعتبر اول من وضع مصطلح (الأقانيم الثلاثة)، ومعنى الأقانيم هو الجوهر الأول، وهذه الأقانيم هي (العقل والنفس والمادة)، وهو بذلك يُنزه الباري من

كل صفة لا تليق بكمال ذاته، وسلب اللاكمال عنه، ويبيّن مُدّعاها بالجدل، الذي صنّفه إلى قسمين: الجدل الصاعد والجدل النازل.

يعتمد افلوطين على قاعدة الفيض، في تفسير أصل الوجود، وهي: (أنه في البدء - ولا بدء - كان الأوّل، ففاض الأوّل بالعقل، ومن هذا العقل جاءت النفس الكلية، ومن النفس الكلية جاء عالم الذر، أو المادة المُتنوعة الحية والجامدة، وعلى هذا فإن كلّ الذي كان، وكل ما هو كائن، وكل ما سيكون من موجودات، مصدره الأوّل).

إن الأوّل عند افلوطين، جوهر خالص مفرد واحد، خالٍ من شوائب المادة، ومن الإنفعالات، وإنه قوة فاعلة غير مُنفعلة، سرمدية مولّدة خيرية محضّة، تتمتع بوجود أزلي مطلق، لا مثيل له بين الموجودات، إلا انه على الرغم من تمتعه بوجود حقيقي، فإن وجوده - أي ذاته - لا يُدرك بالعقل ولا بالحواس، وذلك لأن وجوده في اعتقاده، يسمو فوق كل مستويات الإدراك والحس، أي أنه بتعبير آخر، يستحيل أن يُعرف.

والفلسفة عنده وسيلة للنفس في صعودها، حتى تصل إلى الأوّل الواحد، ولكنها لا تصل إليه بحدسٍ عقلي، من حيث ان المعين وحده، هو الذي يكون موضوع إدراك الحواس، ولكنه نوع من التماس لا يوصف، ولا يصدق عليه انه معرفة، ولا يخبر عنه عارف ومعروف؛ لأنه عبارة عن اتحاد تام وغبطة تامة، ولن يستطيع ان يبين هذه الحال، إلا الذين ذاقوها، وهم قليل جداً، وهي نادرة

عندهم، وهم لا يستطيعون التحدث عنها، إلا بالرجوع إلى الذاكرة، إذ أنهم في حال الإتحاد، يفقدون كل شعور بانفسهم، وهذا هو الأنجذاب، وهو ارفع من العقل والفكر^(١).

ويقوم أيضاً بتفسير الوجود من خلال التدرّج، من اللامعين إلى المعين، وهو ما اسموه (باللوغورس)، حيث ربط الأشياء بعضها ببعض ربطاً مُحكمًا؛ لصدورها من أصل واحد، وهو بهذا الفكر، ينحو منحى الرواقين في تماسك العالم، وتفاعل اجزائه، وقد اتّسمت آرائه بالتصوّف كما قد قيل.

وبعد هذه المدرسة قام الامبراطور (يوستينيانوس) سنة (٥٢٩م) باغلاق مدارس الفلّسفة في اثينا، وقد فقدت الاسكندرية مكانتها العلمية، وانتهت الحقبة اليونانية ومدارسها الفلّسفية، واخمد اشعاعها بعد حياة استمرت احد عشر قرناً، أتحتف فيها البشرية باسمى وابهى نتاجات العقل والمعرفة، وكان لها الدور الأساس في بناء الفكر الإنساني.

(١) انظر الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة.

المبحث الثاني أصل الكون في الفلسفة الغربية

فلسفة العصور الوسطى

بعد انتهاء الحقبة اليونانية في القرن الخامس بعد ميلاد السيد المسيح، بدأ العقل الإنساني بعملية انتاج افكاراً جديدة، في جميع حقول المعرفة، وخاصة في الحقل الفلسفي، حيث كان الأكثر منها ذا صبغة عقائدية، متأثراً بالدين المسيحي الجديد، الذي امتد الف سنة اخرى (كالحقبة اليونانية)، في جميع أرجاء اوربا، كانت مهمة الفلاسفة حينها، مؤيدة للعقيدة الدينية - بعدما خضعت لها النفوس - لعوامل عديدة معاصرة.

وهكذا فقد كانت الفلاسفة في تلك الفترة، تابعة غير مُستقلة في استظهار الرؤى، وتوليد الأفكار، لذلك اصبحت الكنيسة هي المهيمنة على الفكر الإنساني، والواجهة في تصدير المعارف، وخصوصاً الفلسفية منها، فقد لعبت دوراً مهماً في الحياة الاجتماعية، لحماية نفسها من هجمات البرابرة، والتهديد المُستمر، لتقويض تلك الحضارة، ولو لم تكن هناك هذه القوّة الروحية، لما سلمت حضارة، أو شُيّدت دولة، وارغمت هولاء الغزاة، إلى التسليم والدخول في دينها.

وتبعاً لهذا الدور الريادي، الذي انتهجته الكنيسة، للحفاظ على الحياة

الفكرية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية للدولة، كانت النتيجة الطبيعية، ان لا تعرض الكنيسة على الناس، من الفلسفة القديمة شيء، إلا ما كان مُتفقاً ومُنسجماً مع تعاليم النصرانية، وما عدا هذا - وخصوصاً ما يتعارض مع معتقداتها - فكان ينبذ ويحرّم، وبذلك بقيت الفلسفة القديمة حبيسة جدران الكنيسة. وهذه السياسة لم تكن وليدة المذهب النصراني وحسب، بل هي امتداد للحقب الماضية كما تقدم في المبحث السابق، ويُقسّم المؤرخون فلسفة العصور الوسطى إلى مرحلتين:

اولهما: ويُسمّى بعصر اباء الكنيسة.

وثانيهما: ويُسمّى بالعصر المدرسي.

ولم يكن للفلسفة من حظ في العصر الأول إلا القليل، حيث كانت الكنيسة هي المصدر الوحيد للأفكار الفلسفية، المؤيدة لمبانيهم ومعتقداتهم الدينية، وما يخدم شانهم ووجودهم، اما العصر الثاني فقد انتهجت الكنيسة شيئاً من الانفتاح الفكري، حيث قام الرهبان بفتح دروس في الكنائس ودور العبادة، مع الحفاظ على التبعية العقائدية، المُتلبّسة بلباس الفكر الفلسفي، وبما يخدم اغراض الكنيسة. ويمتد هذا العصر إلى قيام النهضة الاوربية، وتغيير مسار الفكر الإنساني.

عصر اباء الكنيسة

كانت اوربا في تلك الفترة، عبارة عن دويلات صغيرة، تتولاها حكومات

تسعى لتوسيع نفوذها وزيادة سلطانها، فانتهجت طريق الإقتتال والحروب فيما بينها، وقد كانت تلك الدويلات، خاضعة للحكومة الرومانية، التي تبسط عليها سلطانها ونفوذها التام، بيد ان القوة الفعلية آنذاك لم تكن سياسية، بل كانت دينية، تملك زمامها الكنيسة، لها القول الفصل في تسيير امور الدولة، بل هي من يعين حاكم البلاد، ويرسم سياسة الحكم، ويفض النزاعات، ويقضي بين الناس.

واسرفت الكنيسة في بسط نفوذها، اسرافاً افسد الحياة، واصاب الفكر بالعمى والخمول، حيث تحكّموا بالعقول والأفكار، فأصدروا احكاماً بالقتل والتعذيب والحرق والتهجير، للمفكرين والعلماء المخالفين للمنهج العقائدي الذي تسلكه الكنيسة، كما سطرته كتب التاريخ، ولم تكن اوربا في القرن العاشر إلا ظلاماً دامساً، تغلّغت فيه الجهالة والتخلّف الفكري، والخرافات التي صبّها الرهبان في عقول الناس، فلم يكن للفلسفة حظ في هذا العهد إلا القليل، المؤيد للمباني والمعتقدات الدينية.

ولكن هذا لم يمنع بزوغ اقماراً في سماء الفكر والمعرفة، وكان من أهم هؤلاء (اوغسطين) المعروف بـ(القديس اوغسطين)، المولود في سنة (٣٥٣م)، الذي تربى في كنف امه المتديّنة، فعاش حياة الرهبان، وافنى حياته مدافعاً عن الكنيسة، وما تحمله من نظريات، دفاعاً قوياً بارعاً، ممّا جعله إماماً في قلوب المسيحيين، مُحتجّين بإرائه ومبانيه طيلة القرون الوسطى.

وكان له العديد من الآراء والنظريات في الحقول المعرفية، كنظرية المعرفة،

وتحليل الروح، وفي الوجود وغير ذلك، اما مبناه في خلق الكون، فيقول: (ان إرادة الله ﷻ اقتضت منذ الازل خلق العالم، فاخرجته من العدم إلى الوجود اخراجاً، وأنشأته انشاءً، لا من مادة صاغه، بل خلقه خلقاً دون ان ينبثق منه).

وقد وجدت المادة حين وجد الزمان بوجود الكون، اما الله ﷻ نفسه، فليس له زمان ولا مكان، وقد خلق الكون على دهور متتابعة، ودرجات متعاقبة من الكمال في سيره، والله ﷻ قوة مُطلقة، تسيطر على الوجود بأسره، ولا يخرج شيء منها، وهو فعلاً لما يريد، وهو العلة التامة لكل ما يقع في انحاء الكون من احداث، وهو مصدر الخير المحض، وكل شيء عنده، فيه حكمة وغرض.

ويتابع قوله في بيان الصفات الإلهية، ويعرج على تكامل الروح، بتطبيع الفضائل في صفحة الروح الإنسانية، للوصول إلى التكامل المنشود.

ومن الملاحظ عليه، انه لم يفصح عن كيفية الخلق، والإيجاد من اللاشيء، كما يشير إلى ان الخلق متتابعة على طول الدهور المتعاقبة، وهو بهذا يخالف مضموناً، العقيدة التي جاء بها موسى في خلق العالم، وتمامه في ستة ايام، وغير ذلك من الإيرادات.

ومن فلاسفة هذا العصر (كلمنت الاسكندري) وتلميذه (اوريجين)، الذي حاول التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية، إلا ان اعظمهم هو (القديس اوغسطين) الذي قرّر نظرية (اؤمن كي اعقل)، استمرت داوية في سماء المعرفة للقرن الحادي عشر، حيث القديس (انسلم).

العصر المدرسي

في بداية القرن الحادي عشر، اخذت سحب الظلام تنقش شيئاً فشيئاً، بتظافر اسباب مُتعددة، كان ابرزها واشدها تأثيراً، الحروب الصليبية القائمة بين الامبراطوريتين الشرقية والغربية، بنيت على أثرها جسور الإندماج، فبزغ فجر التلاحم المعرفي، الذي انار ظلام القرن العاشر، فبدت مظاهر النهضة الفلسفية، وما يسميه المؤرخون بـ(الفلسفة المدرسية)، طبعاً لم تكن الفلسفة المدرسية مدرسة مُستقلة بذاتها، بل هي عبارة عن جهود متضافرة لرجال دين، اخذوا بزمام الفلسفة، لينوخوا ركابها في ساحة الكنيسة، كدعامة لمعتقداتهم، وتكوّن سندا فكرياً لموروثهم الديني.

يقول هيجل في كتابه المُسمّى (محاضرات في تاريخ الفلسفة): (ان الفلسفة المدرسية، لم تكن مذهباً محدوداً، كمذهب الافلاطونيين أو الشكّاك، بل كانت مجرد اسم مُبهم، يطلق على كل مباحث المسيحيين الفلسفية، في أكثر من خمسمائة عام)، فلم تكن الفلسفة في هذا العصر إلا لاهوتاً، ولا اللاهوت إلا فلسفة.

طبعاً وأكثر ما شغل اذهان فلاسفة المذهب المدرسي، هو البحث في المنطق، وخصوصاً مباحث الكليات، التي ذكرها (فرفيوس) في مقدمة كتابه (إيساغوجي)، ونتيجة لهذا الانشغال، فقد انقسم القوم إلى فريقين: احدهما يُسمّى بـ(المذهب الاسمي)، وثانيهما يُسمّى (بالمذهب الواقعي)، وبرزخهما

(المذهب التصوري)، فخاضت تلك المرحلة صراعاً سجالياً، انتهى بأفول ذلك الإنقسام، وولادة مذهبين، استمدا أفكارهما من قدماء الفلاسفة، كان الأول متأثراً بأفكار افلاطون، والثاني متأثراً بأفكار ارسطو.

فُسِّمِيَ الأول بـ(العصر المدرسي الإفلاطوني)، ومن اعلام هذه المدرسة (جون سكوتس) المولود (٨٠٠ م)، حيث كان له الفضل في بناء هذه المدرسة، وله العديد من الآراء حول الاخلاق والمعرفة والكلّيات والطبيعة والروح، والأخر هو (انسلم) المولود (١٠٣٣ م)، حيث بنى فلسفته على ان العقل والعقيدة ليسا نقيضين، ومن بعده (وليم شامبو) المولود (١٠٧٩ م)، وتلميذه (ايبيلارد)، الذي اتسم بالمعارضة الشديدة لأفكار الكنيسة ومعتقداتهم، فأمر به وحبس في دير، إلى ان وافته المنية.

وُسِّمِيَ الثاني بـ(بالعصر المدرسي الأرسطاليسي)، ومن اعلام هذه المدرسة (اسكندر هيلنز)، ومن بعده (البرت الكبير) المولود (١١٩٣ م)، وله العديد من المؤلفات، معظمها عبارة عن تعليقات وشروح لأراء المعلّم الأول (ارسطو)، وخلفه تلميذه المشهور (توماس اكويناس) المولود (١٢٢٦ م)، الذي اتخذ من فلسفة ارسطو، دعامة مؤيدة للعقيدة المسيحية، ويذهب توماس إلى ان الله عَلَمٌ موجود في كل مكان، فهو حال في كل شيء، من غير ان يكون جزء من جوهره، وقد خلق العالم بإرادة منه، وهو الراعي لنظامه من خلال الخلق المستمر والمتّصل، وكان اخر مفكري هذه المدرسة هو (وليام اوكام).

لقد كانت الفلسفة المدرسية، محاولة جادة للتوفيق بين العقل والعقيدة في نطاق محدود جداً، فهو إطلاق سراح مشروط للفلسفة.

واستمر حال الفكر بالاحتضار، إلى ان اتصل الاوريون بالمسلمين في الأندلس اتصالاً وثيقاً، فترجمت الكتب إلى اللغة اللاتينية في شتى ميادين المعرفة، واتخذوا من علماء المسلمين اساتذة لهم، يتعلمون منهم، وينهلون من رحيق معارفهم، وولدت حركة جديدة واسعة النطاق، لنقل وترجمة المؤلفات من اللغة العربية إلى اللاتينية، حتى ان بعض كتب (ابن رشد) لازالت محفوظة باللغة اللاتينية، ولا تجد أصل لها باللغة العربية، وكان من أهم الناشطين في هذا الميدان (المطران ريموند) المولود (١١٣٠م)، الذي قام بتأسيس جمعية، لترجمة امهات الكتب الفلسفية والأدبية إلى اللاتينية، وكانت من ابرز المواضيع التي تُرجمت، هي شروحات فلاسفة العرب لأراء ارسطو وافلاطون، وكذلك كتب ابن سينا والفارابي والغزالي وابن رشد وغيرهم كثير، وجاء (فردريك الثاني) المولود (١٢١٥م)، واتصل بفلاسفة المسلمين، واكتسب العلم والمعرفة منهم.

واستمرت هذه الحركة العلمية إلى القرن الثالث عشر، كانت فيه كل كتب ابن سينا وابن رشد وغيرهم، قد ترجمت ووضعت منهاجاً للتدريس في مدارسهم طبعاً، ولم يقتصر الأمر على الفلسفة فقط، فكانت لكتب الطب والرياضيات والبصريات والهندسة والفلك، وغيرها من فروع المعرفة، تسيير سيراً حثيثاً بهذا الإتجاه.

حتى عمد (بيكون) إلى تدريس فلسفة ابن رشد، وبعض كتب ابن الهيثم في الطب، الأمر الذي أدى إلى قيام رجال الكنيسة، برفع شكوى إلى الحكومات، لمنع تداول هذه الكتب.

إلا أن بوادر النهضة على الكنيسة لاحت في الأفق، وكما قال (ليكي): (لم تبدأ النهضة الفكرية في أوروبا، إلا بعد أن انتقل التعليم من الأديرة والكنائس، إلى الجلسات والحلقات، وإلا بعد أن حطمت العلوم الإسلامية، والأفكار اليونانية، والاستقلال الصناعي، سلطان الكنيسة).

ونرى في هذا الإستعراض لتاريخ الفلسفة، أنها مرّت بمرحلة الإنجماد الفكري والعبودية التامة، لأغراض الكنيسة ومصالحها، وترسيخ معتقداتها، فلم تكن مُنتجة ومُعطاءة، واستمر الحال إلى قيام النهضة الأوروبية، وتحرير الفكر من استعباد الرهبان، وتبعية الكنيسة.

نهضة الفلسفة

حُطّمت أغلال العبودية، ونهض الإنسان من رقدته التي طال أمدها، واطلق فكراً حراً بعد قرون من الخمول، فتعددت نواحي النشاط في الإنسان، وتنوّعت ألوان تفكيره، واخذ ينشد المعرفة لذاتها، ومن المعلوم أن هذه النهضة الفكرية، لم تُولد إلا بعد مخاضات عاشتها المعرفة في أوروبا، مرزّنا ببعضها، واعرضنا عن البعض الآخر، فايح العلم، واصبحت الفلسفة لا تقتنع بغير التجربة والتفكير، وقد كان (ديكارت) و(بيكون)، أول من رفعوا هذا اللواء، وقد انجبت

هذه الحقبة العديد من الفلاسفة، ذات التوجهات المُختلفة، فمنهم من سُمِّي (بالرشديون)، والأخر انكب على النقد والتحليل، فسَمَّوا (بالنقديين)، وكذلك (الارسطيين)، و(الافلاطونيين) و(المستقلين) وغيرهم كثير.

وكان من فلاسفة هذه الحقبة، (مرسيليو فتشينو) و(ميراندول)، و(براسلس) الذي عمل بالطب إلى جانب الفلسفة، حيث ركّز على دراسة العناصر الأربعة، وقسّم العالم إلى منطقة عليا ومنطقة سفلى، ويقول: (ان الموجودات الطبيعية جميعها مُركّبة، وهذه المواد خاضعة لمجموعة من القوانين).

ومن بعده جاء (غاليليو) المولود (١٥٦٤م)، الذي اشتهر بحبه لعلم الفلك القديم والفلسفة والرياضيات، حيث قام في عام (١٦٠٩م) بصنع تلسكوب ضخم، استفاد منه في ابحاثه الفلكية، فرأى جبال القمر، ورأى اقمار المشتري الأربع، وعيّن قانون حركتها، وقد استطاع أيضاً رصد كلف الشمس ودورانها حول نفسها، وبيّن فساد الرأي القائل بتقسيم الكون إلى منطقة سفلية وعلوية، لكن دور هذا العالم اقتصر على بناء المنهج العلمي، لحركات الكواكب والأفلاك.

ثم جاء (برندينو)، الذي ذهب إلى ان العالم عبارة عن مبدأين حسيّين، خلقهما الله ﷻ من مادة مُنفعلة، فيها المبدأ الفاعل مزدوج، قوة تخلخل أو حرارة، والثاني قوة تكاثف أو برودة، فيقسّم العالم إلى مركز حرارة وهو السماء،

ومركز برودة وهو الأرض، وان الحرارة تحدث الحركة، والأرض ساكنة؛ لأن طبيعتها باردة، وهذه الحرارة والبرودة تؤثران في المادة، فتشكّل أشكالاً، وتحدث كيفيات مختلفة.

اما (برنو) المولود في عام (١٥٤٨ م) في ايطاليا، درس الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى في الأديرة والكنائس، وبعد نضوجه الفكري، نغم على رجالات الكنيسة وآرائهم، فانتفض مجادلاً وناقضاً ومحارباً لافكارهم، فرموه بالزندقة، فاصبح أستاذاً للفلسفة في جامعة تولوز، وظل مُتنبِّلاً بين البلدان، هارباً من سطوة الكنيسة، إلى ان وشي به في ايطاليا، وقدم للمحاكمة، فأُحرق بالنار، وبعد النهضة اقيم له تمثالاً في نفس المكان الذي فارق فيه الحياة.

وكان (برنو) يرى ان الكون وحدة متصلة، لاتنفصل فيها ارض ولا سماء، وهو لانهائي، تشرف عليه قوة لانهائية واحدة لاتختلف، ومجموع هذا الكون بكل ما فيه هو الله ﷻ، وكل شيء في الوجود يتبع سيره ومسلكه، وفق قانون خاص به، وقدم برنو تعديلاً على النظرية الذرية، والتي تقول: (ان الكون مُركَّب من عدد لانهائي من الذرات)، فقال: (ان المكان مليء باثير سيال)، وهو يتصور ان هذا الأثير، يمكن تقسيمه إلى ذرات (ولو بالخيال)، لانهاية لعددها، ويُسمّى كل واحدة من تلك الذرات الاثيرية بـ(ذرة روحانية)، وهذا الأثير يعمل على ان تتخذ تلك الذرات اشكالاً وصور، أي بالتعبير الفلسفي المادة والصورة لكل ذرة.

اما (بوهمه) المولود في عام (١٥٧٥م)، كان له العديد من الآراء المُقتبسة، من خلال قراءته في الانجيل وكتب المعاصرين والاسلاف، وخاصة تأثره بافكار (كوبرنيك)، فصبَّ كل اهتماماته على الأبحاث اللاهوتية في الكون والإنسان والخالق، وكانت افكاره مُنشغلة بمسألة وجود الشر في الإنسان وفي العالم، وكيف يتفق وجود الشر مع وجود الله ﷻ، وله العديد من الكتب والمصنّفات، كان اهمها (وصف المبادئ الثلاث للماهية والالهة).

ويقول بوهمه: (لا يوجد شيء لا يولد شيء اخر، حتى الشر يوجد فيه أصل ازلي، وكل هذه الأشياء منطوية في ذات الله ﷻ، إذ كيف يمكن تفسير الكثرة بالوحدة المُطلقة، فيوجد نور وظلمة ومحبة ونعيم، وهو أصل الخير، وغضب ونقمة وهو أصل الشر وهكذا. فمن هذه الأضداد تتولّد الحياة وتتكامل، وهناك الإرادة الإلهية مُحبة لأصل الكمال، ويتولّد منها سبع ماهيات، هي الأصل المشترك للكون، فتجري المادة في الفضاء الرحب، ويتكوّن العالم على ما نشاهده، وتتولّد الطبيعة، وفيها القلق والصراع، فما الكون إلا مظهراً من مظاهر الله ﷻ بالإضافة، كما هي طبيعة النفس بالإضافة إلى الجسم، وهذه الطبيعة حاوية على جميع الماديات والكيفيات الرئيسية).

وبه انتهت فلسفة القرون الوسطى، وتعرفنا فيها على آراء تلك المدارس في أصل الكون، وبعد ذلك برزت مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الغربي.

الفلسفة الحديثة في اوربا

كانت الفلسفة طوال القرون الوسطى، تستخدم اسلوباً ومنهجاً موحداً في التفكير، ولا يمكن على اساسه ان تُولد نظريات، وتنبثق افكاراً جديدة؛ لأنها قائمة على القياس المنطقي، ولا نقدها طبعاً في صحة نتائجه، بل نقول انه قد يكون وسيلة عقيمة في بعض وجوهه؛ لأنك تضطر ان تُسلم بمقدماته، بشيء لا يشوبه شك أو ريب، فمهما امعنت وتعمقت في البحث، تكون مقيّداً في حدود المقدمات المُسلم بها، والتي قد تكون فاسدة في حدودها، فلكي تقوم برسم فلسفة جديدة، لابد من هدم البناء العتيق لطبيعة التفكير الفلسفي، وقد نهض بهذا الحمل العديد من الفلاسفة، الباقية آثارهم وافكارهم إلى يومنا هذا، وكان اولهم (فرنسيس بيكون) مؤسس (المذهب التجريبي)، مع شريكه المُفكر (رينيه ديكارت).

بيكون

عمل (بيكون) على تطهير العقول من اللباس الفكري البالي، وعمد إلى تسجيل عوامل الخطأ واسبابه، ويحصرها في مبادئ اربعة، اسماها بالأوهام الاربع، وهي: (اوهام الجنس، واوهام العقل أو الكهف، واوهام السوق، واوهام المسرح).

فاوهام الجنس: هي تلك الأخطار الناتجة من القوّة الوهمية، المغروسة في طبائع الإنسان، وبموجب هذا الإدراك يتصوّر انه مقياس للحق والباطل، ولكن

الواقع ان مدركاته، هي صورة لنفسه، لا لنفس الأمر والواقع.

اما اوهام العقل: فلكل إنسان واقع وبيئة، يعملان على تكوين شخصية ونحت سلوكياته ونمط تفكيره، فبعض العقول تميل إلى التحليل، وملاحظة اوجه التباين بين حقائق الأشياء كالعلماء، وبعض العقول تميل إلى البناء والتركيب كالفلاسفة والشعراء وهكذا، فكل مهنة لها نمطاً ولوناً من ألوان التفكير، تحصر عقل مُمتنها في حدودها.

اما اوهام السوق: فهي تنشأ من التجارة، واختلاط الناس ببعضهم وتحاورهم، فيكون نمط التفكير مُنحصرأ فيما يتداولون، فلا نجد إعمالاً للعقل خارج حدود تجارتهم.

اما اوهام المسرح: فهي الأفكار المُسلم بها، والتي انحدرت من مذاهب القدماء والاسلاف، معتبراً بذلك ان الأفكار الفلسفية التي يتلقاها كل جيل من اسلافه، ماهي إلا روايات مسرحية، تُمثل أكوانا خلقها الفلاسفة وصوروها بعقولهم الخاصة.

وشابهه سيكون سقراط الفيلسوف، في وضع منهج جديد وطريقة مغايرة في التفكير، تمثلت في جمع الحقائق، ومن ثم كشف الصور والإستنتاج.

هوبز

ومن بعده جاء (توماس هوبز) المولود (١٥٨٨م)، الذي يرى ان كل ما نُحصّله من معرفة، إنّما جاءنا عن طريق الحواس، بما ينطبع عليها من آثار،

انبعثت من الأشياء الخارجية، وهذه الآثار المُنبعثَة، نشأت من حركات، تطراً على الأجسام المادية الموجودة في العالم الخارجي، وان أصل المعرفة هو تحرك المادة في المكان، وله العديد من الآراء في السياسة والاخلاق والطبيعة وغيرها، وقد وضع المُصنّفات لهذا الغرض.

ديكارت

وفي عام (١٥٩٦م) جاء (رينيه ديكارت)، دارساً للأدب والطبيعة والرياضيات، ومُطلّعاً على آراء الفلاسفة السابقين، مُخلفاً تركة علمية ثرة، كان أهمها كتاب (العالم)، وبعض الكتب الأخرى، منها كتاب (مقالات فلسفية) وكتاب (مبادئ الفلسفة) و(تأملات في الفلسفة الأولى)، الذي ركّز فيه على إثبات الوجود بمبدأ التشكيك، حيث يقول: (إني مهما الححت في الشك، فلن اشك في اني اشك، ولما كان الشك ضرباً من ضروب التفكير، اذن فلست استطيع الشك في اني افكر، وبديهي انني لو لم اكن موجوداً، كما شككت أو قكّرت، فما دمت أفكر فأنا موجود) (١).

وهكذا وضع ديكارت قاعدته المشهورة: (انا افكر فأنا موجود)، واتخذها ساساً اقام عليه منهجته الفلسفية، وجعلها دعامة المذهب الواقعي، فمن وجوده اثبت وجود الله ﷻ، ومن وجود الله ﷻ، اثبت وجود الكون.

(١) (مقال نشر في مجلة المقتطف (١٩٣٧)، بمناسبة مرور ثلاثة قرون على نشر ديكارت كتابه) (مقال في

وكان يقول: كَلِّمًا فِكْرَتِ اَزْدَتِ شَكًّا، بَلْ كَلِّمًا شَكَّكَتِ اَزْدَتِ تَفْكِيرًا، فَاَزْدَتِ يَقِينًا بَوْجُودِي، وَهَكَذَا بَدَأَ بِالشَّكِّ الهَادِمِ، وَانْجَبَ مِنْهُ اليَقِينُ، وَيُقِيمُ اَدْلَةً مِنْ شَكِّهِ، لِإِثْبَاتِ الوجودِ المَطْلُوقِ لِلَّهِ ﷻ.

فيسأل: من الذي اوجدني؟ اني لم أُخْلَقْ نَفْسِي بِنَفْسِي، وَإِلَّا لَوْ هَبَّتْهَا كُلَّ صِفَاتِ الكَمَالِ، وَلَا يَمْكَنُ اَنْ يَهْبِي ذَلِكُ اِلَهٍ نَاقِصٍ، وَإِلَّا لَوْرَدَ نَفْسُ الإِشْكَالِ، بَلِ المَتَعِينُ اَنْ اللهُ ﷻ هُوَ لِانْهَائِي، وَلَا تُحَدِّدُ الحُدُودَ، وَالذِي هُوَ سَبَبُ نَفْسِهِ وَخَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ مَطْلُوقُ القُوَّةِ، مُنَزَّهٌ عَنِ كُلِّ نَقْصٍ، مُتَّصِفٌ بِكُلِّ ضَرْبٍ مِنَ الكَمَالِ، وَمِنْ خِلَالِ هَذَا المَنْهَجِ اسْتَطَاعَ دِيكَارْتُ اِثْبَاتِ وجودِ الكونِ.

لكن ممَّا يتألف الكون؟ وماهي عناصره الأساسية؟.

يُجِيبُ دِيكَارْتُ: اَنْ كُلَّ مَا فِي الكونِ يَرْجِعُ إِلَى اَمْرَيْنِ اَسَاسِيَيْنِ: هُوَ اَمَّا مَادِي أَوْ عَقْلِي، فَالمَادِي صِفَتُهُ اَلْاَسَاسِيَةُ مَلْمَى حَيْزٍ مِنَ المَكَانِ، وَالعَقْلِي صِفَتُهُ اَلْاَسَاسِيَةُ الشُّعُورِ وَالإِدْرَاكِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: اَنْ المَادَةَ صِفَتُهَا اَلْاَسَاسِيَةُ هِيَ الحَرَكَةُ وَالإِمْتِدَادُ، اَمَّا العَقْلُ صِفَتُهُ اَلْاَسَاسِيَةُ هِيَ الفِكرُ أَوْ الجَوْهَرُ. وَبِمَا اِنْ الإِمْتِدَادُ مَعْنَاهُ المَكَانُ أَوْ الحَيْزُ، اِذْ نَلْفِظُ المَادَةَ وَالمَكَانَ مُتْرَادِفَانِ، وَفِي قَوْلِنَا (مَكَانٍ خَالٍ)، تَنَاقُضٌ بَيِّنٌ؛ لِأَنَّ المَكَانَ الذِي يَخْلُو مِنَ المَادَةِ، لَيْسَ لَهُ وِجُودٌ، بَلْ اِنْ المَكَانُ هُوَ المَادَةُ، وَقد لَاقَى هَذَا الرَأْيَ العَدِيدَ مِنَ الإِنْتِقَادَاتِ، وَوَرَدَتْ عَلَيْهِ النَقُوضَاتُ الَّتِي لَا مَجَالَ لِسَرْدِهَا؛ لِأَنَّهَا تَخْرُجُنَا عَنِ جَادَةِ البَحْثِ، وَيَقُولُ: (اِنْ الصِّفَةُ المُشْتَرَكَةُ فِي

الأجسام هي الإمتداد، والاختلاف الحاصل بينها، هو اختلاف في الحركة بين اجزائها، فالله ﷻ حين خلق الكون، لم يزد على ان اوجد اجساماً ممتدة، ثم انشأ فيها حركة قابلة للتغيير^(١).

ويُعطي صورة لخلق الكون في كتابه (العالم)، حيث يقول: (قد بدأ الله ﷻ عند خلقه للكون، بتقسيم المادة إلى أجزاء، لاحصر لها لعدددها، ذات حجوم مختلفة واشكال مُتباينة، ثم بث في هذه الاجزاء المادية مقداراً من الحركة، ثم دفع الأجسام في اتجاهات مُختلفة اشدّ الاختلاف، وتركها تأخذ مجراها الآلي، فمن المحتم ان تتصادم هذه الأجسام، لما بين مسالكها من تعارض وخلاف، فطائفة منها تجمعت وكونت كتلة كبيرة مُتماسكة، بينما تجد مجموعة أخرى من تلك الأجسام، قد براها احتكاكها بالاجسام الاخرى، حتى اصبحت ذرات بالغة الصغر.

وطائفة ثالثة منها، انقلبت هباءاً ناعماً، بلغ حداً من الدقة لانهاية له، وهذا مانسميه بالاثير، وأجزاء هذا الأثير متصل بعضها ببعض اوثق اتصال، بحيث اصبح من المستحيل تفرّقها وانفكاكها، ومن هذا الاثير يتكوّن عنصر النارّ ويطلق اسم (العنصر الاول)، ومنه تكوّنت الشمس والنجوم^(٢).

اما النوع الأول من المادة، الذي يتكوّن من كتل ضخمة، بتجمّع الأجزاء بعضها ببعض، فيُطلق عليه ديكارت اسم (العنصر الثالث)، أو عنصر التراب،

(١) كتاب العالم، رينيه ديكارت، ص ١٠٩ - ١١١.

(٢) المصدر السابق.

والأجسام المتكوّنة من هذا العنصر، تكون اما سائلة أو صلبة، تبعاً لسهولة تحرك ذراتها أو صعوبتها، وبين عنصر النار وعنصر التراب، يأتي عنصر اخر يطلق عليه ديكارت اسم (العنصر الثاني)، وهو الذي يتكوّن من ذرات صغيرة، وهو عنصر الهواء الذي منه تكوّنت السماء.

طبعاً ولا يخفى على المُتبصّر، بأن كل هذه الأجسام مُتحرّكة، فمن حركة العنصر الأول (الاثير) تنشأ الحرارة، ومن حركة العنصر الثاني (الهواء) ينشأ اللون والضوء، ولما كانت هذه الأجسام تتحرّك في مكان كلّه مليء بالمادة، فإنه لا يكاد يتقل جسم من موضعه، حتى تندفع الأجسام المحيطة به، لكي تملأ مكانه، ومن هذه الحركة السريعة، تنشأ حركة دائرية في الأجسام المُندفعة، كما يحدث في دوامة الماء، (وبهذا التفسير، يُعلّل دوران الكواكب حول الشمس)^(١).

وللكلام بقية، فقد عقد ديكارت كتابه (العالم)، على بيان أهم تعليقات الظاهرة الكونية، واقتبسنا ما يلامس بحثنا، وكما نعلم بأن نظريات ديكارت لازالت موضع التحليل والنقاش.

سبينوزا

ولد في عام (١٦٢٢م) ودرس الهندسة والطبيعة والفلسفة العربية، وتعلّم من كتب ابن ميمون وابن جبريل، ودرس أيضاً كتب سقراط وارسطوا، وفلسفة

(١) كتاب العالم، رينيه ديكارت، ص ١٠٩ - ١١١.

المدرسين والفلسفة الديكارتيّة، وكان أول ما كتب رسالة في (مبادئ فلسفة ديكارت، مبرهنة على الطريقة الهندسية)، ثمّ كتب (الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته)، ثمّ وضع رسالة في (إصلاح العقل)، وهي بمثابة مقدمة في المنهج العقلي، وكتب أيضاً في نظرية المعرفة والمنطق والسياسة والفلسفة.

ولديه كتاب (الاخلاق) الذي طبع بعد وفاته، وقد اولاه اهتماماً كبيراً، حيث نرى كل نظرياته السياسية والفلسفية والأخلاقية واللاهوتية في هذا الكتاب، الذي يحتوي على قيم معرفية رائعة، حيث قال: (قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة لشفاء العقل وتطهيره، لكي يُجيد معرفة الأشياء)^(١).

وهي الوسيلة الوحيدة للتمييز، بين المعرفة السقيمة والقويمة، ويذهب سبينوزا في كتابه (الاخلاق)، إلى تقسيم الكون لقسمين هما: العرض والجوهر، وقديم وحادث، فيقول: (ان الجوهر هو الله ﷻ، فهو حقيقة لامادة لها، بخلاف الأعراض، أو عالم الأشياء المُركّب من اجزاء).

وعقل الله ﷻ، هو مجموع العقول المُنبثّة في أرجاء المكان والزمان، وهو الإدراك المنتشر في العالم، وهو الذي ينفخ فيه الحياة، فليس العقل مادة، ولا المادة فكر، فلا يُؤثر العقل في الجسم، ولا يؤثر الجسم في العقل، وليس هما وجودان، بل ان كل ما في الكون، هو عملية واحدة وشيء واحد، من الداخل فكر، ومن الخارج حركة.

(١) رسالة في اصلاح العقل، باروخ سبينوزا، المقالة الثانية من كتاب الاخلاق.

ليبتنز

جاء ليبتنز في عام (١٦٤٦م)، وانشغل طوال حياته بمشروع لغة فلسفية، وحينما كان يدرس الرياضيات في جامعة (بيتا)، إذ استوقفته التأليفات الرياضية، فخطر له ان يبحث بالمُماثلة عن تأليفات فلسفية، من خلال استخلاص معاني بسيطة، ويرمز لها بإشارات، وحينها يستطيع بالحساب وحده، البرهان على صحة أي قضية، وتكوين لغة كلية من الإشارات، ويُطلق عليه اسم (علم الخصائص الكلي)، ويكون في آن واحد، منطقيًا ودائرة معارف.

وقد وضع في ذلك رسالة سمّاها (فن التأليف)، طبعًا ولم يصل إلى نتائج، فقد سارع إليه المرض وتوفي، إلا ان العلماء المتأخرين، افادوا كثيرًا من محاولات ليبتنز، وبالأخص علماء الفيزياء الكونية، فقد جددوا وطوّروا هذه المحاولة، وعملوا على تفسير الظاهرة، من خلال معادلات رياضية، ومنهم من دمج بين العلمين كانشتاين وبول ديفيز وغيرهما.

على كل حال، فقد قام ليبتنز بتقديم قراءة جديدة لنظرية (الذرات الروحية)، في أصل وحقيقة الكون، وقبل الإفصاح عن مبنى ليبتنز ورؤيته، لبناء صرح جديد لهذه النظرية، علينا العودة بابصارنا إلى الوراء قليلاً لتتابع تطوّر الفكر الفلسفي لهذه النظرية.

فقد مر بنا كيف قسّم ديكارت الوجود إلى عنصرين وجوهريين، هما الفكر والإمتداد، وان كل موجود لا يعدوا كونه عقلاً ومادة، وان وراء هذين الشطرين،

الهأ لانهائياً، لايسع الفكر إلا ان يسجد له خاضعاً.

وبين هناك ان المادة والأجسام، صفتها الإمتداد والمكان، اما العقول فصفتها الشعور، وان حقيقة الاختلاف بين الأجسام المادية، ماهو إلا اختلاف بين في الأعراض دون الجواهر، كالشكل والوضع والحركة، وكذلك التمايز بين العقول، ماهو إلا تباين أيضاً في الأعراض دون الجواهر، كالأحكام والأفكار والإرادة.

وجاء سبينوزا ناقماً على هذا اللون من التفكير، وقال: (لو كان الكون كما يزعم ديكارت، عبارة عن جوهرين مُنفعلين، هما المادة والعقل، لاستحال ان يؤثر احدهما في الآخر، لاختلاف عنصريهما)، ورأى ان أساس الخطأ كله، هو في فهم حقيقة الله ﷻ، ويقول: لامادة ولا فكر، وإنما الكون حقيقة واحدة، وجوهر واحد، هو المادة هو العقل هو الله ﷻ، ولا يرى سبينوزا ان الله ﷻ، يخلق العالم، بل عنده ان الله ﷻ هو العالم.

وفعل لبيتنز فعل سبينوزا على ديكارت، فنقض على سبينوزا في آراءه، ونادي (بمذهب التعدد)، والذي يعني ان الكون عبارة عن حقائق فردية، لانهاية لها، وليس كل ما فيه هو حقيقة واحدة، كما يدعي مذهب (الواحدية)، الذي أسس له سبينوزا.

ويزعم لبيتنز: (ان العالم مكوّن من ذرات أوليّة روحية، وليست هذه الذرات الروحية صورة واحدة متكرّرة، بل انها مُتباينة مُختلفة، وتختلف في

الكيف والفاعلية، فلا تجد في الكون ذرتين متشابهتين، ومحذور ذلك لكان خلق احدهما عبث ولا مبرر له).

ولا يمكن لهذه الذرات ان توجد من عدم - مع العلم انه لم يبين كيفية إيجادها وخلقها - ولا تنعدم بعد وجودها إلا بإرادة عز وجل، وكل واحدة منها عالم صغير، بعبارة أخرى كل ذرة منها ينعكس بها الكون كله، ويرى ان لهذه الذرات نحو من التفكير والإدراك، وتكون متماسكة ومُتداخلة ومُتصلة، وهو ما يُسميه ليبتنز بـ(قانون الإستمرار)، الذي يشمل الإنسان والحيوان والنبات، بل وحتى الجماد.

اما الكون فيضع له قانون خاص سمّاه (قانون التناسق الأزلي)، فنفس هذه الذرات الروحية تتّصف بنحو عالٍ من الأنسجام والتألف، وهي مُركّبة منذ الأزل، وتسير كل واحدة بموازاة الأخرى، في مسيرة غاية في الدقة والعمق، وفق إرادة الهية، وهو ما جاء في نظرية (اللامتمايزات).

جون لوك

اما جون لوك (١٦٣٢م)، فقد انصبّت نظرياته على السياسة والدولة، كما جاد يراعه في كتاب (مقالات في الحكومة المدنية)، و(خطابات في التسامح)، واشهر مؤلفاته هو (مقالة في العقل البشري)، الذي ركّز فيه على إمكانية اختبار العقل البشري في اكتساب القيم المعرفية، ويعتبر لوك مؤسس علم النفس الحديث، حيث وضع اساسه على ساحة البحث، من خلال تركيزه التام في أغلب مؤلفاته.

ديفيد هيوم

ولد في عام (١٧١١م) وسار على طريق داروين في كون المادة علة لنفسها، ولا وجود للمُحرِّك الأوَّل، فليس هناك علة أولى مُحرِّكة وموجدة للمادة، وهي ناتجة من الحركة، إذ يمكن ان تبدأ الحركة بالثقل أو الكهرباء مثلاً، من دون فاعل مرید، (والدور والتسلسل واضح في مدّعاها)، ويقول: اما دليل الموجود الضروري، فلا يستند له في أصل تجربتنا، وانه ليس إلا ثمرة وهم المخيلة، التي تمد موضوع تجاربنا إلى اللانهاية، فلمَ لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية ونعتبرها الله، وبأي حق نفترض ان الكون لا محدود، لنبحث له عن علة مفارقة؟.

وبعبارة أخرى انه يريد القول: ان رابطة العلية مكتسبة بالإستدلال، ولاتناقض في تصور بداية شيء، دون رده إلى علته، ان معنى العلية ما هو إلا معنى البداية، ومن الممكن للمخيلة - التي هي دون الخيال في التعبير المنطقي - ان تفصل بين معنى العلة وبين معنى ابتداء الوجود؟.

ومع ذلك يثبت اقراراً، بعدم قدرته على معرفة حقيقة الإدراكات المتعاقبة في الذهن، وكيفية إنفعالاتها في الذاكرة، ويتهي بالقول بان هذه المسألة عسيرة جداً على عقله.

كانت

وننتقل الآن إلى مدرسة الفلاسفة الطبيعية، التي قامت بتحرير العديد من

النظريات، وكان من أشهرهم (كانت)، فقد سبق ظهوره (فولتير) الفرنسي، الذي اشتهر بمقارنته للمدرسة المادية، في تفسير أصل الكون والظواهر المادية، وقد سطر آراءه بطريق الشعر المنشور، حيث عبّر عن الكون: (ان الكون يُحيرني، ولا يسعني ان اعتقد انه توجد هذه الساعة، ولا يكون لها صانع).

اما كانت (١٧٢٤م)، كان له أثر في إثراء المكتبة الفلسفية، حيث أمتاز بأفق واسع في متناولاته المعرفية، وقام بنشر اعمال مُهمّة كنظرية المعرفة، وكتب في النفس والقانون والتاريخ وغير ذلك، لكن اكثر أعماله شهرة هو (نقد العقل المجرد)، وهو بحث واستقصاء عن محدوديات وبنية العقل نفسه، قام فيه بهجوم على الميتافيزيقيا التقليدية ونظرية المعرفة، وأجمل إبداعاته كانت في هذا الكتاب، اما الأعمال الأخرى هي (نقد العقل العملي)، الذي ركّز فيه على الأخلاق، ونقد الحكم الذي استقصى الجمال والغائية.

كان (كانت) طالباً قوياً، وان كان ضعيف البنية، تربي في بيت تقوى (حركة تتبع اللوثرية)، وقد تشدّد كانت بقوة على التواضع والإخلاص الديني، والتفسير الحرفي للكتاب المقدس، وتلقّى تعليماً يؤثّر اللاتينية وتعليم الدين على الرياضيات والعلوم.

وقد قام كانت بتشيد طريق وسطي بين التجريبية والعقلانية، حيث اعتقد التجريبيون أن المعرفة تكتسب بالتجربة وحدها، لكن العقلانيين تمسكوا بأن هذه المعرفة مفتوحة للشك الديكارتي، وأن العقل وحده يدلنا على المعرفة.

على أي حال اختلفت كانت على أن استعمال العقل دون تطبيقه على التجربة، يقود حتماً إلى الوهم، بينما التجربة ستكون ذاتية مجردة، دون الوجود الأول، المُضمّن تحت العقل المجرد.

شرح كانت نظرية الإدراك الحسي في كتابه (نقد العقل المجرد)، الذي يستشهد به كثيراً، كأهم مُجلّد للميتافيزيقا ونظرية المعرفة، وقد ذكر الضرورة العملية للإعتقاد بالله ﷻ في كتابه (نقد العقل المجرد)، كفكرة للعقل المحض، لكنه أضاف أن فكرة الله ﷻ، لا يمكن فصلها عن العلاقة بالسعادة والأخلاق، كمثال أعلى للخير الأسمى.

(يناقش كانت نظرية أصل العالم وقدمه وحدوثه، من حيث الزمان والمكان، في كتابه (نقد العقل الخالص)، من وجهة نظر منطقية مركّبة، ويسخر الفهم للتدليل عليها، لإبطال التسلسل إلى ما لا نهاية، غير ان المنطق يدلّ على وجود نقائص لهذه القضية، فيقع في التناقض، والقضية هي:

للعالم بداية في الزمان وهو محدود في المكان ليس للعالم بداية ولا حدّ، ولكنه لا متناه من حيث المكان والزمان والتناقض: القضية الاولى (للعالم بداية في الزمان، وهو متناه ومحدود في المكان).

دليل الشق الاول: ان لم يكن للعالم بداية، كانت كل لحظة مسبوقه بزمان غير متناه، وهذا خلف؛ لان معنى اللانهاية في الزمان، ان هناك سلسلة لا تتم ابداً.

دليل الشق الثاني: لو كان العالم لا متناهيًا في المكان، لاقتضت الإحاطة به جميع وحداته على التوالي، في زمان غير متناه، ولا يمكن عبور الزمان اللامتناهي.

اما نقيض القضية: انه ليس للعالم بداية ولا حدّ، لكنّه لا متناه من حيث الزمان والمكان.

دليل الشق الأول: انه لو كان للعالم بداية، لكان تقدمها زمان مُتجانس، وفي مثل هذا الزمان تتساوى الآنات في عدم احتوائها، ما يُرجّح وجود العالم على عدم وجوده، فلم يكن العالم ليوحد ابداً.

دليل الشق الثاني: انه لو كان للعالم حدّ، لكان هذا الحد خلاء، أي لا شيئاً ولا حداً، فلم يكن العالم محدوداً.

ونحن نُسلم بالقضية، مع التحفّظ على الشقّ الأول، وهو انه لا يقام على هذا الشق برهان ضروري، كما بينا ذلك في الرد على قول ارسطو بقدم العالم، وفي عرض توماس الاكوييني من هذه المسألة، ثمّ مع التحفظ على الشق الثاني، وهو ان حد العالم لا يتعلّق بإمكان احاطتنا، كما يذكر كانت، بل بطبيعة المادة، فإن المادة الموجودة بالفعل، سطح بالضرورة، والسطح محدود^(١).

اما نقيض النقيض، فأقول:

اما ما استدل به على قدم العالم وازليته، فقد تم الإعتماد على فكرة الزمان

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص ٢٤٠.

المُتجانس، السابق لوجود العالم، وأصل الإيمان بهذه الفكرة، هي ناقضة للقول بازلية العالم؛ لان معنى الزمان المُتجانس، هو الأسبق على أصل الوجود، فينتفي القدم بنفس الاستدلال به، وان سلّمنا بالنتيجة ان العالم يوجد في زمان - طبعاً والزمان كما معلوم، هو عدد الحركة مع السرعة، أو قلّ هو حركة الأفلاك السابقة واللاحقة، لتجانس المطبق في انعدام الترجيح - فهو قديم بالقياس إلى الآنات اللازمة لعدم الترجيح، وحادث بالقياس لوجوده مع الزمان، وهو خلف.

فان الخلاف اتسع بين الفلاسفة، حول حدوث العالم وازليته، وهو امتداد للمباني التي انجبتها المدارس اليونانية الفلّسفية، ولم تكن الفلّسفة الغربية بعيدة عن هذا التناحر، وسرى هذا اللون من التفكير إلى بعض المدارس الفلسفية الإسلامية، حيث حُرّرت فيه العديد من البحوث، وعُرّضت آراء بتفاصيل عميقة ودقيقة، حول قضية قدم العالم وحدثه.

وقد استدل (كانت) في كتابه، على ضرورة وجود موجود ضروري، كعلة أولى للعالم، واقام عليه ادلته الثلاث (الدليل الوجودي، والدليل الطبيعي، والدليل الطبيعي الإلهي).

وقد قدّم (كانت) نظرية كونية حول الشمس، وكيفية وجود الكواكب الأخرى في عام (١٧٥٥م)، وتتلخّص هذه النظرية: بأن المجموعة الشمسية كانت في بادئ الأمر، عبارة عن مجموعة كبيرة جداً، من الأجسام الصلبة

الصغيرة والمعتمة، تسبح بسرعة هائلة في الفضاء، ثم اصطدمت هذه الأجسام ببعضها البعض بقوة الجذب، ونتيجة هذا الاصطدام واحتكاكها ببعضها، ولدت حرارة عالية جداً، ونتجت عن هذه الحرارة غازات متوهجة، كالغازات التي يتكوّن منها السديم، وأخذت الغازات بالدوران حول نفسها بسرعة عظيمة جداً، ثم انفصلت عن نطاقها الأستوائي إلى حلقات غازية، بفعل القوّة الطاردة المركزية، ومن هذه الحلقات تكوّنت الكواكب السيارة، ومنها الأرض، أما الجزء الأسفل فكوّن الشمس.

ولم ينضب عطاءه الثر، حيث أسس مذهباً سمّاه (البوزبتوسيتون)، وهو مذهب حسي يدور في دائرة المعرفة العامة، ومعرفة الإنسان الواقعية، الذي يعتبرها محدودة ومقيّدة بالأمر الحسيّة والتجريبية، وبهذا المنطق يعتبرون العلم بما وراء الطبيعة لغواً وبلا فائدة.

دولباك

وخلفه دولباك الالمانى (١٧٣٣م)، فذهب إلى ان المادة مُتحرّكة بذاتها، وانها أزلية أبدية، خاضعة لقوانين ضرورية هي خصائصها، فليس العالم متروكاً للصدفة، ولا نُظّم بألة.

كابانيس

ومن بعده جاء كابانيس (١٧٥٧م)، الذي ارجع جميع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية، والأمرين، كم كانت الفلسفة الفرنسية هزيلة العطاء في هذا القرن.

هيجل

وحدث انتقال معرفية، بسطوع نجم هيجل (١٧٧٠م)، الذي شيّد أساس (المذهب المثالي)، مُستخدماً في ذلك البناء، ثقافة واسعة، واطلاع عميق في الفلسفة، والعلوم الطبيعية والرياضيات والتاريخ وغيرها من العلوم التي ساهمت في هذا النتاج، فولّد هذا المذهب من مخاضات العقل المُكتسب، حاوياً على سبعة محاور، كان اولها (فينومولوجيا الذهن)، والتي تُعنى بوصف الظواهر الذهنية، واثرها في حياة الإنسان، ثم كتاب (المنطق)، عارضاً وشارحاً للمعاني الأساسية والمتمايزية والمنطقية، اما الكتب الباقية فقد عالج فيها اقسام المذهب، وهي (موسوعة العلوم الفلسفية) و(مبادئ الفلسفة) و(دروس في فلسفة الدين) و(تاريخ الفلسفة) و(فلسفة الجمال).

وكان يرى ان الوجود ليس بشيء؛ لأنه قابل لان يكون كل شيء، وهذا سيكون بالضرورة مناط تعقله، عبارة عن تعقل اللاوجود في نفس الوقت، وهذا هو التناقض بعينه حسب رأيه. اما الوجود حقاً، فهو المُركّب من النقيضين، أي الوجود واللاوجود في حقيقته، وقد أُطلق على هذا التركيب بالضرورة، التي اعتبرها صميم الوجود.

حيث ان الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم، واللاوجود عقيم أيضاً، في حين ان الصيرورة وجود اللاوجود، أي ما سيُصار اليه، فهي التي تحل هذا التناقض الأول، وبذلك يضع هيجل التناقض، مبدأ أول في التعقل، وفي الوجود.

وبهذا التقرير يخرج من الشك، ولا يقع فيه مبدأ تناقضات العقل، في حين ان ما تقدّم من مفهوم الصيرورة، ما هو في حقيقته إلا بيان وصفي عن المادة الأولى الهولي.

وكغيره من الفلاسفة وجود بالوان الألفاظ، لرسم لوحة تعريفية عن مفهوم خاص، فكتب قائلاً عن الماهية: (انها ذلك الموجود المُنعكس في الأشياء)، وقد عبّر عن هذه الإنعكاسات (بالظاهرة) فالماهية والظاهرة متلازمان.

فاستطاع التفريق بينهما، من خلال بيان وظيفة كل واحدة واثرها، فقال: (ان الماهية هي الفاعل)، في حين ان الظاهرة كقوة للفاعل أو وظيفتها، فالظاهرة بهذا المعنى ستكون ماهية الماهية.

والماهية إذا اعتُبرت مبدأً فاعلاً، صارت جوهرًا، والجوهر يقابله العرض، بمعنى ان الجوهر مفتقر إليه كي يظهر، وبهذا التعليل استبعد فكرة اله مفارق للعالم.

شوبنهاور

وخلفه شوبنهاور (١٧٨٨ م) الألماني الأصل، الذي اتخذ من المادة المطلقة مبدأً للوجود، وقام بإثبات رؤياه الخاصة حول العالم والكون، فأخرج كتابه بعنوان (العالم إرادة وتصور)، ظنّ أنه قد وضع فيه التصور النهائي للوجود والفكر، ولكن كتابه هذا لم يلق قبولاً.

سبنسر

ومن بعده الفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر (١٨٢٠م)، الذي أوجد مصطلح (البقاء للأصلح)، رغم أن القول يُنسب عادة لداروين، وقد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الإرتقاء، واعطى له ابعاداً إجتماعية، فيما عُرف لاحقاً بـ(الدارونية الإجتماعية)، وهكذا يُعدّ سبنسر واحداً من مؤسسي علم الإجتماع الحديث، فكان شوبنهاور وسبنسر كأعلام للمدرسة المثالية المطلقة التي شيّدها هيجل.

واستمرت ولادة المدارس الفلّسفية في العديد من دول اوربا، فكان (المذهب الروحي)، الذي شق طريقه في فرنسا بحلول القرن الثامن عشر، قدّ اخذ بالإتساع، بعدما ركز محوره على النفس وقواها، فقالوا: (ان الإنسان يُولد وفيه إستعدادات فسيولوجية، ذات اثر قوي في حياته، وفيه نفس مُستقلّة بذاتها، لها ميول إلى الطبيعة والدين)، ومن ابرز اعلام هذه المدرسة (دستوري ترايسي) و(كوندياك) و(دي بيران) الذي كان اعمقهم فكراً، واقتصرت هذه المدرسة على دراسة الظواهر النفسية (الروحية)، وتبعهم (لامارك) و(كابانيس) وغيرهم.

وفي فرنسا وانجلترا والمانيا، ظهر العديد من الفلاسفة كمؤسسين ومُنظرين ومقرّرين لمنهج ما تعاهدوا لنشره، فمنهم من نظّر (لمذهب مادي) (كتشارلس داروين)، ومنهم من أسس (مذهباً حسيّاً) كـ(ارميا بنتام)، وذهب اخرون إلى

تأسس (مذهب عقلي حدسي) كـ(جون ستواريت ميل)، في حين قام آخرون بتطوير الحركات الدينية، باعتبارها الأصل والمنبع، مثل (نيومان وسترنج)، والأخر دمج بين الواقعية والروحية كـ(جون سيمون) و(بول جاني).

وازدهرت الحركة العلمية، بظهور مدرسة ميتافيزيقيا علم النفس، بعد ان قامت بناءها على ركائز ثلاث، كان أولها (القوانين الكلية الضرورية، التي هي شرط لكل وجود ممكن)، وثانيها (الظواهر)، وثالثها (القيم)، فنشرها (لوتزي)، ولم تلبث فترة وجيزة، إلا وتضافر نفر من الأطباء وعلماء الطبيعة، المؤيدين للمادة التطورية، فوضعوا أسساً للمدرسة (المادية الديالكتيكية)، ومنهم (موسكوت) الفسيولوجي، و(بوخنر) الطبيب، الذي دون كتاب (القوة المادية)، و(كارل ماركس) إمام الشيوعية، ووصيه (فردريك انجلز)، اللذان دمجا بين النظرية المادية والاقتصاد السياسي، فأسسوا (المذهب الاشتراكي).

وفي مطلع القرن العشرين، أو مايسمونه بالعصر الحديث، انتهجت الفلسفة مرحلة جديدة، تمثلت بتمجيد العقل ونبذ ماسواه، وجعلوا منه الحكم الأخير في الحكم على الاشياء، وعلى صدقها وكذبها سقيمها وصحيحها، واتخذوا من حال (ديكارت وسبينوزا وليبنز)، طريقاً للواقعية المثالية، في حين اصحاب الفلسفة الحسية، شنوا هجوماً على مؤيدي هذه المدرسة العقلية، وافترقت المذاهب في تقرير مصيرها، فاصبح فلاسفة العصر الحديث، يقولون بولاية العقل وحكومته، وهو غائي في جوهره، نتيجة للعمل والواقع، ويهتمون

بالمعاني والمبادئ، التي هي فروض ومحاولات جوفاء، لتحقيق الفوائد المتوخاة، فكان (وليم جيمس وبرجستون ورسل)، وغيرهم ممن سار على هذا الدرب، كما كان لمذهب الفلّسفة الظاهرية، التي عالج من خلالها (فانتزبرانتانو) (١٩١٧م) موضوعات العلوم، كونها المقصود الأول للتفكير، من خلال النظر في مناهج التفكير دون مادته، وقال: (ان ظواهر الشعور، تنقسم إلى التصور والحكم وظاهرة المحبة والكراهية)، ثمّ (ادموند هوسوف) من انصار هذه المدرسة.

وفي نفس العام جاء (صموئيل الكسندر) (١٩٣٨م)، صاحب كتاب (المكان والزمان والإلوهية)، الذي صبّ اهتمامه على الموضوعية، وهي عنده شيء شبيه بالمادة، وهو يسير باتجاه انشأتين وغيره من علماء الفيزياء المعاصرين، فيُحوّل المادة التي تُعطينا المكان، والحركة التي تُعطينا الزمان، إلى شيء واحد، وهو (المكان الزماني)، فيتصور الطبيعة في البدء، أصلاً ذا اربعة أبعاد، فيه مبدأ مُحرك، ومنه تخرج المادة والكيفيات الثانوية والحياة، والفكر الذي هو عبارة عن جهاز عصبي، يتلقّف الإعازات، من خلال التماس المباشر مع الوجود، ويترجمه إلى الدماغ.

ويرى القارئ اللبيب، ان الفلّسفة اتصلت ببقية العلوم في هذا العصر الحديث، اما ما يخصّ موضوع بحثنا - وهو أصل الكون - فقد اتسمت الفلّسفة الحديثة في هذه المرحلة - اعني العصر الحديث - بإرجاء هذه

المعضلة إلى علم الفيزياء، واخرجوها من مبانيهم الفلسفية، فأصبحت موضوعاً لعلمي الفيزياء الكونية وعلم الفلك، ولم تبحث في اروقة المباحث الفلسفية بالمعنى الأخص.

ومن هذا الإستعراض البسيط والمختصر جداً، لتطور المذاهب الفلسفية في أوربا، التي سجلها التاريخ، فهي حلقات مترابطة، تظهر مقدار التفاوت في هذه المدارس، بدواً من عصر اباء الكنيسة، التي انعكف فيها الفلاسفة، على تسخير المباني والنظريات الفلسفية، بما يخدم مصالحهم ويحفظ وجودهم وكيوناتهم، إلى العصر الوسيط الذي تبلورت احداثه، وحصل فيه تغيير في مناخ الفكر والمعرفة، من خلال التركيز على دراسة الروح وما يتعلّق بها، إلى الفلسفة الحديثة، لتكوّن مزيجاً جامعاً، كان لها نمط خاص من التفكير، تمخض من معاناة مرت بها الفلسفة، لتضع أُسساً لمدارس، كانت تأصيلية في نتائجها، ومع ذلك فلم يكن بمقدورنا التوسعة والشمول، وإلا فهناك الكثير من المدارس والمذاهب والشخصيات، لم نورد لها ذكراً.

المبحث الثالث

خلق العالم في الفلسفة الإسلامية

تُعدُّ مُشكلة خلق العالم، من المشكلات التي دار حولها العديد من الدراسات والبحوث في ادبيات الفكر الإسلامي، حيث برزت العديد من المدارس والاتجاهات الفكرية، التي اصطبغت بلون معين من التفكير، لترسم صورة خاصة، بها عُرفت فيما بعد بإتجاه أو مدرسة، إلا ان القضية الإتفاقية بينها جميعاً، التي لا تدع مجال للشك، بان أصل خلق العالم هو الله ﷻ، أبدعه من الوجود إلى العدم، بيد ان الخلاف الحاصل هو في كيفية هذا الخلق، فانقسموا إلى طوائف ومذاهب شتى، عُرفت فيما بعد بالمدارس الكلامية والفلسفية، حيث انتهجت المدرسة الكلامية طريق الحدوث، واعتنق الفلاسفة مذهب القدم.

لقد كانت هذه المسألة مثار نقاش وخلاف بين الفلاسفة والمُتكلِّمين، تولد عنها آثار عقائدية خطيرة، كاتهام الغزالي للفلاسفة بالكفر، لقولهم بقدَم العالم، ولم يقف ابن رشد ساكناً بعد ردّه، لِمَا اشتبه عليه، وأبطل مُدَّعاه، كما سنبيِّن في طيات بحثنا القادم ان شاء الله تعالى.

ولكي نقرب أكثر من عرض الموضوع، يمكن القول هناك اتجاهان رئيسيان:

الاول: من يقول بان العالم قديم، بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه، ولا اله يدبره. وهذا هو المذهب المادي بكل اشكاله، وقد استعرضناه في المبحث السابق.

والثاني: من يقول بوجود العالم، ووجود قوة روحية الهية غير مادية، اوجدته وخلقته، وهي قديمة معه، وتدبر امره، وهذا هو المذهب الروحي بجميع اطيافه، وفيه مجموعة من المدارس، هي:

١- من يقول بان الله ﷻ قديم، والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه، ولكن الله ﷻ علة غائية للعالم.

٢- ان الله ﷻ صانع للعالم، كما يصنع النجار الكرسي، صنع صور الأشياء من مادة اولى قديمة.

٣- ومذهب اخر يقول بان الله ﷻ، أبداع العالم إبداعاً، ليس من مادة قديمة، بل على سبيل الفيض، وهذا الفيض أزلي، فالعالم قديم بالزمان، مُحدث بالذات.

٤- من يقول بان الله ﷻ، خلق العالم من لا شيء، لا على سبيل الفيض، وليس منذ الأزل، بل في زمن مخصوص، له بداية بمقتضى إرادة الله تعالى، التي اقتضت وجوده في وقت معين.

وهناك نظريات أخرى في المقام، كنظرية التجلي، ونظرية الكمون وغيرها.

حدوث العالم عند المتكلمين

الكندي

يعتبر المؤرخون والباحثون في مجال التراث الفلسفي، ان الكندي (المتوفي ٢٥٢هـ)، اول فيلسوف عربي، استطاع توحيد النظريات المعرفية، للمباني الفلسفية والكلامية، في أطار حديث مُمنهج، وقد خدم الحركة الفلسفية والكلامية، الناشئة في القرن التاسع الميلادي، فاحتل بذلك منزلة خاصة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي^(١).

ونستطيع القول: ان الكندي يعتبر من القلائل ما بين فلاسفة الإسلام، الذين قالوا بحدوث العالم، ويعزو اغلب الباحثين المعاصرين ذلك، انه اوجد اول صياغة فلسفية لمفهوم اسلامي عن الله ﷻ، وعلاقته بالعالم^(٢).

وقد قرّر الكندي آرائه - حول الحدوث - في بعض رسائله، كرسالة (في حدوث الأشياء ورسومها)، ورسالة (في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) ورسالته في (الفاعل الحقّ الأول التام) ورسالته في (إيضاح تناهي جرم العالم) ويقول بها: ان للكون علة اولى هي الله ﷻ، خلق العالم ودبره ونظّمه، وجعل

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية، د. ماجد فخري، ص ١٠٧.

(٢) النزاعات المادية في الفلسفة العربية، حسين مروّة، ج ٢، ص ٨٠.

بعضه علّة للبعض الاخر، وبهذا الكون يكون (أيس عن ليس)، أي موجوداً عن اللاموجود؛ لأنه من ابداع الله ﷻ.

ولم يخرج الكندي عن مسار معاصريه، في انتهاجهم لمسار تناهي الزمان، والتي تُعتبر من حُجج الحدوث، حيث عبّر عنها الكندي، الانتهاء إلى زمن موجود، فقال: (ليس الزمان مُتصلاً ما لانهاية له، بل من نهاية اضطراراً، فليست مدة الجرم بلا نهاية، وآنية الجرم متناهية، فيمتنع ان يكون جرم لم يزل، فالجرم اذن مُحدث اضطراراً، والمُحدث مُحدث المُحدث، اذن المُحدث والمُحدث من المضاف، فلكل مُحدث اضطراراً عن ليس)^(١).

وهذا الإحداث له بداية زمانية، أي لا يعتقد الكندي بلا تناهي العالم، بل لا بد من وجود بداية للعالم، وهذا يدلّ على قوله في رسالته (في الفاعل الأول الحق التام)، من ان الفعل الحقيقي الأول هو تأييس الأيسات عن ليس. وان هذا الفعل هو خاصة لله ﷻ، الذي هو غاية كل علّة، بمعنى ان تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره^(٢).

ومعنى قوله هو تبنيه لنظرية الإبداع، وهو الخلق من العدم، أي إيجاد شيء من لا شيء، إيجاد شيء غير مسبوق بمادة اولى ولا زمان، والزمان كما يقول الكندي هو مدة الحركة، أي عدد الحركات، بحيث إذا كانت حركة، كان زمان، وإذا لم تكن

(١) رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، يعقوب بن اسحاق الكندي، ص ٢٠٦.

(٢) انظر تحليل د. محمد ابو ريدة لراي الكندي في حدوث العالم، في مقدّمته لرسائل الكندي ص ٦٢.

حركة لم يكن زمان، ونعني بالحركة هنا، حركة الأجرام السماوية أو الأفلاك، التي هي متناهية، وكل متناهٍ له بداية، ومعنى هذا انها مُحَدَّثَة، ولها بداية زمانية وليست قديمة.

ويقول أيضاً في رسالة إيضاح تناهي جرم العالم، انه ان امكن ان يكون جرم لانهاية له، يمكن ان يُتوهم منه جرم محدود الشكل متناه، ككرة أو مكعب وغير ذلك من المتناهيات، فإن كان جرمًا لانهاية له، وتوهم منه انه جرم محدود، فاما ان يكون - إذا افرد منه ذلك الجسم المحدود - متناهيًا أو لامتناه، فإن كان متناهيًا فإن جملتها جميعًا متناهية؛ لان تبين ان الاعظام التي كل واحد منها متناه، فإن جملتها متناهية، فيجب من ذلك، ان يكون الذي لانهاية له متناهيًا، وهو خلف لا يمكن، وان كان - بعد ان افرد منه الجرم المحدود - لانهاية له، فهو إذا زُيِّد عليه أيضاً ما لانهاية له، فإن كماله الاولي.

وقد تبين ممّا قدّمنا، ان كل جرمين يضم احدهما إلى الآخر، فانهما مجموعين، اعظم من الذي لانهاية له وحده، وهما جميعًا لانهاية لهما، فقد صار ما لانهاية له، اعظم ممّا لانهاية له، وقد اوضحنا ممّا قدّمنا، انه لا يمكن ان يكون جرم لانهاية له، اعظم من جرم لانهاية له، وان كل عظيمين متجانسين، ليس احدهما اعظم من الآخر متساويان، وقد تبين انه لا مساوٍ له، فهو مساوٍ في العظم له، ولا مساوي في العظم له، وهذا خلف ولا يمكن^(١).

(١) الفصل في المل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ج ١، ص ٢٠-٢١.

فلا يمكن ان يكون جرم لانهاية له، فجرم الكل لا يمكن ان يكون لانهاية له، فجرم الكل اذن متناه، وكل جرم يحصره الكل فهو متناه^(١). ونرى محاولة الكندي، تأسيس مبناه في حدوث العالم، من خلال تناهي جرم العالم، فيقيم البرهان على تناهي الجرم، وبالتالي تناهي الزمان، القائم على الحركة، التي تعد بدورها متناهية؛ لانها أساس حركة الجرم، ومن خلال إثبات تناهي الجرم والحركة والزمان، وإثبات بداية لهم، معنى هذا انها مُحدثة، ولها بداية زمانية ولست قديمة.

وقد يُرى ان الكندي، طرح براهينه في اثبات الحدوث، التي تقوم في جوهرها على ادلة كلامية، استفيد منها ممّن جاء بعده من المُتكلّمين، في بناء صرح مذهبهم.

ابن حزم الظاهري

اما ابن حزم الظاهري (المتوفي سنة ٤٥٦ هـ)، الذي أولى اهتماماً بالغاً في مسألة حدوث العالم، فعرض الأدلة والبراهين، في الرد على الدهريين واعتراض اقولهم، حيث يقول: (لا يخلو العالم من احد وجهين، اما ان يكون لم يزل، أو يكون مُحدثاً، لم يكن ثمّ كان)^(٢).

ويطرح في كتابه (الفصل في الملل والاهواء والنحل)، مجموعة من

(١) رسالة الكندي في إيضاح تناهي جرم العالم، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ج ١، ص ٢٠ - ٢١.

البراهين، لإثبات حدوث العالم، وهي كالتالي:

البرهان الأول: (ان كل شخص في العالم، وكل عرض في شخص، وكل زمان، فكل ذلك متناهٍ ذو اول، شاهد ذلك حسّاً وعياناً؛ لان تناهي الشخص ظاهر بمساحته، باول جرمه واخره، وايضاً بزمان وجوده، وتناهي العرض المحمول ظاهر بيّن، بتناهي الشخص الحامل له، وتناهي الزمان موجود، باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي، وفناء كل وقت بعد وجوده، أو استئناف اخر يأتي بعده، إذ كل زمان فنهايته الآن، وهو حدّ الزمانين، فهو نهاية للعام الماضي، وما بعده ابتداء للمستقبل، وهكذا ابدأ يفني زمان ويتددى اخر، وكل جملة من جمل الزمان، فهي مُركّبة من أجزاء متناهية بعددها، وذوات اوائل كما قدّمنا، وكل مُركّب من أجزاء متناهية ذات اوائل، فليس هو شيئاً غير اجزائه، إذ الكل ليس هو شيئاً، غير الأجزاء التي ينحل إليها، واجزأؤه متناهية كما بيّنا، ذات اوائل، فالجمل كلّها لاشك متناهية ذات اوائل. والعالم كلّهُ إنّما هو اشخاصه ومكانه، وأزمانها ومحمولاتها، وليس العالم كلّهُ شيئاً غير ما ذكرنا، فالعالم كلّهُ متناه ذو اول، فإن كانت اجزأؤه كلّها متناهية، ذات اول بالمشاهدة والحس، وكان هو غير ذي اول، وقد اثبتنا بالضرورة والعقل والحس، انه ليس شيئاً غير اجزائه، فهو ذو اول ولا ذو اول، وهذا عين المُحال، ويجب من ذلك أيضاً، ان لأجزائه اوائل محسوسة، واجزأؤه ليست غيره، وهو غير ذي اول، فاجزأؤه اذن ليس لها اول، وهذا مُحال وتخليط، فصحّ بالضرورة ان للعالم اولاً، إذ انه كل

اجزائه، وليس شيئاً غير اجزائه^(١)، انتهى كلامه.

فقد عرض ابن حزم برهانه في الحدوث، من خلال فكرة التناهي، فالعالم المُكوّن من المتشخّصات الوجودية والمحمولات والمكان والزمان، كل ذلك متناهٍ بالحسّ والمشاهدة، فهي أجزاء مكوّنة للكل، ظاهرة في التناهي بابعادها المتشخّصة، لذا فلا بد ان يكون العالم متناهيًا بتناه اجزائه المكوّنة له، وإلا فانها - اعني اجزائه - كانت متناهية، وهو غير متناه، وهو تخليط كما يُعبّر عنه؛ لانه ليس إلا هو هذه الأجزاء.

والتناه له بداية - اي لم يكن فكان - فهو مُحدث بالضرورة، وافتقار المُحدث من المدركات الضرورية، لذا فقد ربط بين القول بحدوث العالم، وبين الوصول إلى مُحدث للكون.

البرهان الثاني: (كل موجود بالفعل، فقد حصره العدد، واحصته طبيعته، ومعنى الطبيعة وحدها، هو ان نقول الطبيعة هي القوّة التي في الشيء، فتجري بها كميّات ذلك الشيء على ماهي عليه، وان اوجزت قلت: هي قوة الشيء، يوجد بها على ماهو عليه، وحصر العدد واحصاء الطبيعة نهاية صحيحة، إذ ما لانهاية له، فلا احصاء له ولا حصر له، إذ ليس معنى الحصر والاحصاء، إلا ضمّ ما بين طرفي المُحصى والمحصور، والعالم موجود بالفعل، وكل محصور بالعدد، مُحصى بالطبيعة، فهو ذو نهاية، فالعالم كلّ ذو نهاية.

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ص ١٤ - ١٥.

فصحّ من كل ذلك، ان مالا نهاية له، فلا سبيل إلى وجوده بالفعل، وما لم يوجد إلا بعد مالا نهاية له، فلا سبيل إلى وجوده ابداً؛ لان وقع البعدية فيه، هو وجود نهاية له، ومالا نهاية له فلا بعد له، فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء ابداً، والأشياء كلّها موجودة بعضها على بعض، فالأشياء كلّها ذات نهاية.

وهذان الدليلان، قد نبّه الله ﷻ عليهما، وحصرهما في حجته البالغة، إذ يقول: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(١)^(٢)، انتهى كلامه.

وواضح وجه المُشابهة، بين هذا البرهان وماسبقه، من حيث اشتراكهما على القيام بفكرة التناهي، حيث ساق برهانه الأول على مبنى تناهي الحجم والمساحة، بينما نراه اقام برهانه الثاني على أساس تناهي الأعداد. فصاغ برهانه على مُقدّمتين:

في المُقدّمة الأولى: تناول فكرة التناهي، على أساس الوجود الفعلي الواقعي، فالعالم موجود بالفعل، وكل موجود بالفعل له نهاية؛ لان مالا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده، وكل موجود بالفعل فهو محصور بالعدد، وكل محدود فهو محدود، فالعالم محدود وله نهاية.

اما المُقدّمة الثانية: قام بإثبات الحدوث على أساس البعدية، فاجزاء العالم توجد بعضها بعد بعض، ولا وجود للبعد إلا إذا وجد التناهي، ومالا نهاية له فلا

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ص ١٥-١٦.

(٢) (سورة الرعد ٨).

بعد له، فاجزاء العالم متناهية ومحصورة ولها بداية.

البرهان الثالث: (مالانهاية له، فلا سبيل إلى الزيادة فيه، إذ معنى الزيادة، إنّما هو تضيف إلى ذي النهاية شيئاً من جنسه، يزيد ذلك عدده أو في مساحته، فإن كان الزمان لا أول له، يكون به متناهيًا في عدده الآن.

فإذن كل ما زاد فيه، ويزيد ممّا يأتي من الأزمنة منه، فإنه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئًا، وايضًا فلا شك في ان ما وقع من الزمان إلى يومنا هذا، مساوٍ لما في يومنا هذا، إلى ما وقع من الزمان معكوسًا، واجب فيه الزيادة بما يأتي من الزمان، والمساوي لا يقع إلا في ذي نهاية، فالزمان متناهٍ بالضرورة)^(١) انتهى كلامه.

ندرك من خلال هذا البرهان، المعالجة التي طرحها ابن حزم، في عرضه لفكرة التناهي، من خلال اعتماده على مبدأ الأقلية والأكثرية، كما نلمس فيه أوجه الإشتراك بينه وبين ما سبق من البراهين، بالاعتماد على فكرة التناهي في الكم، حيث اعتمد في الأول على تناهي الحجم والمساحة، بينما اعتمد في الثاني على تناهي العدد والحصر، وفي الثالث على تناهي في المقدار، وصرح ابن حزم بان نظرية الزمان، قائمة على أساس دوران الأفلاك، ولمّا كان عدد هذه الدورات في زيادة مُستمرة، باستمرار الزمان، كما امكنا المقايسة في الزمان، حيث لا يمكن ان نقول ان هذه الفترة من الزمان، اطول أو اقل في لحظاتها من

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ص ١٧.

الأخرى، حيث ان للزمان بعضاً وكلاً، ولما له بعضاً أو كلاً فهو متناهي، فاذا كان الزمان متناهي، فالعالم بدوره متناهي. ويضيف ابن حزم دليل آخر، لإثبات تناهي الزمان من خلال عكسه، فما مضى من الزمان حتى يومنا هذا، مساوٍ بالضرورة للزمان الذي يبدأ من يومنا هذا، حتى اول ظهوره، والتساوي لا يقع إلا بين الأشياء المتناهية.

البرهان الرابع: (ان كان العالم لا أول له، ولا نهاية له، فالإحصاء منا له بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له، من اوائل العالم الماضية محال، ولا سبيل اليه، إذ لو احصى ذلك كله، لكان له نهاية ضرورة، فإذا لا سبيل اليه، فكذلك أيضاً هو محال ان تكون الطبيعة والعدد احصيا ما لا نهاية له، من اوائل العالم الخالية، حتى يبلغا إلينا، وإذا كان ذلك محالاً، فالعدد والطبيعة لم يبلغا إلينا.

وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة، في كل ما خلا من العالم، حتى بلغا إلينا بلا شك، فاذا قد احصى العدد والطبيعة، كل ما خلا من اوائل العالم إلى ان بلغا إلينا، فكذلك الاحصاء منا إلى اولية العالم، صحيح موجود ضرورة بلا شك، وإذا ذلك كذلك، فللعالم أول ضرورة^(١)، انتهى كلامه.

ويمكن القول بان ابن حزم استعمل النقيض لإثبات عكسه، حيث قام بافتراض ان العالم لا اول له، ومن خلال هذا الافتراض، يصل إلى المحال، فيثبت خطأ الافتراض (نقيض مدعاه)، وخلاصته: انه لو كان العالم لا اول له،

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ص ١٧.

لما استطعنا ان نعد أجزاء العالم وزمانه الماضي، والتالي باطل فالمقدّم مثله، اي اننا استطعنا ان نعد أجزاء العالم وزمانه، فالعالم له اول.

البرهان الخامس: (لا سبيل إلى وجود ثان، إلا بعد اول، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا ابداء، ولو لم يكن لاجزاء العالم اول، لم يكن ثان، ولو لم يكن ثان، لم يكن ثالث، ولو كان الأمر هكذا، لم يكن عدد ولا معدود، وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة، إنها ثالث بعد ثان، وثان بعد اول، وفي صحة هذا وجوب اول ضرورة، وقد نبّه الله ﷺ على هذا الدليل، وعلى الذي قبله، وحصرهما في قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(١)، وايضاً فالآخر والأوّل من باب المضاف، فالآخر اخر للاول، والأوّل اول للاخر، ولو لم يكن اول لم يكن اخر، ويومنا هذا بما فيه اخر لكل موجود قبله، إذا ما لم يأت بعد، فليس شيئاً، ولا وقع عليه بعد شيء من الأوصاف، فله اول ضرورة)^(٢)، انتهى كلامه.

سار ابن حزم على نمط الوتيرة الواحدة في عرض براهينه، فساق برهانه الخامس على أساس مبنى التضاييف المنطقي، مُعتمداً على الاعداد، فليس ثمة ثالث إلا وقبله ثان، وليس ثمة رابع إلا وسبقه ثالث وهكذا، فكل اخر لا بد ان يكون له اول، لتضاييف الاخر والاول، فلا بد ان يكون للعالم اول.

هذه أهم البراهين والحجج، التي اوردها ابن حزم، لإثبات مدعاه في

(١) (سورة الجن ٢٨).

(٢) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ص ١٨-١٩.

حدوث العالم، ولم تسلم ساحتها من سهام الفلاسفة ونقضهم، وبيان أوجه الاشتباه والمغالطة التي حاصروه بها، وقد ذكرت مجموعة من البحوث والدراسات تلك الاشتباهات، ومن شاء الاستزادة، فليراجع.

ابو بكر الباقلاني

أما الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ)، وهو من كبار مُتكلّمي الأشاعرة، ويعتبر المؤرخون أن بناء المذهب الأشعري أُسس على يد هذا العالم، الذي شيّد منهجاً مُنظماً لأركانه، ويستعرض الباقلاني آرائه في حدوث العالم، من خلال كتابه (التمهيد) الذي وضعه، راداً به على من لم يؤمن بالإعتزال.

وننقل الآن البعض ممّا كتبه، وما يخصّ ما نحن بصدده، فقال: (الموجودات كلّها على ضربين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، فالقديم هو المُتقدّم في الوجود على غيره وقد يكون لم يزل وقد يكون مُستفتح الوجود، ودليل ذلك قولهم بناء قديم يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده.

وقد يكون المُتقدّم بوجوده على ما حدث بعده، مُتقدّماً على إلى غاية، وهو المحدث المؤقت الموجود، وقد يكون مُتقدّماً إلى غير غاية، وهو القديم جلّ ذكره وصفات ذاته؛ لأنه لو كان مُتقدّماً إلى غاية فيؤقت بها، فيقال الله ﷻ قبل العالم بعام أو مائة عام أو ألف عام، لأفادّ توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت، والله يتعالى عن ذلك.

والمُحدث هو الموجود من عدم، يدلّ على ذلك قولهم حدث لفلان

حادث من مرض أو صداع، إذا وجد به بعد ان لم يكن، وحادث به حدث الموت، واحداث فلان في هذه العرصة بناء، اي فعل مالم يكن من قبل^(١).
وقال: (والمحدثات كلّها تنقسم إلى ثلاثة اقسام: فجسم مؤلف، وجوهر مُنفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر).

فالجسم المؤلف، يدل على ذلك قولهم رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو، إذا كثر ذهابه في الجهات، وليس يعنون بالمبالغة من قولهم (أجسم) و(جسيم)، إلا كثرة الأجزاء المُنضمّة والتأليف، لأنهم لا يقولون أجسم في من كُثرت علومه.

والجواهر: هو الذي يقبل من كل جنس من اجناس الاعراض، عرضاً واحداً، لأنه متى كان ذلك جوهرأً، ومتى خرج عن ذلك، خرج عن ان يكون جوهرأً، والدليل على اثباته علمنا، بان الفيل أكثر من الذرة، فلو كان لاغاية لمقادير الفيل، ولاغاية لمقادير الذرة، لم يكن احدهما أكثر مقادير من الآخر، ولو كان كذلك، لم يكن احدهما اكبر من الآخر، كما انه ليس باكثر مقادير منه.

والاعراض: وهي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها، والدليل على ان فائدة وصفها بأنها اعراض، قوله تعالى: ﴿ثَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٢)، فسمى

(١) التمهيد، ابو بكر الباقلائي، تعليق الاستاذ محمود الخضيرة - عبد الهادي ابو ريده، ص ٤١.

(٢) (سورة الأنفال ٦٧).

الأموال أعراضاً، إذ ان آخرها إلى الزوال والبطلان، وقول اهل اللغة، عرض بفلان عارض من حمى أو جنون، اذ لم يدم ذلك به، وقوله تعالى: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطْرُنَا﴾^(١).

والدليل على اثبات الاعراض، تحرك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته، ولا بد ان يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلّة، فلو كان مُتحرّكاً لنفسه، ما جاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحركه، دليل على انه مُتحرّك لعلّة، وهي الحركة، ويستحيل ان يكون مُتحرّكاً لنفسه؛ لان ذلك لو كان كذلك، لوجب ان لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت، إلا ما كان مُتحرّكاً، ألا ترى ان السواد إذا كان سواداً لنفسه، لم يجز ان يوجد من جنسه ما ليس بسواد^(٢).

وقال في موضع اخر: (وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المُتحرّكة، ما ليس بمتحرك، دليل على ان المُتحرّك فيها ليس بمتحرك لنفسه، وانه للحركة كان مُتحرّكاً. ومما يدل على ذلك، علمنا بان الإنسان تارة يقدر على التحرك، ويعجز عنه اخرى، وقد ثبت انه لا بد لقدرته من تعلّق بمقدور، وكذلك القدير تعالى يقدر - عند الموحدين، وعند من اثبته من الملحدين النافين للأعراض - على تحريك الجسم تارة، وعلى تسكينه أخرى.

ويستحيل ان تكون القدرة على ذلك، لاتعلّق لها بمقدور، كما يستحيل

(١) (سورة الأحقاف ٢٤).

(٢) التمهيد، ابو بكر الباقلاني، تعليق الاستاذ محمود الخضيرة - عبد الهادي ابو ريده، ص ٤٢.

وجود علم لا تعلق له بمعلوم، وذكر لا تعلق له بمذكور، ويستحيل ان يكون مقدور القدرة، هو إيجاد الجسم واحداه؛ لأنه إنما يتحرك في الثاني من حال وجوده، مع استحالة حدوثه وتجده في ذلك الوقت، ولان ذلك إذا كان كذلك، فقد صحّ وثبت حدوث الجسم، وهنا هو الذي نبتغيه في أثبات الأعراض^(١).

وقال في موضع اخر: (والأعراض حوادث، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون؛ لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون، لكننا موجودين في الجسم معاً، ولوجب ذلك ان يكون متركاً وساكناً معاً، وذلك ممّا يُعلم فساده ضرورة.

والدليل على حدوث الأجسام. انها لم تسبق الحوادث، ولم توجد قبلها، ومالم يسبق الحدث كهو، إذ كان لا يخلو ان يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه، والدليل على ان الجسم لا يجوز ان يسبق الحوادث، إنا نعلم باضطرار انه متى كان موجوداً، فلا يخلو ان يكون مُتجانس الأبعاد، مُجتمعاً أو مُتبايناً أو مُفترقاً؛ لانه ليس بين ان تكون اجزأه متجانسة أو متباينة منزلة ثالثة، فوجب ان لا يصحّ ان يسبق الحوادث، ومالم يسبق الحوادث فواجب كونه مُحدثاً، إذ كان لا بد ان يكون، إنما وجد مع وجودها أو بعدها، فأى الأمرين ثبت، وجب به القضاء على حدوث الأجسام^(٢)، انتهى كلامه.

(١) التمهيد، ابو بكر الباقلائي، تعليق الاستاذ محمود الخضيرة - عبد الهادي ابو ريدة، ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق.

ولم يختلف الباقلاتي في عرض إستدلالاته لاثبات الحدوث عن ابن حزم، حيث بدأ بتقسيم الوجود إلى الحادث والقديم، وعرض الحوادث وقسمها إلى ثلاثة أقسام، أجسام وجواهر وأعراض، وبينها بشيء من الإجمال، فثبت وجودها، ثم بين ان وجودها وقيامها بها، ليس راجعاً إلى طبيعتها وذاتها، بل إلى علة وقدرة أخرى خارجة عنها، وبعد أثبات الحركة للأجسام والأعراض والجواهر، استدلل على حدوثها، وقد قام الباقلاتي بتقرير الحدوث للأجسام، عن طريق أثبات انها لا تسبق الحوادث أو الأعراض، فلا بد ان تكون حادثة هي الأخرى؛ لأنه ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، والعالم كله مجموعة من الأجسام والجواهر والأعراض، فلا بد ان يكون العالم كله مُحدثاً.

ابو المعالي الجويني

والجويني (المتوفي عام ٤٧٨هـ) وهو تلميذ الباقلاني، فيرى ان العالم هو كل موجود سوى الله ﷻ، وصفة ذاته، قال في الارشاد: (والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام، اما الجوهر فهو المُتميّز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح والأرزاق، والأكوان هي الحركة والسكون والإجماع والإفتراق، والجسم هو المتألف، فإذا تألف جوهران، كانا جسماً واحداً).

وإذا ثبت حدوث العالم، تبين انه مُفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاءه، وكل وقت صادفه وقوعه، كان من المُجوزات تقدّمه عليه باوقات،

ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات، فإذا وقع الوجود الجائز، بدلاً من استمرار العدم المُجَوِّز، قضت العقول ببدايتها، بافتقاره إلى مُخصَّص خصَّصه بالوقوع، وذلك ارشادكم الله ﷻ مستبين على الضرورة، ولا حاجة فيه إلى سير العبر، والتمسك بسبيل النظر^(١)، انتهى كلامه.

وترى ان الجويني لم يحد عن استاذه، في معرض اثبات الحدوث، من خلال إثبات الأعراض، واستحالة تعري الجواهر عنها، واثبات استحالة حادث لا اول له، اما الطريق الثاني في اثبات الحدوث، فسار الجويني على طريق المُمكن والواجب، فيما رفض ان يكون هذا الواجب علّة طبيعية غير مُختارة، توجب اقترائها بمعلولها، بل هو فاعل مختار، يمكن إيجاد معلوله في وقت دون اخر، فيثبت الحدوث للعالم.

أبن الخمار

هو ابو الخير الحسن ابن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار (المتوفي سنة ٤٠٧ هـ)، فقد استدل بدليل يحيى النحوي في اثبات حدوث العالم، فقال: (وما أورده يحيى النحوي أولى بالقبول، إذ يقول: كل جسم متناه، والعالم جسم، فالعالم إذن متناه، وكل جسم متناه فقوته متناهية، فالعالم إذن قوته متناهية، والأشياء السرمديّة ليست قواها متناهية، فالعالم إذن ليس بسرمدى،

(١) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ابو المعالي الجويني، تحقيق الدكتور محمد يوسف

وماليس بسرمدى فهو حادث).

ويقول البغدادي: ان هذا الدليل أولى بالقبول من الأدلة السابقة، المأخوذة من مبنى الأعراض والجواهر، اما هذا الدليل فهو مأخوذ من أشياء ذاتية. طبعاً وقوام هذا الإستدلال قائم على مُقدّمات ونتيجة، فكما معروف عن ابن الخمار من المتخصّصين في علوم المنطق، وقد تعرض ابن حزم لبيانه في الأدلة التي ذكرناها سابقاً.

ونكتفي بعرض مبان مدرسة المُتكلّمين، ومنتقل إلى الفلاسفة وأقولهم في أصل العالم.

قدم العالم عند الفلاسفة

يؤرّخ الباحثون ان المعتزلة من أوائل الفرق الإسلاميّة، التي قالت بقدم العالم، ثمّ تبناها الفلاسفة من بعد المُتكلّمين، ووضعوها في اطار جدي، مُغاير تماماً لما قدّمه المُتكلّمون.

وعند بحثي عن آراء الفلاسفة القدماء، لعرض اقوالهم في المسألة (كما انتهجنا في مبحث الحدوث)، وجدت ملازمة ترجّح، بان كل ما لدى فلاسفة الإسلام من آراء ومُبتنيات وأفكار ونظريات، ما هي إلا نتائج لأفكار المدرسة اليونانية، افلاطونية كانت أو ارسطية، طبعاً وهذا القول واضح البطلان، للمُقتني اثارهم تحقيقاً وتدقيقاً، وللمُنصفين وقفة جديرة بالأهتمام، في عرض الإنتقادات التي آثارها الفلاسفة المسلمين، على بعض مباني افلاطون وارسطو

وافلوطين وانكساغوراس وغيرهم، وتجدها بجلاء في كتابات الشيخ الرئيس ابن سينا والفارابي والكندي وابن رشد والرازي وابن الطفيل وابي البركات البغدادي، وغيرهم كثير.

وسوف نتناول الآراء التي قدّمها الفلاسفة بشكل عام، لمشكلة قدم العالم باختصار، على شكل حُجج وبراهين، لنتقل إلى الصورة التي قدّمها الفارابي وابن سينا بشكل خاص، لمسألة قدم العالم، والتي انبثقت منها نظرية، عُرفت فيما بعد بـ(نظرية الصدور أو الفيض).

البرهان الأول: حيث يقول الفلاسفة في معرض إستدلالهم عن قدم العالم:

(يقال للشيء قديم، اما بحسب الذات واما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات، هو الذي ليس لذاته مبدأً هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه، والمُحدث أيضاً على وجهين، احدهما: هو الذي لذاته مبدأً هي به موجودة، والاخر: هو الذي لزمانه أبتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيه معدوم، وقد بطلت تلك القبلية (معنى ذلك كلّه، انه يوجد زمان هو فيه معدوم، وذلك لأن كل ما للزمان وجود بداية زمانية، دون البداية الإبداعية، فقد سبقه زمان، وسبقته مادة قبل وجوده؛ لانه قد كان لامحالة معدوماً).

ويستمر في القول: فاما ان يكون عدمه قبل وجوده، أو مع وجوده، والقسم

الثاني محال، فبقي ان يكون معدوماً قبل وجوده، فلا يخلو اما ان يكون لوجوده

قبل، أو لا يكون، فإن لم يكون لوجوده قبل، فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإن كان لوجوده قبل، فاما ان يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً، أو شيئاً موجوداً، فإن كان شيئاً معدوماً، فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً، وايضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده، فبقي ان القبل الذي كان له شيء موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الان موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً، وذلك اما ماهية لذاته وهو الزمان، واما ماهية لغيره وهو زمانه، فيثبت الزمان على كل حال^(١)، انتهى كلامه.

ولا شك انه يقصد بالزمان هنا، هو زمان العالم، وهو مقياس حركة الفلك، فلا وجود له بدون وجود العالم، المهم ان هذا الزمان موجود منذ الأزل؛ لأنه من غير الممكن ان نعين فترة أو مدة، نقول فيها بعدمه؛ لان ذلك يعني وجوده وعدمه، اي انه موجود وغير موجود، وهذا عين التناقض، اذن لا بد ان تنتهي بالقول، بان الزمان موجود منذ الازل، والعالم مرتبط وجوده بالزمان، وهذا يعني ان العالم موجود منذ الازل^(٢).

البرهان الثاني: الذي ذكره الفلاسفة في أثبات القدم، قائم على أساس الجود الإلهي، وان الله ﷻ هو جواد بذاته، ويشير ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات إلى هذا البرهان فيقول: (الجود هو إفادة ما ينبغي لا لغرض، فلعل

(١) كتاب النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ١٢٤.

(٢) وهناك معنى آخر للزمان يسميه الرازي الزمان المطلق، أو السرمد أو الدهر، للإطلاع يمكنك مراجعة

كتاب المعبر في الحكمة، ابو البركات البغدادي، ج ٢، ص ٧٧-٦٩.

من يهب السكين لمن لا ينبغي له، ليس بجواد، ولعل من يهب ليستعيض معامل، فليس بجواد، وليس العوض كله عيناً، بل وغيره، حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن، أو على ما ينبغي، فمن جاد للشرف، أو ليُحمد، أو ليُحسن به ما يفعل، فهو مُستعيض غير جواد، فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد، لا لشوقٍ منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه، واعلم أن الذي يفعل شيئاً، لو لم يفعله لقبح به، أو لم يحسن منه، فهو بما يفعله من فعله مُتخلص^(١)، انتهى كلامه.

فعلّة وجود العالم هي جود الله ﷻ، وجوده قديم، لا لغاية منه أو لغرض أو مدح أو ثناء، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً، ومرة غير جواد، بل ان الجود من ذاتياته، لم يزل، فيلزم ان يكون جود العالم قديماً.

البرهان الثالث: ينقله عنهم الشهرستاني قائلاً: (ليس يخلو والصانع، من أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل، أو لم يزل صانعاً بالقوة، أي يقدر أن يفعل ولا يفعل، فإن كان الأول، فالمصنوع معلول لم يزل، وإن كان الثاني، فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمُخرج، ومُخرج الشيء من القوة إلى الفعل، غير ذات الشيء، فيجب أن يكون له مُخرج من خارج يؤثر فيه، وذلك يُنافي كونه صانعاً مُطلقاً، لا يتغيّر ولا يتأثر)^(٢)، انتهى كلامه.

(١) الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ج٣، ص١٢٥.

(٢) الملل والنحل، ابو الفتح الشهرستاني، ج٢، ص١٢٨.

البرهان الرابع: يطلقون عليه اسم (برهان الحركة)، وهو من البراهين المُعمّقة في اثبات الواجب تعالى، وقد كتبت حوله العديد من البحوث والدراسات، وبيانه: (ليعلم أنّ الحركة كيفما فرضت، فالمُحرّك فيها غير المتحرّك، فإن كانت الحركة جوهرية والحركة في ذات الشيء، وهو المُتحرّك بالحقيقة كما تقدّم، كان فرض كون المُتحرّك هو المُحرّك، فرض كون الشيء فاعلاً وموجداً لنفسه، واستحالته ضرورية، وإن كانت الحركة عَرَضِيَّة، وكان العَرَض لازماً للوجود، فالفاعل المُوجد للحركة، فاعل الموضوع المُتحرّك، بعين جعل الموضوع من غير تخلّل، جعل آخر بين الموضوع وبين الحركة، إذ لو تخلّل الجعل وكان المُتحرّك - وهو مادّي - فاعلاً في نفسه للحركة، كان فاعلاً من غير توسّط المادّة، وأنّ العلل الماديّة لا تعقل إلا بتوسّط المادّة، وبهذا يتبيّن أنّ المُحرّك غير المُتحرّك)^(١)، انتهى كلامه.

المراد من المحرّك هنا، هو مُعطي ومُوجد الحركة، وهو الفاعل الإلهي، لا الفاعل الطبيعي، فالمُحرّك غير المُتحرّك؛ لان التحريك من مقولة الفعل، والتحرّك من مقولة الإنفعال، فلو كان الشيء الواحد باعتبار واحد، مُحرّكاً ومُتحرّكاً، لزم أن يكون الواحد داخلاً تحت جنسين عاليين، ومندرجاً تحت مقولتين متباينتين وهو محال، وكذلك أنّه يلزم الإتحاد، إتحاد الفاعل والقابل

(١) وقد نقله عنهم العلامة الطباطبائي. انظر: نهاية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي،

من جهة واحدة، وهو محال، فلا بد ان يكون المُحرك غير المُتحرك، كما إنّ المُحرّك لا بدّ أن يكون أمراً مجرداً، إذ لو كان أمراً مادّياً، لكان مُتحركاً يحتاج إلى مُحرّك؛ لأنّ المادّي لا يخلو من حركة في جوهره وأعراضه، إنّ المُحرّك لو كان مُتحركاً أيضاً، للزم أن يكون مُحتاجاً إلى مُحرّك آخر، وننقل الكلام إلى هذا المُحرّك الآخر، فلو كان مُتحركاً أيضاً، للزم أن يكون له مُحرّك، فلا بدّ أن تنتهي إلى مُحرّك غير مادّي.

لأنّه لو كان المحرك مادّياً، لكان متحركاً، إذ إنّ كلّ موجود مادّي، فهو متحرك بجوهره وأعراضه، إذن لا بدّ أن يكون المُحرّك أمراً مجرداً.

ثمّ نقول: إن كان المجرد مُنحصراً بالواجب تعالى فهو المطلوب، وإن لم يكن مُنحصراً بالواجب، فلا بدّ أن ينتهي إلى الواجب، إذ لو كان مُمكنًا لكان مُحتاجاً، ودفعاً للدور والتسلسل، لا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود بالذات، ومعلوله هنا هو العالم، وهو مُتحرك، اذن يثبت ان المعلول - وهو العالم - مُتحرك دائماً.

وقد تبلورت هذه النظرية عند الفلاسفة، لتصل إلى نضجها عند الفيلسوف محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بـ(صدر المتألهين)، حيث قرّرت بيان اخر، كان لها الأثر البالغ في خدمة الفكر الفلسفي الإسلامي^(١).

البرهان الخامس: هو بعنوان (الترجيح بلا مرجح)، وسنبينه بصورة مفصّلة

(١) الحركة الجوهرية بين ابن سينا وملا صدرا، عمار التميمي، دراسة مقارنة.

عند ابن رشد في رده على الغزالي، ويذكر هذا البرهان الفيلسوف ابن الطفيل (المتوفي ٥٨١هـ) في كتابه (حي ابن يقظان)، فيقول في خلق العالم: (ان كان حادثاً، فلا بدّ له من مُحدث، وهذا المُحدث الذي احده الان، ولم يحدثه من قبل، ذلك الطارئ طراً عليه ولا شيء هناك غيره، ام لتغيّر حدث في ذاته؟ فإن كان، فما الذي احده ذلك التغيّر؟)^(١)، انتهى كلامه.

ويقول ابو البركات البغدادي: (ان خالق العالم لم يزل موجوداً قادراً، لا يعجز، وجواداً لا يبخل، وليس معه ضد يُمانعه، ولا ندد يُشاركه في المبدئية والخلق، أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يساله فيه، وإذا كان الله ﷻ لم يزل قادراً عالمًا جواداً، فهو فيما لم يزل خالقاً مُوجداً، والعالم المخلوق الذي هو مُبديه وموجده، لم يزل معه موجوداً، ولا يتصور ولا يعقل ان يتقدّم وجود العالم، مدة يكون الله ﷻ فيها غير موجد ولا خالق، بل عاطلاً مُعطلاً في الخلق (حاشاه جل شأنه)، وهو القادر الذي لم يعجز، والجواد الذي لم يبخل، فكيف يجوز ان يقال: انه بقي مدة غير متناهية لم يخلق فيها، ثم بدأ الخلق)^(٢)، انتهى كلامه.

ويُسمّى الفلاسفة اصحاب الحدوث بـ(المُعطلّة)، كما يصفهم ابن سينا، ويرد على مبناهم بدليل وبرهان اخر لإثبات القدم، ذكره في كتابه (النجاة) فيقول: (وهؤلاء المُعطلّة الذين عطّلوا الله تعالى عن وجوده، لا يخلو أمرهم إما

(١) فلسفة ابن الطفيل وقصة حي بن يقظان، الدكتور عبد الحلیم محمود، ص ١٤٨.

(٢) المعتر في الحكمة، ابو البركات البغدادي، ج ٣، ص ٢٨.

أن يُسَلِّموا أن الله ﷻ، كان قادراً قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسمًا ذا حركات، تقدر أوقاته وأزمنته، ينتهي إلى وقت وأزمنة محدودة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر، إلا حين ابتداء، وهذا القسم الثاني محال، يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة.

والقسم الأول يقسم عليهم قسمين، فيقال: لا يخلو إما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسمًا غير ذلك الجسم، إنَّما ينتهي إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر أو أقل، أو لا يمكن، ومحال أنه لا يمكن لما بيناه، فإن أمكن، فإما أن يكون خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول، الذي ذكرناه قبل هذا الجسم، أو إنَّما يمكن قبله، فإن فرض إمكانه فهو محال، فإنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة، بحيث ينتهيان إلى خلق العالم ومدة أحدهما أطول، وإن لم يكن معه، بل كان إمكانه مُبَيَّنًا له، مُتَقَدِّمًا عليه، أو متأخرًا عنه، يقدر في حال العدم إمكان خلق شيء بصفته ولا إمكانه، وذلك في حال دون حال، ووقع ذلك مُتَقَدِّمًا أو متأخرًا، ثم ذلك إلى غير نهاية، فقد وضح ما قدَّمناه من وجود حركة لا بدأ لها في الزمان، إنَّما البدأ لها من جهة الخالق، وإنَّما هي السماوية^(١)، انتهى كلامه.

اما ابن رشد الفيلسوف (المتوفى عام ٥٩٥ هـ)، صاحب النزعة العقلية في

(١) كتاب النجاة في المنطق والإلهيات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ١٤٨.

منهجه الفلسفي، فقد اهتم اهتماماً كبيراً بمشكلة قدم العالم وحدوثه، وكان يقول بقدم العالم، كما كان حريصاً على نقد آراء المُتكلِّمين وخاصة الغزالي (كما سيأتي بيانه)، وله نقد على نظرية الفيض وصياغتها، وبهذا يكون ابن رشد صاحب منهجاً خاصاً، وله تصوراً مُختلفاً عما سبقه من الفلاسفة في نظرية خلق العالم، ويقول حول ذلك: (القوم لما اتاهم البرهان، إلى ان هاهنا مبدأ محرّكاً ازلياً، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وان فعله يجب ان يكون غير متراخ عن وجوده، لزم ان يكون بفعله مبدأ، كالحال في وجوده، وإلا كان فعله مُمكنًا لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ اولاً، فيلزم ان يكون افعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال في وجوده)^(١).

ويقول أيضاً: (فكيف يمتنع على القديم، ان يكون قبل الفعل الصادر عنه الان فعل، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك في اذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده اعني الفاعل إلى غير نهاية، فإن من لا يساوق وجوده الزمان، ولا يحيط به من طرفيه، يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان، ولا يساوقه زمان محدود، ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه إلا فعل حادث، وذلك ان كل موجود، فلا يتراخى فعله عن وجوده، إلا ان يكون ينقصه من وجود شيء آخر، اعني لا ان يكون على وجوده الكامل، أو يكون من ذوي الإختيار، فيتراخى فعله عن وجوده وعن اختياره، ومن يضع ان القديم لا يصدر منه إلا فعل

(١) تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٩٦.

حادث، فقد وضع ان فعله بجهة ما مضطر، وانه لا اختيار له من تلك الجهة من فعله^(١).

ونفهم من خلال النصوص السابقة، قول ابن رشد بقدم العالم، وان كان من نوع معين، فا الله ﷻ عند ابن رشد قديم، والقديم لا بد ان يكون فعله مثله قديماً، ويذكر ابن رشد مجموعة أخرى من الأدلة والحجج على القدم، سنذكرها في رده على الغزالي، ولم نبيّن هنا تجنباً للتكرار.

ويذكر لنا الفارابي برهاناً آخر على قدم العالم، اطلق عليه (دليل العلة التامة) لإثبات قدم العالم، فيقول: (الموجود الأول، هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلّها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه، فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، ومتى وجد للأول الوجود، الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه، إنّما هو على جهة فيض وجوده، لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره، فائض عن وجوده هو، فعلى هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه، سبباً له يوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين، من جهة ما هما أبوان.

(١) تهافت التهافت، ابن رشد، ص ١٨١.

يعني أن الوجود الذي يوجد عنه، لا يفيد كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك، عن جل الأشياء التي تكون منا، مثل إنا بإعطائنا المال لغيرنا، نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة، أو غير ذلك من الخيرات، حتى تكون تلك، فاعلة فيه كمالاً ما^(١).

وقال: (فالأوّل ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره، حتى يكون الغرض من وجوده، أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبباً خارج عنه، فلا يكون أولاً، ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً، لم يكن له قبل ذلك، خارجاً عما هو عليه من الكمال، كما ينال من وجود بماله أو شيء آخر، فيستفيد بما يبذل من ذلك، لذة أو كرامة أو رئاسة، أو شيئاً غير ذلك من الخيرات، فهذه الأشياء كلّها محال أن تكون في الأول؛ لأنه يسقط أوليته وتقدّمه، ويجعل غيره أقدم منه، وسبباً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته، ويلحق جوهره ووجوده، ويتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره، هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوّهه في ذاته، هو بعينه وجوده، الذي به يحصل وجوده غيره عنه، وليس ينقسم إلى شيئين، يكون بأحدهما تجوّه ذاته، وبالأخر حصول شيء آخر عنه، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما، وهو النطق، ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد، به يكون تجوّهه، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر.

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده، وجود شيء آخر، إلى شيء غير

(١) إراء اهل المدينة الفاضلة، ابو نصر الفارابي، ص ٢.

ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد حالاً لم يكن له، ولا آلة خارجة عن ذاته، مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن الماء، بخار إلى حرارة يتبخر الماء، وكما تحتاج الشمس في أن تُسخّن ما لدينا، إلى أن تتحرك هي، ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال، فيحصل عنها وبالحال التي استفادها بالحركة حرارة فيما لدينا، أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار، حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق، وليس وجوده، ولا وجوده الذي بجوهره، أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة، ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق، من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً^(١)، انتهى كلامه.

ويذكر لنا تاريخ الفلسفة الإسلامية القديمة، ان هذه المدرسة، قدّمت لنا أروع الصور في مسألة قدم العالم، بأنماط مختلفة من التحرير والتنوير، تمثل في انتخاب نظرية مهمة على الصعيد المعرفي، عُرفت بنظرية (الفيض أو الصدور)، والتي تعتمد بالأساس، على التفرقة الشهيرة بين الواجب والممكن، وعلى فكرة أو صفة الجود الإلهي، كما سنذكره لاحقاً ان شاء الله تعالى، ولكن قبل ذلك، لنعمد إلى إجراء معايرة بسيطة بين ما جادت به المدرستين، اعني الفلاسفة والمُتكلِّمين.

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة، ابو نصر الفارابي، ص ٣.

حوار بين الفلاسفة والمتكلمين

قبل استعراض بقية النظريات، التي ذكرها الفكر الفلسفي القديم في خلق العالم، نود بيان أهم الحجج التي ساقها الفلاسفة والمتكلمون، والنقض ونقض النقض، الذي وقع على تلك الأدلة والحجج، لإثبات الحدوث أو القدم، وذلك لأجل اكتمال الصورة لدى القارئ الكريم.

فقد ذهب المتكلمون إلى طرح أفكار تثبت ادعائهم، غير فكرة تناهي الزمان والأعراض والحركة، وتناهي الأجرام وغيرها، ومنها بيانهم لمعنى المحدث، إذ المحدث هو ما لم يكن ثم كان، فإذا كان الفلاسفة يرون أن المحدث هو الذي لم يزل، فإن هذا يعدّ خلافاً للمعقول، إذ أن الذي لم يزل هو الذي لا فاعل له، ولا مخرج له من العدم إلى الوجود، فلو كان العالم لم يزل، لكان لا مخرج له ولا فاعل.

وهذا الدليل ذكره ابن حزم في كتابه (الملل والنحل)، وأساس فكرته قائمة على تصوّر معنى العلة والمعلول، مع اقتناعه بوجود فارق بين ذات العلة وذات المعلول، ليتصور معنى الإفادة في المقام، فالمستفيد بذاته، ليس واجداً ما يستفيده، إذ لو كان واجداً له، لم تتحقّق الإفادة، (فمعنى الإفادة: هو إخراج الممكن من العدم إلى الوجود، وهذا الإخراج يستدعي سبق العدم)^(١).

(فما من معلول إلا وسبق وجوده عدمه، سبقيّة لا تجتمع مع المسبوقيّة، إذ

(١) حاشية الشيخ محمد عبدة على شرح الدواني على العقائد العضدية، ص ٥٩.

لو اجتمعنا، للزم كونه مُخرجاً من العدم في حال كونه فيه، أي في حال وجوده^(١).

اما الفلاسفة فقالوا في معرض الرد وأثبت المدعى:

إننا إذا فرضنا ان المؤثر التام في العالم، لا يخلو من أمرين، اما ان يكون أزلياً، أو حادثاً، فإن كان ازلياً فقد ثبت القول بقدم العالم؛ لان المعلول لا بد ان يوجد بوجود علته، إذ يجب عند وجود المؤثر التام، وجود الأثر معه، اما في حال تأخره عنه ثم وجوده، لم يخل، وفي المسألة فرضين:

اما لتجدد امر، أو لا، أي عدم تجدّد امر، وفي الأول يلزم منه كون ما افترضناه مؤثراً تاماً، ليس بمؤثر تام وهو خلف، اما على الثاني - أي عدم تجدّد امر - فلازمه ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح، فإذا قلنا بحدوث المؤثر في العالم، ينتقل الكلام لعلّة حدوثه، وينتهي الامر بنا إلى التسلسل، والانتهاء لمؤثر قديم وهو محال؛ لتخلف الأثر، طبعاً وهذا المحال نشأ من فرض حدوث العالم.

فواجب الوجود بذاته، واجب الوجود في جميع احواله وصفاته، ولم يتميز في العدم الصريح حال، وكما قال ابن سينا: (الأولى فيها به، ان لا يوجد شيئاً، أو بالأشياء ان لا توجد عنه اصلاً، وحال بخلافها)^(٢).

(١) حاشية الشيخ محمد عبدة على شرح الدواني على العقائد العنصرية، ص ٦٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ج ٣، ص ٥٣٨.

ومعنى هذا: ان الفلاسفة كانوا يرون، ان كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً، اما ان يكون ازلياً أو لا، فإن كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلًا في الأزلى، فاما ان يؤدي حصول الأثر مع المؤثر أو لا يؤدي، فإن ادّى، لزم في دوامه دوام الأثر، وان لم يؤدي، كان وجوده مع تلك الأثار جائزاً. وبعبارة أخرى: فإن اختصاص وقت ما بالوجود دون الوقت الآخر، فيه امرين: الأول ان يتوقف على اختصاصه بأمر ما، لأجله كان هو الأولى بوجود ذلك الأثر. والثاني عدم اختصاصه. فإن كان الأول، كان لذلك المُخصَّص دخل في المؤثرية، وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك الوقت، فاذن كل ما لا بد منه في المؤثرية، لم يكن حاصلًا في الأزلى، وكنا قد فرضناه حادثًا، وهذا خلف حسب مدعاكم. وان كان الثاني سيكون حينها ترجيحاً بلا مرجح، لاحدى طرفي الممكن المتساوي على الآخر، من غير مرجح اصلاً، وهو محال.

طبعاً ولم يقف المُتكلِّمون في الرد على هذا الدليل، ومحاولة إبطاله، حيث تضافرت جهودهم لاعتراض الفلاسفة، وكانت كالتالي:

١- ما ذكره التفتازاني، حيث قال: (العالم حين وجد، كان أصلح لوجوده، فلا يمكن وجوده، إلا حين وجد، ولا يتعلّق الأمر بحين أو شيء آخر، بل تعلّقه بالفاعل، وهذا الفاعل لا يُسأل عمّا يفعل أو لم يفعل، فلم لا يجوز اذن القول بان العالم قد حدث في الوقت المعين؛ لان إرادة الله ﷻ، تعلّقت بإيجاده في ذلك الوقت دون غيره، وليس لأحد ان يتسأل قائلاً: لِمَ تعلّقت الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت بعينه، دون ان تتعلّق الإرادة بإحداثه، دون غيره من سائر الاوقات؟.

وذلك لان تلك الإرادة بعينها وماهيتها المخصوصة، اقتضت التعلّق بإحداث العالم في ذلك الوقت والماهيات والعلل^(١)، انتهى كلامه.

فالمُتكلِّمين يثبتون ان الله ﷻ، هو المؤثر التام قديم، ولكن الحدوث اختصّ بوقت الإحداث؛ لإنعدام الوقت قبله، فالأوقات والزمان المطلوب فيها الترجيح معدومة، فلا تمايز إلا في الوهم، (فالزمان يبتدئ وجوده، مع اول وجود للعالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات، قبل ابتداء وجود الزمان اصلاً)^(٢).

٢- اما الباقلاني، فكتب في رده على هذا الإشكال قائلاً: (الله سبحانه وتعالى عالم بجميع الجزئيات، وهذا يؤدي إلى القول بان علمه القديم، مُتعلّق بوجود العالم في وقت ما، وعدم وجوده في وقت اخر، والإرادة لا تتعلّق بالشيء، إلا على وقت العلم، ولهذا السبب تعلّقت إرادة الله سبحانه وتعالى، بإحداث العالم، في الوقت الذي علم وقوعه فيه، ولم تتعلّق بإحداثه في سائر الأوقات)^(٣).

٣- اما الفخر الرازي، فقد ذكر بقية الإشكالات على ما ذكره الفلاسفة، في كتابه الاربعين، حيث قال: (ولم لا يجوز القول، بأن ذلك الوقت، اختصّ بحكمة خفية، لأجلها خصّص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت، دون سائر

(١) شرح العقائد النسفية، سعد الدين الفتازاني، ص ٣١٧.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، شرح العلامة الحلي، ص ٩٠.

(٣) التمهيد، ابو بكر الباقلاني، ص ٣١-٣٠.

الأوقات، وإذا كان هذا الإحتمال قائماً، سقطت هذه المطالبة^(١).

٤- وذكره أيضاً الفخر الرازي: (إحداث العالم في الأزل مُحال؛ لأن الإحداث عبارة عن جعله موجوداً، بعد ان كان معدوماً، وذلك يستدعي سبق العدم، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، فيكون الجمع بينهما مُحالاً)^(٢).
٥- وقال في الاربعين أيضاً: (العالم قبل ذلك الوقت، لم يكن مُمكنًا، بل كان مُمتنعًا، ثم انقلب مُمكنًا في ذلك الوقت).

٦- وذكر في المصدر نفسه: (القادر المُختار، يمكنه ترجيح احد المقدورين على الآخر، أي ان المؤثر التام، إنّما يجب وجود اثره معه، لو كان مُوجبًا، اما إذا كان مُختارًا، فسيُرجح احد مقدوريه على الآخر، لا لمرجّح، فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود، وكذا بعد وجوده، لكن المؤثر المختار، أراد إيجاده في وقت وجوده، دون ما قبله وما بعده، لا لأمر)^(٣).

وقد عرفت فيما سبق بيانه من حُجج للمتكلّمين، على الرغم من تعددها، فلم تصمد أزاء انتقادات الفلاسفة المُعمّقة، بعد تسليمهم للجوانب المذكورة في الإحتجاج، التي استمرت تدور في دائرة كل ما لا بدّ منه في الإيجاد، لم يكن حاصلًا في الأزل، ومن أراد الإستزادة، والتعمّق في النقض والإبرام، عليه

(١) الاربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص ٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق.

بمراجعة الكتب التي عُقدت لهذا الشأن^(١).

وقد طرح المُتكلِّمون شبهة أخرى حاصلها: ان قولهم بالوجود الأزلي، يؤدي إلى عدم حصول شيء من التغيرات في الكون، فلا يمكنهم تفسير الكثرة في هذا الكون، وهو خلاف الحس.

ويقول الرازي: (انه يلزم عن قول الفلاسفة، عدم حصول شيء من التغيرات؛ لانه يلزم من دوام واجب الوجود ازلاً وابدأً، دوام المعلول الأول، ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني، وهلم جرا إلى اخر المراتب، فيلزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات، وهو خلاف الحس)^(٢).

بتعبير اخر: ان كان الله ﷻ لم يزل جواداً خالقاً قديماً في الأزل، فالحوادث في العالم كيف وجدت؟ أعن القديم ام غيره؟.

فإن قلت: هو خالقها، وعنه صدر وجودها، فقد قلت ان القديم خلق المُحدث، وهو المطلوب.

وان قلت: لا، فقد اشركتم.

ويشرع ابو البركات البغدادي في كتابه (المعتبر)، ببيان حجة الفلاسفة، فقال لهم: (خالق العالم لم يزل موجوداً قادراً، لا يعجز، وجواداً لا يبخل، وليس معه ضد يمانعه، ولا ند يشاركه في المبدئية والخلق، أو يعينه عليه، أو يتقتضيه به، أو

(١) انظر لذلك: حوار بين الفلاسفة والمُتكلِّمين، الدكتور حسام محي الدين الالوسي.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١.

يسأله فيه، وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادراً عالمًا جواداً، فهو عالم لم يزل خالقاً موجوداً، والعالم المخلوق الذي هو مبدؤه وموجده، لم يزل معه موجوداً، ولا يتصور أو لا يعقل ان يتقدم وجود العالم مدة، يكون الله سبحانه وتعالى فيها غير موجود ولا خالق، بل عاطلاً مُعطلاً من الخلق (جل شأنه)، وهو القادر الذي لم يعجز، والجواد الذي لم يبخل، فكيف يجوز ان يقال: بقي مدة غير متناهية لم يخلق فيها، ثم بدأ الخلق^(١).

معنى ذلك: ان الفلاسفة يرون، ان المُتكلِّمين مُعطلَّة، فقد عطلوا الله سبحانه وتعالى عن جوده وفعله، وكما وصفهم الشيخ الرئيس ابن سينا في (النجاة): (وهؤلاء المُعطلَّة الذين عطلوا الله تعالى عن وجوده)^(٢).

ولازم هذا القول - الذي ادعاه المُتكلِّمون - بانتقال الخالق من العجز إلى القدرة، وانتقال المخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علة، وقد استطاع ابن سينا ان يرد على هذا الإدعاء، بعد بيان ان العالم إذا كان يُمثَّل العلة القابلة، والله سبحانه وتعالى يمثل العلة الفاعلة، فيقول: (إن كانت العلة القابلة والفاعلة موجودتي الذات، ولا فعل ولا إنفعال بينهما، فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما، توجب الفعل والإنفعال، أما من جهة الفاعل، فمثل إرادة مُوجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة أو زمان، وأما من جهة القابل، فمثل استعداد لم

(١) المعتبر في الحكمة، ابو البركات البغدادي، ج ١، ص ٢٨.

(٢) كتاب النجاة، الشيخ ابن سينا، ص ١٤٨.

يكن، أو من جهتيهما جميعاً، مثل وصول أحدهما إلى الآخر، وقد صحَّ أن جميع هذا بحركة ما، وأما إن كان الفاعل موجوداً، ولم يكن قابل البتة، فهذا محال. أما أولاً: فلأن القابل - كما بيّنا - لا يحدث إلا بحركة أو اتصال، فيكون قبل الحركة حركة. وأما ثانياً: فإنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدّمه وجود القابل، وهو المادة، فيكون قد كان القابل، وإما أن وضع القابل موجود والفاعل ليس بموجود، فالفاعل مَّحدث، ويلزم أن يكون حدوثه بعلّة ذات حركة، على وصفنا^(١).

وبهذا التقرير، ينقل الشيخ الرئيس الكلام في مبدأ الحركة والزمان، فيقول: (لا بدّ من القول بوجود حركة لا بدء لها في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق)^(٢).

أي ان الزمان مُحدث حدوثاً زمانياً، كذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع، لا يتقدّمه مُحدثه بالزمان والمدة، بل بالذات، غير ان المُتكلِّمين كانت لهم محاولات لحل هذه الشبهة، فقاموا بإعادة ترجمتها بصياغتين، ذكرها الشهرستاني حيث قال:

(الأولى: الفعل إنّما امتنع في الاول، لا لمعنى يرجع إلى الفاعل، بل راجع إلى نفس الفعل، وحيث لم يتصور وجوده، فإن نفس الفعل ماله اول، والأوّل

(١) كتاب النجاة، الشيخ ابن سينا، ص ٢٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

مالا اول له، واجتماع مالا اول له مع ماله اول محال، فهو تعالى جواد حيث يتصور الجود، ولا يستحيل الموجود.

الثانية: إذا سالنا اهل القدم، عن سبب قولهم ان الله تعالى، يجب ان يكون جواداً بذاته، فإنهم يقولون: ان موجوداً ما يفعل، هو أكمل من موجود لا يفعل، وصدور الموجودات عنه اشرف من عدم صدورها، فلو قيل لهم إننا إذا عكسنا الأمر عليكم، وقلنا ان الموجود الذي لا يفعل أكمل، فما هو الجواب؟. ان هذا ليس من القضايا الضرورية، خصوصاً في موجود يكون كماله بذاته لا بغيره، وإنما يصدر عنه الفعل، لا لغرض يكتسب به أي شيء^(١)، انتهى كلامه.

وسرعان ما انبرى الفلاسفة، لكشف الخطأ في تفكير اهل الحدوث،
فيسألونهم:

هل الخالق الجواد، الذي ابتداء خلقه في هذا اليوم والوقت المعين، يمكن ان يُخلق قبل ان خلق في هذا الوقت، أو لا؟.

ان قلت: لا يمكن ولا يقدر، فقد عجزتم القدرة، وكابرتم في كفركم.

وان قلت: نعم يمكن ويقدر.

قلنا: هل يمكنه ان يخلق قبل ان خلق خلقاً، فيه اجسام متحركة، التي تنتهي

أو اخر حركاتها إلى هذا اليوم، الذي تقولون فيه بداية العالم؟.

فان قلت: لا، فقد ثبت المطلوب.

(١) نهاية الاقدام في علم الكلام، ابو الفتح الشهرستاني، ص ٤٧.

وان قلتُم: نعم.

قلنا: فهذا هو الزمان، الذي فيه إمكان الحركات والسكنات، قبل العالم الذي افترضتموه قد امكن فيه الحركات، فإن الزمان هو المدة التي يمكن فيها الحركة والسكون، حيث يمكن فيها الخلق، ولكنكم رفعتموها ومنعتموها، ولا يرتفعان إلا لشيء مما قيل، عدم قدرة أو عدم جود أو غير ذلك، فكيف تقولون ان الزمان مخلوق مع العالم، من بداية محدودة لا يمكن تطويلها^(١).

ونستطيع القول: ان أساس المشكلة بين الفريقين، هي التسليم بمدة قبل وجود العالم، لم يكن فيها خلق، أو عدم التسليم بها.

وفكرة الزمان عند الفلاسفة والمُتكلِّمين، لها تاريخ حافل بالمناظرات والمناقشات، نبتت من أصل الخلاف في مسألة القدم والحدوث.

فالمتكلمون يرون: ان المدة المقدرة للعدم السابق للوجود، لا بداية لها، ونهايتها وقت بداية العالم، وبداية العالم هي نهاية العدم السابق، فيكون العدم السابق، مُتقدِّماً على الخلق مع الخالق مدة لانهاية لها، فالخالق قبل خلقه العالم، كان موجوداً بغير خلق، مدة لا بداية لها، ونهايتها بداية إيجاد العالم، ومن هنا يكون الزمان عندهم مخلوقاً بخلق العالم، وعليهم ما عليهم من الإشكالات والمغالطات التي تورطوا فيها.

اما الفلاسفة: فلا يتصورون العلة بلا معلولها، إذ كيف نتصور وجود العلة،

(١) المعتبر في الحكمة، ابو البركات البغدادي، ج ٣، ص ٣٣.

وبعدها بمدة نتصور وجود المعلول؟ ان ذلك مثل شعاع الشمس، ونورها التابع لها، فإن معلولها تابع في وجوده لوجود الشمس، من غير ان يتقدم عليه وجود الشمس تقدماً زمانياً، وبحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها، ثم يتبع ذلك وجود الضوء.

ومن القضايا الأخرى التي دارت بينهم، قضية الإرادة وحدوثها، وقضية الفاعل المختار والفاعل بالطبع، والفلاسفة يذهبون إلى ان المتكلمين يرون: ان الله سبحانه وتعالى خلق العالم بعد مدة، فيسألونهم: هل تجددت له الإرادة بعد ما لم تكن، في تلك المدة التي لم يخلق فيها؟ فإن قيل: نعم، وقع السؤال عليهم، هل كان تجدده منه أو من غيره؟ فإن قالوا: منه.

قلنا: ولم تجددت الإرادة له منه، وهو قبل ان تتجدد كما هو هو، حين تجددت الإرادة، وما اقتضاه مقتضى، ولا بعثه باعث ولا سائله سائل، فكيف حدثت له الإرادة بعدما لم تكن.

فلم يعدموا الجواب، ويحكي عنهم ابو البركات البغدادي:

(ان الإرادة صورة عقلية، من شأنها تميز الشيء مثله ونظيره، وإرادة الله سبحانه وتعالى عيّنت هذا الوقت دون غيره، ممّا لا يميز عنه بحال، وهذه الإرادة الإلهية، اسم لصفة من الصفات الإلهية، تميّز الشيء عن مثله، ولا يعترض بلّم، إذ لا لِمَ لذلك)^(١).

(١) المُعتبر في الحكمة، ابو البركات البغدادي، ج ٣، ص ٤٨.

ويرد عليه الفلاسفة بقولهم: ان (حدوث ما يحدث عنه، إذا كان بالطبع، فقد تغير الطبع، وان كان بالعرض فقد تغير العرض، وان كان بالإرادة فلا بدّ من القول بانها حدثت فيه، أو مباينة له، وإذا كان المراد نفس الإيجاد لذاته، فَلِمَ لَمْ يوجد قبل؟ أترأه استصلحه الان، او حدث وقته، أو قدر عليه الآن)^(١).

بين الغزالي وابن رشد

واستمر الحوار بين اصحاب القدم والحدوث، حول مشكلة خلق العالم، وكان أعمقها أثراً، واثرها وقعاً في تاريخ الفرقتين، ما دار بين الغزالي وابن رشد الفيلسوف، حيث عقد الغزالي (المتوفي عام ٥٠٥هـ)، المُتَمَمي لمدرسة المُتَكَلِّمين، كتاباً بعنوان (تهافت الفلاسفة)، لهدم مباني الفلاسفة، بل وحتى تكفيرهم، وجاد يراع ابن رشد الفيلسوف (المتوفي عام ٥٩٥هـ) بكتاب (تهافت التهافت)، بإظهار تهافت الحُجَجِّ والبراهين التي استند إليها الغزالي في مهاجمة الفلاسفة، مُبَيِّنًا مواضع الشبهة والمغالطة التي وقع بها الغزالي، وسنعرض بنحو من الإجمال - ما يخصّ بحثنا - أهم تلك الاعتراضات، التي اوردها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة)، وردّها وبيانها من قبل ابن رشد الفيلسوف، كما جاء في كتابه (تهافت التهافت).

فيبدأ الغزالي باستعراض أدلة الفلاسفة على قدم العالم، قائلاً:

(١) النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٥٥-٢٥٤.

فدليلهم الأول: يستحيل صدور حادث من قديم، وذلك لان صدوره معناه، تجدد مُرَجَّح، اخرجه من حالة الإمكان الصرف إلى الوجود، والقول بتجدد مُرَجَّح، يقتضي السؤال عن لم وجد؟ ومن اوجد.

ويرد الغزالي عليهم، بان وجود مرَجَّح، ليس معناه ان الله سبحانه وتعالى كان عاجزاً ثم أصبح قادراً، بل معناه ان العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وان يستمر العدم إلى الغاية التي استمر عليها، وان يبتدئ الوجود من حيث ابتداء، وان الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث ذلك، وانه من وقته الذي حدث فيه، مراد بالإرادة القديمة، فحدث ذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد، وما المحيل عنه؟.

ويرد عليه ابن رشد قائلاً:

انه لما يمكنه ان يقول: بجواز تراخي فعل المفعول عن فعله الفاعل له، وعزمه على الفعل، إذا كان فاعلاً مُختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل، وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، واما تراخيه عن فعل الفاعل له، فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل، عن العزم على الفعل في الفاعل المرید، فالشك باقي بعينه، ولما كان خلق العالم فعلاً، وثبت ان تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له محالاً، فمعنى ذلك: ان العالم لا يتأخر عن الله سبحانه وتعالى.

وقال الغزالي مُتسائلاً: ان الفلاسفة يتسألون، لماذا اختارت الإرادة وقتاً

دون وقت؟.

اقول لهم: بان هذا من شأن الإرادة دائماً، وان التخصيص من شأن الإرادة، فانا نفرض ان تمرتين متساويتين بين يدي المُتَشَوِّق اليهما، العاجز عن تناولهما جميعاً، فانه ياخذ احدهما لا محالة بصفة شأنها، أي تخصيص الشيء عن مثله.

إجابه ابن رشد: ان العالم إنما امكن ان يكون بشكله المخصوص، وكمية اجسامه المخصوصة، وعدده المخصوص، وان هذا التماثل إنما يتصور في اوقات الحدوث، فانه ليس هناك وقت حدوث، يكون العالم فيه اولى من غيره، فالتخصيص اذن: ان كان جائزاً في الإرادة الإنسانية، فهو غير جائز في الإرادة الإلهية.

ويحاول الغزالي ان يدعم مبناه، في تخصيص الشيء عن مثله، بإدعاء ان الفلاسفة انفسهم، قالوا بتخصيص الشيء عن مثله؛ لانهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب، وبعضها الآخر بالعكس، مع تساوي الجهات.

أجابه ابن رشد: بان ما زعمت من قول الفلاسفة بتخصيص الحركات، فإن اختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركة، يكون لاختلافها في النوع، وهو شيء يخصها، اعني ان انواعها تختلف باختلاف جهات حركاتها، وكون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه، اقتضى له طبعه، اما من جهة الضرورة، أو جهة الأفضل، ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من الشرق إلى الغرب، وسائر الأفلاك، اقتضت لها طبيعتها ان تتحرك بخلاف هذه الحركة، وهو ظاهر

في قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾^(١)، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(٢)، فالاختلاف في النوع، يقتضي المغايرة في الحركة.

ويعود الغزالي مُستدلاً على صدور الحادث عن القديم، بقوله: (ان في العالم حوادث، ولها اسباب، فإن استندت الحوادث إلى حوادث والحوادث إلى حوادث... إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك مُمكنًا، لاستغنيتم عن الإعراف بالصانع، واثبات واجب الوجود هو مستند الكائنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي سلسلتها إليه، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بدّ اذن على اصلكم، من تجويز صدور حادث من قديم.

ويرد عليه ابن رشد قائلاً: ينبغي ان تعلم، ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك مُتكرراً في مادة مُنحصرة متناهية، مثل ان يكون فاسد الفاسد منهما، شرطاً في وجود الثاني فقط، اقول: أنه واجب ان يكون إنسان عن إنسان، بشرط ان يفسد الإنسان المُتقدّم، حتى يكون المادة التي تكوّن منها الثالث.

اما دليلهم الثاني: حيث يقول الفلاسفة، ان تأخر العالم عن الله سبحانه وتعالى، أو تقدّم الله سبحانه وتعالى عليه، اما ان يقصد به تقدّم بالذات، أو تقدّم

(١) (سورة يونس ٦٤).

(٢) (سورة الروم ٣٠).

بالزمان، والتقدّم بالذات كتقدّم الواحد على الإثنين، فانه بالطبع، مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدّم العلة على المعلول مثل تقدّم حركة الشمس على حركة الظل التابع له، وكمحركة اليد مع الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علّة، وبعضها معلول، وهذا النوع من التقدّم، أي تقدّم الله سبحانه وتعالى بالذات على العالم، يؤدي اما ان يكونا معاً، ومعنى ذلك ان يكون الله سبحانه وتعالى والعالم، اما حديثين، أو قديمين، ولا يكون احدهما قديماً والأخر حادثاً، اما التقدّم بالزمان، فمعناه انه قبل العالم والزمان، زمان كان العالم معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وقبل الزمان زمان لانهاية له، وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان - وهو عبارة عن قدم الحركة - وجب قدم الحركة، ووجب قدم المحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته.

ويعلّق الغزالي على هذا الدليل قائلاً:

ان الزمان حادث مخلوق، وليس قبله زمان اصلاً، ومعنى قولنا: ان الله سبحانه وتعالى مُتقدّم على العالم والزمان، انه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم.

فيرد عليه ابن رشد الفيلسوف قائلاً: ان تقدّم الله سبحانه وتعالى على العالم، اما ان يكون بالسببية أو بالزمان، مثل تقدّم الشخص على ظله، والتقدّم بالزمان قبل تقدّم البناء على الحائط، فإن كان متقدّماً كتقدّم الشخص على ظله، والباري قديم فالعالم قديم، وان كان مُتقدّماً بالزمان، وجب ان يكون متقدّماً على العالم بزمان لا اول له، فيكون الزمان قديماً؛ لان الباري سبحانه وتعالى ليس من شأنه ان يكون في زمان، والعالم شأنه ان يكون في زمان.

ويعود الغزالي مُشكّكاً لاقوال الفلاسفة في الزمان، فيرد عليهم: ان قولكم في الزمان غلط الوهم؛ لان العالم يعجز عن تصور وجود مبتدأ، إلا مع تقدير قبل له، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم، فيتوهم ان وراء العالم شيئاً، اما خلاء واما ملاء.

ويرد عليه ابن رشد قائلاً: عليك ان تُفرّق بين نوعين من الوجود، احدهما من طبيعة الحركة، وهذا لا ينفك عن الزمان، والآخر ليس في طبيعة الحركة، وهذا ازلي وليس يتّصف بالزمان، اما الذي في طبيعة الحركة، فموجود أو معدوم بالحس والعقل، واما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التغير، فقد قام البرهان على وجوده، عند كل من يعترف بان كل مُتحرّك له مُحرّك، وكل معقول له فاعل، وان الأسباب المُحرّكة بعضها بعضاً، لا تمر إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب، أو غير مُتحرّك أصلاً.

اما دليلهم الثالث: الذي تقدّم به الفلاسفة، لإثبات قدم العالم، يعتمد على

ان الحادث قبل حدوثه، لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود، أو واجب الوجود، ومحال ان يكون مُمتنعاً؛ لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط، ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته، فاذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه، فلا بدّ له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فيضاف إليها، وهذه المادة قابلة للحرارة والبرودة والسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات، وطريان هذه التغيرات.

ويردّ الغزالي على هذا الدليل قائلاً: ان الإمكان والإمتناع والوجوب، امور عقلية، لا تحتاج إلى موجود يوصف بها، ولا يطعن في كون الإمكان امراً عقلياً انه علم، وان العلم يستدعي معلوماً؛ لان الفلاسفة يقولون ان القضايا الكلية ثابتة في العقل، وهي علوم، ولا يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرّح الفلاسفة: بان الكليات موجودة في الأذهان لا في الاعيان، وانما الموجود في الأعيان جزئيات شخصيّة، وهي محسوسة.

ويرد ابن رشد قائلاً: بان هذه مغالطة، فإن الممكن يقال على القابل والمقبول، والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع، والذي يقال على المقبول يقابله بالضرورة، والذي يتّصف بالإمكان، الذي يقابله الممتنع، ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل؛ لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان، وإنما يتّصف بالإمكان من جهة مبالغة القوة.

والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع، الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بين من حدّ الممكن، فإن الممكن هو المعدوم الذي تهباً ان يوجد، وان لا يوجد، وهذا المعدوم الممكن، ليس ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة، ولهذا قالت المعتزلة: ان المعدوم ذات ما، فإن هاهنا موضوع ضرورة، وهو القابل للإمكان، وهو الحامل للتكوّن والتغيّر، والذي يقال فيه، انه تكوّن وتغيّر، وانتقل العدم إلى الوجود.

هذه بعض مقتطفات الحوار الذي دار بين الفلاسفة والمُتكلّمين، حول مشكلة قدم العالم وحدوثه، ونُكمل الآن بقية النظريات، حول أصل العالم في الفلسفة الإسلاميّة.

نظرية الصدور أو الفيض عند الفارابي وابن سينا

عند مراجعة الكتب الفلسفية القديمة، بحثاً عن تاريخ هذه النظرية، وجدت الشراح والمُحقّقين، يعتقدون بان القول بقدم العالم، قد ظهر في الفلسفة الإسلاميّة على صورتين:

الأولى: الصورة التي قدّمها المعتزلة، من خلال نظريتهم في المعدوم، والتي تعتمد على صفتي العلم والقدرة، متأثرين - كما قيل - بافلاطون وارسطو.

الثانية: الصورة التي نحن بصددّها، والتي قدّمها لنا الفارابي وابن سينا، عند عرضهم لنظرية الفيض أو الصدور، والتي تعتمد على التفرقة بين الواجب

والممكن. ولأجل الإحاطة بهذه النظرية، التي اخذت حيزاً مهماً في الفكر الفلسفي الإسلامي، نبين بنحو من الإجمال، ماجاء به المعلم الثاني، ومن بعده الشيخ الرئيس.

المعلم الثاني الفارابي

أما الفارابي: فيعتبر المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية، من حيث التنظيم والترتيب، فقد لُقّب بـ(المعلم الثاني) بعد ارسطو، فعاش معها، وتفاعل بها، وبذل طاقته في سبيلها، وهُجّر من اجل اشباع نهمه الفلسفي، وقد مهدت فلسفته لظهور أفكار ابن سينا وابن رشد وغيرهم، ونرى بصماته واضحة المعالم على الأفكار الفلسفية، حيث حاول التوفيق ومحو التعارض بين الفلاسفة والدين كما قالوا^(١)، وترك لنا إرثاً فلسفياً ثراً، سواءً على صعيد الطبيعيات أو الإلهيات، والمنطق والأخلاق والسياسة والإجتماع وغير ذلك، بغض النظر عن التعارض في بعض افكاره^(٢)، ويذكر لنا في كتاب (عيون المسائل)، مبناه في الحادث والقديم، فيقول:

(إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته، لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته، وجب وجوده، وإذا كان ممكن الوجود، إذا فرضناه غير موجود، لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علّة،

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام، محمد هادي ابو ريده، ص ١٢.

(٢) ثورة العقل، محمد عاطف العراقي، ص ٨٧.

وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا، أنه كان ممّا لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره.

وهذا الإمكان، إما أن يكون شيئاً فما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية، في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بدّ من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأول^(١)، انتهى كلامه.

ونرى الفارابي يفرّق بين الخالق سبحانه وتعالى، الذي لا بدّ من وجوده، وبين العالم الواجب، حيث ميّز هنا بين الواجب بذاته، والواجب بغيره، فالله سبحانه وتعالى واجب بذاته، تنتهي إليه سلسلة المعلولات، وهو العلة التامة للوجود، أما العالم فهو واجب بغيره، لا يمكنه ان يوجد نفسه بنفسه، ولم يوجد مصادفة وعرضاً، بل وجوده من واجب الوجود بذاته.

ويقول في رسالة (زينون الكبرى): (ان كل شيء في عالم الكون والفساد، ممّا لم يكن فكان قبل الكون، ممكن الوجود، إذ لو كان ممتنع الوجود، لما وجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل موجوداً، وممكن الوجود يحتاج إلى علة، تخرجه من العدم إلى الوجود، فوجوده من غيره، وكذا الكلام في هذا الغير ممكن، فلا بد من الإستناد إلى واجب الوجود بذاته)^(٢)، انتهى كلامه.

(١) عيون المسائل، ابو نصر الفارابي، ص ٤.

(٢) رسالة زينون الكبرى، ابو نصر الفارابي، ص ٣.

ويعود مرة أخرى، ليفرق بين واجب الوجود، الذي يكون وجوده بذاته ولا علة له، بل هو العلة التامة وهو الله سبحانه وتعالى، وبين الممكن بذاته، الذي بالإمكان وجوده وعدمه، وهو العالم الصادر منه، ولا بدّ لوجوده من علة، ويطلق عليه أيضاً بواجب الوجود بغيره (الممكن بذاته)، لكن لتعلّقه بعلة واجبة، أصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه حكم واجب الوجود، ولكن ليس بذاته، بل لتعلّقه بعلة التامة، كالعالم الفاضل عن الله ﷻ منذ الأزل، وكما تعتقد مدرسة الفيضيين، انه لا يمكن تصور الله ﷻ، إلا ويتصوّر معه وجود العالم، أي لا يمكن تصوّر العلة بدون معلولها.

ويعتبر الفارابي - كما ينقل المؤرخون - اول من رسم لنا مباني المدرسة الفيضية، والتي تلقفها من بعده ابن سينا، ليقدّمها كنظرية للفكر الفلسفي الإسلامي، وبغض النظر عما تناقل عن بدورها، سواء أكانت افلاطونية ام محدثة ام هي مزيج من ذلك، فإن ما جاء به الفارابي هو شيء جديد، لم نلمس له أثراً في حدود افكار الفلاسفة السابقين عليه.

وبعد هذه المقدمة للتفريق بين الممكن والواجب، يأتي الفارابي كتابه (عيون المسائل) ليبيّن لنا أسس نظريته، في كيفية خلق الأشياء ووجودها، وصدورها عن واجب الوجود قائلاً: (ان وجود الأشياء عنه، لا من جهة قصد منه يشبه قصدنا، ولا يكون له قصد الأشياء عنه على سبيل الطبع، من دون ان يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهر الاشياء عنه، لكونه

عالمًا بذاته، وبانه مبدأ النظام الخير في الوجود، على ما يجب ان يكون عليه، فاذن علمه علة لوجود جميع الأشياء، بمعنى انه يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مُطلقًا، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً، بعد كونها معدومة^(١)، انتهى كلامه.

فيرسم لنا منهجاً عقلياً لنظرية الفيض، لذلك بين ان الله ﷻ عالم بذاته حين تصدر عنه الأشياء، حيث يكفي ان يعلم الله ﷻ شيئاً، حتى يوجد هذا الشيء، فصدور الموجودات عنه ليس بحركة؛ لان الفيض عملية عقلية، وهذا الوجود لا يفيد كمالاً؛ لان الله ﷻ ليس بحاجة اليه، فصدور جميع الموجودات عنه هو بالإرادة القديمة، ويبين لنا كيفية صدور الموجودات عنه، فيقول:

(ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده، لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره، فائض عن وجوده هو، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه، سبباً له يوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الأب - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين، من جهة ما هما أبوان، يعني أن الوجود

(١) عيون المسائل، ابو نصر الفارابي، ص ٥٨.

الذي يوجد عنه، لا يفيد كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك، عن جُلّ الأشياء التي تكون منا، مثل انا بإعطائنا المال لغيرنا، نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما، فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولاً، ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود، ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك، خارجاً عما هو عليه من الكمال، كما ينال من وجوده بماله أو شيء آخر، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة، أو شيئاً غير ذلك من الخيرات، فهذه الأشياء كلها مُحال أن تكون في الأول؛ لأنه يسقط أوليته وتقدمه، ويجعل غيره أقدم منه، وسبباً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته، ويلحق جوهره ووجوده، ويتبعه أن يوجد عنه غيره.

فلذلك وجوده الذي به، فاض الوجود إلى غيره، هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجوده غيره عنه، وليس ينقسم إلى شيئين، يكون بأحدهما تجوهر ذاته، وبالأخر حصول شيء آخر عنه، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق، ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد، به يكون تجوهره، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر، ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر، إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد حالاً لم يكن له، ولا آلة خارجة عن ذاته، مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن

الماء بخار، إلى حرارة يتبخّر الماء، وكما تحتاج الشمس في أن تسخن ما لدينا، إلى أن تتحرّك هي، ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال، فيحصل عنها وبالحال التي استفادها بالحركة، حرارة فيما لدينا، أو كما يحتاج النجّار إلى الفأس وإلى المنشار، حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق. وليس وجوده، ولا وجوده الذي بجوهره، أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة، ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق، من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً^(١)، انتهى كلامه.

وبعد ان عرض لنا الصور الكاملة لنظرية الفيض، ينتقل الفارابي إلى محور آخر، ليبيّن لنا نظريته في ترتيب الموجودات الثواني، وكيفية صدور الكثير عن الواحد، ليصوغها في قالب، اسماه بنظرية (العقول العشرة)، فيقول:

(اول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد، وهو العقل الأول، ويحصل في المبدع الأول والكثرة بالعرض؛ لأنه ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالاول، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التي فيه من الأول؛ لان إمكان الوجود هو لذاته، وله من الأول وجه من وجوه، ويحصل من العقل الأول العقل الثاني، بانه واجب الوجود، وعالم بالأوّل عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه، ويحصل ذلك من العقل الأول، العقل الثاني بانه ممكن الوجود، وبانه يعلم ذاته الفلك الأعلى وصورته التي هي النفس، والمراد

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة، ابو نصر الفارابي، ص ٧-٨.

من هذين الشئيين، إنّما يصيران سبباً لشيئين، اعني الفلك والنفس، ويحصل من العقل الثاني عقل اخر وفلك اخر، تحت الفلك الاعلى، وإنّما يحصل منه ذلك؛ لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض، كما ذكرنا في العقل الاول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لانعلم كمية هذه العقول والأفلاك، إلا عن طريق الحملة، إلى ان تنتهي العقول الفعّالة إلى عقل فعّال مجرد من المادة، وهناك يتم عدد الأفلاك، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض مُتسلسلاً بلا نهاية، وهذه العقول مُختلفة الأنواع، وكل واحد منها نوع على حدة، والعقل الأخير منها، هو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه اخر، ويجب ان يحصل من الأركان الأمزجة المُختلفة، على النسب التي بينها، المُستعدّة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة^(١)، انتهى كلامه.

فالموجودات الفائضة عند الفارابي، تتباين من حيث الكمال والنقص، طبقاً لقربها من الله ﷻ أو بعدها عنه، في هذا التسلسل الطولي، فالموجودات القريبة من الله ﷻ تكثر فيها الجنبه الروحية، وتكون اقل تعلقاً بالمادة، فهي أكمل من الموجودات البعيدة عن الله ﷻ، التي هي آخر سلسلة من سلاسل الفيض، وهي لهذا أكثر تعلقاً بالمادة.

(١) عيون المسائل، ابو نصر الفارابي، ص ٢٩. ويمكن مراجعة كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي،

ويقول الفارابي حول هذا المعنى:

(وترتيب الموجودات هو ان تقدم اخسها ثم الأفضل فالأفضل إلى ان تنتهي إلى افضلها الذي لا افضل منه، فاحسها المادة الاولى المشتركة والأفضل منها الأسطقسات، ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان - غير الحيوان الناطق - ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق افضل منه، واما الموجودات العلوية، فانها تترتب اولاً افضلها، ثم الأنقص فالأنقص، فاما الأشياء الكائنة عن الأول، فافضلها بالجملة هي التي ليست باجسام، ولاهي من اجسام)^(١).

فالعالم عند الفارابي قديم بالزمان حادث بالذات، على ضوء نظرية الفيض أو الصدور، وهو ملازم لله ﷻ، ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، ونجد ان الفارابي يشير إلى هذا المعنى، في أكثر من موضع في مؤلفاته وتركته العلمية، فالله سبحانه وتعالى هو مُفيض الموجودات كلّها، وان ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة، وهو بذلك يرى ان الحاجة إلى الله ﷻ هي الإمكان لا الحدوث.

الشيخ الرئيس ابن سينا

اما الشيخ الرئيس ابن سينا، فيمكن القول انه ليس ثمّة مُفكر في نطاق الحضارة الإسلاميّة، اجدر بان يقابل ارسطو من ابن سينا، ويكفيه ان اسمه اقترن بعلم الفلسفة، حيث كان أكثر تنظيمًا واوضح تعبيراً، في بيان آرائه من اسلافه

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ٢٩-٢٨. الدعوي القلبية، ابو نصر الفارابي، ص ٤-٣.

وخاصة الفارابي، وكان لهذا الاسلوب الرائع، الأثر في انتشار مؤلفاته بين دارسي علم الفلسفة والمُفكرين والمؤرخين والباحثين، وخاصة الشُّراح الذين انكبوا على كتبه شرحاً وتعليقاً، حتى خارج نطاق الحضارة الإسلامية، وخاصة عندما اتجه الفلاسفة الأوربيون، لدراسة مذاهب ارسطو وافلاطون، فلم يحدوا مقارنتها براء ابن سينا، وقد كانت مؤلفاته قد تُرجمت إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر والثالث عشر.

ونظراً لأهمية مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلاميّة، فقد انصرف ابن سينا لدراسة وتحقيق نظرية الفيض، وأولاهها اهتماماً بالغ الأثر في العديد كتبه ومصنّفاته، فاخرجها باروع صورة للفكر الفلسفي الإسلامي، وسنذكر بعضاً من اقواله حول هذه النظرية.

ففي المقالة التاسعة من (الهيأت الشفاء)، نجد وقفة رائعة، ومناقشة مُعمّقة لنظرية الصدور، في معالجة الصلة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، كذلك في الفصل الأول من المقالة العاشرة، بعد بيان ترتيب الموجودات، اما في (الإشارات والتنبيهات)، فقد عرض ابن سينا مُشكلة الفيض، ببيان واسع في انماطه، حيث نراه في نمطه السادس، فصّل البحث هناك بعنوان (الغايات ومباديهها في الترتيب)، وخاصة في المقصد الثالث من مقاصد هذا النمط، هو بيان ترتيب الوجود، بإشارات مُختصرة^(١). وقد عاود الحديث عن مشكلة

(١) الاشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٦٧٠-٦٤٢.

الفيض، في النط الثامن من حديثه عن كمال الجوهر العاقل^(١).
 اما في كتاب (النجاة)^(٢)، فقد بدأ ابن سينا الكلام في الصفات، وكيفية
 صدور افعاله عنه، وتحدّث أيضاً عن نظرية الفيض في العديد من رسائله،
 (كالرسالة النيروزية)^(٣) ورسالته (معرفة النفس الناطقة واحوالها)^(٤) (ورسالة
 العشق)^(٥) (والرسالة العرشية)^(٦)، وغير ذلك من كتبه ورسائله الأخرى.
 ويعتقد الباحثين، ان ابن سينا استسقى هذه النظرية من مصدرين، يوناني
 وإسلامي.

فاما اليوناني: كان من خلال قراءته لأفكار ارسطو وافلاطون وافلوطين، في
 اقوالهم حول العالم، كما نقل عنهم: (ان فوق العالم الهاً، وان هناك افلاكاً
 ذات حركة مُستديرة، وانها تتحرّك تحت تأثير العقول)، وايضاً (الواحد لا يصدر
 عنه إلا واحد، وان الأول يعقل ذاته، ويعقل الأشياء على الوجه الكلّي، وان
 عقله لذاته، يولّد العقل الأول، وان العقل يتأمل الأول ويعود إليه)^(٧)، وغير
 ذلك من المقولات.

(١) الاشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٦٧٣-٦٧١.

(٢) كتاب النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، المقالة الثانية من الإلهيات، ص ٣١٠-٢٨٨.

(٣) الرسالة النيروزية، الشيخ الرئيس ابن سينا، تعليق د. محمد ثابت، ص ١٦-١٢.

(٤) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ١٣٧-١٣٥.

(٥) رسالة العشق، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٧-٢٢.

(٦) العرشية، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٣٧-٣٦.

(٧) شخصيات ومذاهب، د. عثمان امين، ص ٦٨.

اما المصدر الثاني فهو إسلامي: وبالخصوص ما استفاده من الفارابي في رسائله وبحوثه، وبالأخص رسالته في (الفاعل الحق الأول)، ورسالته (الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد).

ويبدأ ابن سينا بعرض نظريته، التي تتوقف على ثلاث مُقدمات:

الاولى: من خلال قوله بانقسام الوجود إلى واجب وممكن، فالله هو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بغيره.

الثانية: وهذه المُقدمة ناشئة من صفاته، فواجب الوجود بذاته، غير داخل في جنس، أو واقع تحته حدّ أو برهان، وبريئاً عن الكم والكيف، والماهية والأين والتمى والحركة، ولا ندّ ولا شريك ولا ضد له، فهو واحد من جميع الوجوه^(١).

وبعد أثبات صفات الوجدانية، يذهب ابن سينا إلى القول بان: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)^(٢).

ولا يصدر عن الواحد - من حيث هو واحد - أفعال شتى؛ لأن إثبات كثير من الأفعال إلى الأول، نقص له، فإذا كان واجب الوجود بذاته، واجباً من جميع جهاته، فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه كثيرة، وكما يقول ابن سينا (الواحد الحق البسيط من كل جهة، لا يصدر عنه أكثر من واحد، إلا على

(١) النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٥١.

(٢) شرح مقالة حرف اللام، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٣.

الترتيب النازل)^(١). وقد احتدم النقاش كثيراً حول هذه المُقدّمة، وما تحويه من نقض وإبرام، وقد استوفها ابن سينا استدلالاً في كتابه (الشفاء).

الثالثة: وهو مبدأ التعقل والإبداع، وفيه يبيّن كيفية صدور العالم الأول، وان

اول ما وجد، هو العقل الأول.

ومن خلال هذه المُقدّمات الثلاث. يبيّن لنا مراحل الصدور والإبداع، وان اول المُبدعات عن الواجب هو عالم العقل، والذي يشتمل على الموجودات الخالية من المادة ولوازمها، والقوّة والإستعداد، وهذه العقول هي خير محض لا شر فيها، ثمّ العالم النفسي، وهو يشتمل على جملة كثيرة من الذوات المعقولة، ليست مفارقة للمادة تمام المفارقة، ولا داخلة فيها تمامًا، ثمّ عالم الطبيعة، الملابس للمادة الموجدة للحركات والسكونات، وهي مُدبّرات الأجسام الفلكية، بعد ذلك العالم الجسماني، وهو الأخير في هذه السلسلة، المُنقسم إلى اثيري وعنصري.

ويشرع في تقسيمها، وخصائص كل منها فيقول: (في ترتيب الموجودات، والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها هو جل وعلا، مُبدع المُبدعات، ومنشئ الكل وهو الذات، لا يمكن أن يكون مُتكثرًا أو مُتغيّرًا أو مُتحيّزًا أو مُتقوّمًا بسبب في ذاته، أو مباين لذاته، ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده، فضلاً عن أن يكون فوقه، ولا وجود غيره، ليس هو المُفيد إياه وقوامه،

(١) تفسير الصمدية ضمن جامع البدائع، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٧.

فضلاً عن أن يكون مُستفيداً عن وجود غيره وجوده، بل هو الحقّ المحضّ، والوجود المحضّ، والخير المحضّ، والعلم المحضّ، والقُدرة المحضّة، والحياة المحضّة، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ، على معنى مُفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء، معنى واحد وذات واحدة، ولا يمكن أن يكون في ذاته مادة، أو يخالطه بالقوة، أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالته، ذاتياً أو فعلياً. وأول ما يُدعى عنه عالم العقل الأول، وهو جملة تشتمل على عشر من الموجودات، قائمة بلا مواد، خالية عن القوّة والإستعداد، عقول طاهرة، وصور باهرة، ليس في طباعها أن تتغيّر، أو تتكثّر، أو تتحيّز، كلّها مُشتاق إلى الحقّ الأول والإقتداء به، والإظهار لأمره، واقف من قربيه، والإلتذاذ بالقرب العقلي منه، سرمد الدهر على نسبة واحدة.

ثمّ العالم النفسي، وهو مشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة، ليست مفارقة لمادة المواد كل المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابس، وموادها مواد ثابتة سماوية، فلذلك هي أفضل الصور المادية، وهي مُدبّرات للأجرام الفلكية، وبواسطتها للعنصرية، ولها في طباعها نوع من التغير، ونوع من التكتّر، لا على الإطلاق، وكلّها عشاق للعالم العقلي، ولكل عدّة مرتبطة في جملة منها، ارتباط بواحد من العقول العشرة، فهو عالم المثل الكلّي، المُرتسم في ذات مبدئه المفارق، مُستفيداً عن ذات الأول الحقّ.

ثم عالم الطبيعة، وهو يشتمل على قوى سارية في الأجسام، مُلابسة للمادة

على التمام، تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية، وترقى عليها الكمالات الجوهرية، على سبيل التسخير، فهذه القوى كُلُّها فعّالة.

وبعدّها العالم الجسماني، وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري، وخاصة الأثيري استدارة الشكل والحركة، واستغراق الصورة للمادة، وخلوّ الجوهر عن المادة المضادة، وخاصة العنصري التهيؤ للأشكال المختلفة، والأحوال المتغيرة، وانقسام المادة بين الصورتين المتضادتين، أيتهما كانت بالفعل، كانت الأخرى بالقوة، وليس وجود إحداهما لها، وجوداً سرمدياً، بل وجوداً زمانياً، ومبادئه الفعّالة فيه من القوّة السماوية، بتوسط الحركات، وبسبق كماله الأخير أبداً بالقوة، وبكون ما هو أول فيه بالطبع، آخراً في الشرف والفضل، ولكل واحدٍ من القوى المذكورة إعتبار بذاته، واعتبار بالإضافة إلى تاليه الكائن عنه، ونسبة الثواني كُلِّها إلى الأول - بحسب الشركة - نسبة الإبداع.

وأما على التفصيل، فيخصّ العقل نسبة الإبداع، ثمّ إذا قام متوسطاً بينه وبين الثوالت، صار له نسبة الأمر، واندرج فيه معه النفس، ثمّ كان بعده نسبة الخلق والأمور العنصرية، بما هي كائنة فاسدة، فنسبة التكوين والإبداع، والإبداع يختصّ بالعقل، والأمر يفيض منه إلى النفس، والخلق يختصّ بالموجودات الطبيعية، ويعم جميعها، والتكوين يختصّ بالكائنة الفاسدة منها^(١)، انتهى كلامه.

(١) الرسالة النيروزية، الشيخ الرئيس ابن سينا، مخطوط، ص ٣٥-٣٢.

فالصادر عن الأول هو جوهر عقلي، واول ما خلق الله تعالى هذا الجوهر الروحاني، وهو من نور محض، وقد افاد ابن سينا من الروايات الواردة عن الأنبياء، وعن رسولنا الاكرم محمد (صلى الله عليه واله وسلم)، حيث يذكر في احد مؤلفاته، الحديث الشريف: (واول ما خلق الله تعالى العقل)^(١).

ناهيك عن الروايات الواردة عن اهل بيت العصمة (صلوات الله وسلامه عليهم)، وبذلك استسقى جوهر النظرية، من المباني الإسلامية المعرفية، لا كما أشيع عند المفكرين والباحثين، من تأثره بنظريات افلوطين، القائلة: (بان الواحد لا يصدر عنه إلا اقنوم ثاني)، وهو العقل، وليس جسمًا؛ لان كل جسم مُركَّب من صورة وهيولى، محتاجين إلى علّة، ذات إعتبارين، وهناك الكثير من الدراسات التي كُتبت بهذا الصدد.

على كل حال يعود ابن سينا ليبيّن لنا: ان الله ﷻ هو عقل محض، يعقل ذاته، ويعقل انه مبدأ الموجودات كلّها، والعقل إذا كان مُبدعًا، كان من الضروري ان يصدر عن الله ﷻ، وهو معلول أول، ويقول بهذا الشان: (لا يجوز أن يكون المعلول الأول، صورة مادية أصلاً، ولا أن يكون مادة أظهر، فوجب أن يكون المعلول الأول، صورة غير مادية أصلاً، بل عقلاً).

ف(ان العلل المُعطية للوجود، أكمل وجوداً، اما القابلة للوجود، فقد تكون

(١) الشفاء الإلهيات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق سعيد زايد، ص ٤٠٥.

أخسّ وجوداً، فيجب ان يكون المعلول الأول، عقلاً واحداً بالذات^(١).
ثم يبيّن ابن سينا، كيفية ترتيب العقول والنفوس، وكيفية حركتها، وهذه
الحركة تكون على سبيل التشويق والعشق، كما يذكرها ابن سينا في كتبه،
وصولاً للعالم المادي، فيقول:

(أن الواحد من حيث هو واحد، إنّما يوجد عنه واحد، فبالحري أن تكون
الأجسام عن المبدعات الأولى، بسبب اثنيّة، يجب أن تكون فيها ضرورة أو
أكثر كيف كانت، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة، إلا على ما
أقول، إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأوّل واجب الوجود، ووجوب
وجوده بأنه عقل، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من
الكثرة، معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها، وعقله وجوب وجوده من
الأول المعقول بذاته، وعقله الأول، وليست الكثرة له عن الأول، فإن إمكان
وجوده، أمر له بذاته، لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثمّ كثرة
أنه يعقل الأول ويعقل ذاته، كثرة لازمة لوجوب حدوثة عن الأول، ونحن لا نمنع
أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثمّ يتبعها كثرة إضافية، ليست في أول
وجوده، وداخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد، يلزم عنه واحد، ثمّ
ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثمّ
يلزمه عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فتنبع من هناك كثرة، كلّها تلزم ذاته.

(١) الشفاء الإلهيات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق سعيد زايد، ص ٤٠٩.

فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة، هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى، ولولا هذه الكثرة، لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم، ثم لا إمكان كثرة هناك، إلا على هذا الوجه فقط، وقد بان لنا فيما سلف، أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلکاً بمادته وصورته، التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجوده هذه الثلاثة، عن ذلك العقل الأول في الإبداع، لأجل التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذن العقل الأول، يلزم عنه بما يعقل الأول، وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته، وجود صورة الفلك الأقصى، وكمالها وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة، المندرجة في تعقله لذاته، وجود جرمية الفلك الأقصى، المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة فيما يعقل الأول، يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثيرة الأولى بجزأها، أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل، بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك، وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعّال، الذي يدير أنفسنا، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق، فإننا

نقول إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة، وقولنا هذا ليس ينعكس، حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة، فتلزم كثرته هذه المعلولات، ولا هذه العقول مُتفقة الأنواع، حتى يكون مُقتضى معانيها مُتفقا^(١)، انتهى كلامه.

وبعد ان يُبين ان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو المعلول الأول بذاته، (العقل الاول) ممكن الوجود بغيره، فيكون واجب الوجود (بغيره)، وهو يعقل الله ﷻ ويعقل ذاته، فإذا عقل الله ﷻ، لزم عنه بما يعقله، وجود عقل ثاني تحته، وإذا عقل ذاته، صدر عنه تعقله لذاته، وجود صورة الفلك الأقصى، وكمالها وهي النفس، فالنفس تصدر عن تعقل العقل الأول لذاته، من جهة ما هو واجب بالله سبحانه وتعالى.

لذلك ينسب للعقل الأول ثلاثة تعقلات:

الاول: تعقله لخالقه تعالى.

الثاني: تعقل ان ذاته واجبة بالله تعالى.

الثالث: انه يعقل كونه مُمكنًا بذاته.

فتصدر من العقل الأول ثلاثة أشياء:

الاول: العقل الثاني.

والثاني: جرم الفلك الأقصى.

(١) كتاب النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ١٥٨-١٥٧.

والثالث: النفس الكلّية.

وهكذا بالنسبة لبقية العقول السماوية، حتى تصل إلى العقل العاشر، الذي يسمّيه ابن سينا بـ(العقل الفعّال) المدبّر لعالم الكون والفساد.

ان قلت: ما سبب حصرها بالعقول العشرة عند الفارابي وابن سينا؟.

قلنا: ان المتتبع لافكارهم وابحاثهم، يرى ان سبب الحصر بالعشرة، هو تبعاً لعدد الأفلاك، حسب ما قرّره بطليموس في كتابه الفلكي (المجسطي)، حيث الإعتقاد السائد بوجود أفلاك عشرة، لكن ابن سينا لم يكتب بما نقل عن بطليموس، فاستفاد من النظريات الفلكية التي جاءت بعدها، فقال: (ان هناك عشرة عقول، تسعة لعالم السماوات، وواحد لعالم الأرض، وإلى جانبها تسع نفوس فلكية، هي التي تُفسر الحركة، وصلة الله سبحانه وتعالى بالعالم).

وعندما نصل إلى العقل الأخير، يتوقف الفيض؛ لأننا اصبحنا في عالم الاسطقسات الأربعة، وعالم الكثرة، وهو مقابل العالم الإلهي، اي عالم الكون والفساد مقابل عالم الأبدية، واخر ما يفيض عن الواحد، هو المادة التي هي مبدأ صوري.

فالصدور بإيجاز: ان الأول لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول، وهذا العقل الأول بما يعقل، ينتج عنه وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته توجد صورة الفلك الأقصى، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له، والمندرجة في تعقله لذاته، وجود جرمية الفلك الأقصى وهي النفس، وهذا العقول تعقل ماتفعل عن طريق وسط، وهي لا

تتجاوز مادتها، بل تعقل ماتفعل بتوسيط مادتها، ولا بد لها من نفس تؤثر بتوسطها، وهكذا في كل العقول، حتى يصل إلى العقل العاشر، وهو العقل الفعّال الذي يُحرّك الفلك الأخير، وهو اقرب الأفلاك إلينا، وهو المُسيطر على العالم الأرضي. وهذا عرض إجمالي لنظرية الفيض الفارابية والسينوية، دون عرض المباني التفصيلية، والغاية منها وآثارها وأثرها على الفكر الإسلامي والفلسفي.

نظرية الجوهر الفرد

في اغلب الكتب الفلسفية، تبحث هذه النظرية كاحد الأدلة على أثبات حدوث العالم، وهي صورة قدّمها المتكلمون، انبثقت من قولهم بالحدوث، لكن بعض الباحثين يرون ان أصل النظرية تعود للمذهب الذري، الذي قالت به المدرسة اليونانية وروادها من المذهب الذري وعلى رأسهم ديموقراطيس وايقور، وبعد ذلك قام المتكلمون بتطويرها، لتسكُن إلى جانب النظريات التي ظهرت، لاعطاء تفسيراً لوجود العالم وأصله.

ويقول الباقلاني - كما ذكرنا -: (ان المُحدثات تنقسم على ثلاثة أقسام، فاما جسم مؤلف، أو جوهر مُنفرد، أو عرض موجود بالأجسام والجواهر)^(١). ويقول ابو المعالي الجويني: (اتفق الإسلاميون على ان الأجسام تتناهي من تجزيتها، حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ، فليس له طرف واحد شائع

(١) كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ابو بكر الباقلاني، ص ٣٧.

لايتميّز، وإلى ذلك صار بعض المتعمّقين في الهندسة، وعبروا عن الجزء بالنقطة، وقالوا بان النقطة لا تنقسم^(١).

لذلك فالجوهر الفرد يعني: ان أجزاء العالم، إذا كانت تتجزأ إلى ما لانهاية لها، لم يكن لها أول، وإذا لم يكن لها أول، كانت قديمة أو غير حادثة، لذلك فلا بد من وجود جواهر فردة، يقف عندها في العالم التجزؤ، ولا يتعداها، ويثبت ان للعالم أولاً ومُحدثاً، وهو الله سبحانه وتعالى.

وبموجب هذه الفرضية، يكون الجوهر الفرد، هو الوحدة الأساسية في بناء الأشياء، وهذا خلاف ما قال به الفلاسفة، من ان التجزئة ممكنة إلى ما لانهاية له من الأجزاء.

اما الذرات التي تحدّث عنها ديموقراطيس: (هي تلك التي لا تتجزأ؛ لانها قوية وصلبة ولا نهاية لعددتها، ولا يمكن ان تحمل الأعراض، وهي بسبب الاختلاف في شكلها وتأليفها، علّة لجميع كميّات الأجسام)^(٢).

اما ابيقور: فهو وان اشترك في التسمية، لبعض مفاهيم مبنى المُتكلّمين حول النظرية، غير انه يرى إلى جانب قوله بقدم الجواهر الفردة، وعدم قبولها للإنقسام، يذهب إلى أنها ليست الأجزاء الأخيرة، التي تتألف منها المادة، ولما كانت الجواهر الفردة، أجساماً مُمتدّة في الجهات، ولها قسط من الحجم، فلا

(١) الشامل في اصول الدين، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ص ١٥٨.

(٢) بانيس، مذهب الذرة، ص ٩٤.

بد ان يكون لها أجزاء، وهذه الأجزاء المتناهية الصغر، التي لا أجزاء لها، والتي لا يمكن ان توجد مُنفردة، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة، وهي أجزاءها. اما المُتكلّمون: فقد قالوا بمبدأ إمكان تجزئة الأجسام، إلى أجزاء اصغر واصغر، حتى نصل إلى حدّ، تقف عنده التجزئة، وهذا الجزء الذي تنوقف عنده، سمّوه (الجزء الذي لا يتجزأ)، أو (الجزء)، كما اطلق عليه تسمية الجواهر الفرد.

ويعرف الجرجاني (الجزء الذي لا يتجزأ) بانه: (جوهر ذو وضع، لا يقبل الإنقسام اصلاً، لا بحسب الوهم أو الفرض العقلي، وتتألف الأجسام من افراده، بإنضمام بعضها إلى بعض، كما هو مذهب المتكلمين)^(١). وهذا الجوهر لا يقوم بنفسه، بل بالأعراض التي يظهر بها، كالطعوم والألوان والرطوبة واليبوسة، وغير ذلك.

فالجرجاني يُعرّف الأعراض بأنها: (الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به، كاللون المُحتاج في وجوده، إلى جسم يحلّه ويقوم به)^(٢)، كما ان الاعراض مُتغيّرة، ولا تبقى زمانين أو آنين، وهي الصفات دائمة التجرد، ويقول الجويني: (اعلم ان العرض في أصل اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول البتة، سواء أكان جسماً أو عرضاً، اما

(١) التعريفات، الشريف الجرجاني، مادة جزء.

(٢) المصدر السابق، مادة عرض.

في الإصطلاح: فهو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام^(١).

ويقول ابو الهذيل: (ان الجسم لا يتألف، إلا بعدد ادنى من الجواهر الفردة، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، احدهما يمين والأخر شمال، واحدهما ظهر والأخر بطن، واحدهما أعلى والأخر أسفل)^(٢).

من هذه المُنطلقات، سارت دعوى المُتكلِّمين حول الجوهر الفرد، فبيّنوا بان هذا الجوهر، هو اشبه مايكون بالنقطة الهندسية، لكن لا بعينها، ولها قدر، ولها حيّز، ولها وجود حقيقي، حالها حال أي جسم ينضم إليه اجزاءه، فيكون له ابعاد. اما الفلاسفة فلم يقل احد منهم بتحيز النقطة، ولا وجود لها، إلا في الوهم.

ويقول الأيجي: (المُتكلِّمون وان أنكروا سائر المقولات النسبيّة، فقد اعترفوا بالالين، وسمّوه بالكون، وزعم قوم منهم، ان حصول الجوهر في الحيّز، مُعلّل بصفة قائمة بالجوهر، فسمّوا الحصول في الحيّز بالكائنة، والصفة التي هي عليه بالكون)^(٣).

ويرى الجبائي: (ان الجواهر في حقيقتها جنس واحد، وتتغاير وتتّفق،

(١) الشامل في أصول الدين، عبد الملك الجويني، ص ١٦٩.

(٢) مقالات اسلاميين، ابو الحسن الأشعري، ص ٣٠٣.

(٣) الموافق، عضد الين الايجي، ج ٢، ص ١٩٣.

بحسب ما يعرض عليها، كما لاحظ لها من الثقل، بل راجع أيضاً لما تتّصف به^(١).

كما ان الجواهر عند المُتكلِّمين، لا تتداخل فيما بينها، بل تتجاوز، ويقول الجويني بهذا الصدد: (ما صار إليه اهل الحق، ان الجواهر لا تتداخل، ولا يجوز وجود جوهر، بحيث ذات جوهر اخر، وان اطلق عليه في التجاور، تداخل الجواهر واختلافها، فالمعنى تجاوزها)^(٢).

لكن المُتكلِّمين اختلفوا في مسألة تجدد الجواهر، فقال اغلب المُتكلِّمين، بان الجواهر باقية على حالها دون تجدد، وقال النّظام انها مُتجددة حالاً فحال، وهو ما ذكر الجويني في شامله حيث قال: (الجوهر باقٍ غير مُتجدد، وذهب النّظام إلى انه مُتجدد حالاً فحال)^(٣).

ومن هنا انبثقت نظرية (الخلق المُستمر)، التي سنعرض لها ان شاء الله تعالى. وكان العلاف المُعتزلي (المتوفى ٢٣٥ هـ)، هو من الأوائل الذين قالوا بالجوهر الفرد، وإليه تُنسب النظرية (كما قيل)، فقال: (للأشياء المُحدثات كُلاًًّ وجميعاً وغاية، ينتهى إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث، فلمّا كان القديم عنده، ليس بذى غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعض ولا كل، ووجب ان يكون المُحدث ذا غاية ونهاية، وان له كُلاًًّ وجمعاً،

(١) مقالات اسلاميين، ابو موسى الاشعري، ص ٣٨.

(٢) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن مشويه المعتزلي، ص ١٦٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٠.

وقال: (ووجدت المُحدثات ذات ابعاض، وما كان كذلك، فواجب ان يكون له، كُلُّ وجميع، ولو جاز ان تكون ابعاض لا كل لها، جاز ان يكون كل وجميع ليس بذي ابعاض، فلمّا كان هذا مُحالاً، كان الأول مثله، ومن ادلته على ذلك أيضاً، قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)، ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾^(٣)، ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(٤)، فقد ثبت بقوله ﷻ، ان للأشياء كُلاً، وثبت نفسه عالماً به، مُحيطاً له، والإحصاء والإحاطة، لا تكون إلا لمتناهٍ ذي غاية^(٥)، انتهى كلامه.

ويُقَدِّم لنا العلاف، دليhle في اثبات الحدوث، ومنه جوهره الفرد، من خلال التفرقة بين القديم والحادث، أو بين الله ﷻ والمخلوقات المُحدثة، التي لها كل وجميع وغاية، فهي أي المخلوقات عنده محدودة المساحة، وكل شيء نستطيع ان نُحدِّد له كُلاً، فلا بد ان يكون ذا ابعاض.

اذن المُحدثات لها اجزاء، وهذه الأجزاء لها نهاية، فمعناها انها لا تتجزأ، وقام ببيان الآيات القرانية، التي يعتقد بانها تدعم مبناه، وانه سبحانه وتعالى احصى كل شيء عدداً، والإحصاء والعلم والعدد، لا يكون إلا لذي نهاية، وهذا

(١) (سورة البقرة ٢٠ - ١٤٨).

(٢) (سورة البقرة ٢٣١).

(٣) (سورة النساء ١٢٦).

(٤) (سورة الجن ٢٨).

(٥) الانتصار في الرد على ابن الراوندي، عبد الرحيم بن محمد ابن الخياط، ص ٩.

يعني ان الأشياء والأجزاء التي تتألف منها، لها نهاية، وكل ماله نهاية فله أول، إذن الأشياء مُحدثة ولها أول قديم.

وقد ذكر البغدادي: (ان العلاف نتيجة لقوله بهذه النظرية، في إثبات الحدوث، قد تورط بلوازم خطيرة، يذكرها في كتابه)^(١).

وقد قال بالجوهر الفرد غالبية المعتزلة، وجميع الأشاعرة والشهرستاني، ونفاه فلاسفة الإسلام، والنظام وابن حزم.

وقد قام ابن حزم، بإيراد مجموعة من الإستدلالات، التي ساقها المُتكلّمون، لإثبات نظرية الجوهر الفرد، في كتابه (الفصل)، ثمّ يشرع بالرد عليها فيقول:

١- (لو لم يوجد الجوهر الفرد، لكان الماشي الذي يقطع مسافة محدودة متناهية، يقطع مالانهاية؛ لان هذه المسافة ستقبل القسمة إلى غير نهاية.

ويجيب ابن حزم: بأننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلّها من طريق المساحة، بل نُثبِتُها ونعرّفُها، ونقطع على ان كل جسم، فله مساحة ابدأً محدودة والله الحمد، وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى، على قسمة كل جزء، وإن دقّ، واثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك.

٢- لا بد ان يلي الجرم من الجرم الذي يليه، جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، ومعنى هذا الدليل، القول بوجود الخلاء بين الجواهر الفردة، وقد قال

(١) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص ١٠٤.

المُتَكَلِّمُونَ بالخلاء، ليعارضوا به مُماسَّة الجواهر؛ لأننا لو جوَّزنا التماس بين الجواهر، فلا بد من التسليم بانقسام الجوهر الفرد، ويضيف ابن حزم: ان كل جرم مُحتمل للتجزئ، أي انه مُتجزئ بالقوَّة لا بالفعل، إلى ما لا نهاية.

٣- الله سبحانه وتعالى هو الذي الف أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق اجزائه، حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، أي حتى لا تقبل القسمة؟ ام لا يقدر؟. فإن قيل: لا يقدر، كان في ذلك تعجيز لله عز شأنه، وان قيل: نعم، ففي ذلك إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ.

ويجيب ابن حزم قائلاً: لم تكن أجزاء العالم مُتفرقة، ثم جمعها الله سبحانه وتعالى، ولا كانت له أجزاء مُجمعة، ثم فرَّقها الله سبحانه وتعالى، لكن الله عز وجل خلق العالم بكل ما فيه، بان قال له: كنّ فكان، أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه: كن، فكان ذلك الجرم، وان الله سبحانه وتعالى، قادر على ان يخلِّق جسمًا لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم، ولا يخلقه.

٤- لو كان لا نهاية في الجسم للتجزؤ، لكان في الخردلة من الأجزاء، التي لا نهاية لها، مثل ما في الجبل، أو كان في الخردلتين من الأجزاء، ما هو مساوٍ لما في الخردلة الواحدة.

قالوا، فإن قلت: بان أجزاء الخردلتين واجزاء الجبل، صدقتم وأقررتم بتناهي التجزئ، وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

وان قلت: ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة، ولا أجزاء الخردلتين

أكثر من أجزاء الخردلة، كما برتم العيان.

ويرد عليهم: ان الجبل إذا لم يَجْزَأ، والخردلة إذا لم تتجزأ، والخردلتان إذا لم تتجزأ، فلا أجزاء لها اصلاً بعد، بل الخردلة جزء واحد، والخردلتان كل منهما جزء، فإن قُسمت الخردلة إلى سبعة أجزاء، وقُسم الجبل إلى جزئين، وقُسمت الخردلتان جزئين جزئين، فالخردلة الواحدة أكثر من أجزاء الجبل والخردلتين؛ لأنها صارت سبعة أجزاء، ولم يصر الجبل إلا ستة اجزاء، فصَحَّ انه لا يقع التجزئ في شيء، إلا إذا قُسم قبل ذلك، ومن قال أو ظن، ان الشيء قبل ان ينقسم، وقبل ان يتجزأ، انه مُنقسم بعد ومتجزئ بعد، فوسواس وظنّ كاذب.

٥- علم الله سبحانه وتعالى يحيط بكل شيء، وهو يُحتم ان يعلم عدد أجزاء الجسم، فالأجزاء متناهية.

ويرد عليهم: بانهم قالوا هل يعلم الله تعالى، عدد ما لا عدد له، وهم في ذلك، كمن سأل: هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحمس ام لا؟ وهل يعلم جميع أولاد العقيم ام لا؟ وهل يعلم حركات أهل الجنة والنار ام لا؟. فهذه السؤلات كسؤالهم ولا فرق.

وجوابنا في ذلك كلّه: ان الله سبحانه وتعالى إنّما يعلم الأشياء على ماهي عليه، لا على خلاف ماهي عليه؛ لان من علم الشيء على ماهو عليه، فقد علمه حقاً، واما من علم الشيء على خلاف ماهو عليه، فلم يعلمه حقاً، بل جهله، وحاشاه الله سبحانه وتعالى من هذه الصفة، فما لا كلّ له، ولا عدد له، فإنما

يعلمه الله عز وجل، ان لا عدد له ولا كلّ له، وما علم الله عز وجل قط عدداً، ولا كلاً، إلا لما له عدد وكل، لا لما لا عدد له ولا كل، وكذلك لم يعلم الله عز وجل عدد شعر لحية الأحمس، ولا علم قط ولد العقيم.

وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط، عدد أجزاء الجبل والخردلة قبل ان يتجزأ؛ لانهما لا جزء لهما قبل التجزئة، وإنما علمهما غير مُتجزئين، وعلمهما مُحتملين للتجزئ، فإذا جُزئاً، علمهما حينئذٍ مُتجزئين، وعلم حينئذٍ عدد اجزائهما^(١)، انتهى كلامه.

هذه هي الأدلة التي ساقها المُتكلّمون لإثبات مدّعاهم، مع النقد الذي وجّهه اليهم ابن حزم، ومع ان ابن حزم من انصار مدرسة الحدوث، إلا انه يعارض فكرة الجوهر الفرد، ولا يعني ان من ينكر هذا المبدأ، يعارض مبدأ الحدوث، كمن ينكر نظرية الفيض أو الصدور - التي قال بها ابن سينا والفارابي - فهو يعارض القول بالقدم كما ابن رشد وغيره مطلقاً، وهذا النظام أيضاً من المعارضين لنظرية الجوهر الفرد، حيث ينقل الأشعري: ان لإبراهيم النظام كتاباً اسمه (الجزء)، عقده لمناقشة نظرية الجوهر الفرد، وقال بإمكان التجزئة بالوهم على الأقل، إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، ممّا يدل على اهتمامه الشديد بهذه المسألة، واثبت فيه دوافعه الخاصة، لرفض الجزء الذي لا يتجزأ، بعد نفيه وجود الأعراض، وما الأعراض إلا حركة، وبين تفسير الأنتقال أو الحركة بالطفرة،

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ج ٥، ص ٩٢.

وينقل الأشعري آرائه في كتابه، ومن شاء فليراجع^(١).

وقد اثمرت هذه النقوضات والإيرادات من قبل ابن حزم والنظام، على نظرية الجوهر الفرد، وتحركت عجلة البحث المعرفي، ولم يقف المتكلمون، بل حاولوا تنقيتها بإدخال بعض الأفكار والمباني، لعل بعضها من الفكر الصوفي، فجادوا بنظرية أخرى، سُميت بنظرية (الخلق المُتجدد)، وقد كان من المؤمل ان نبحتها، وبيّن معالمها وادلتها باستقلال عن الجوهر الفرد، إلا ان الباحثين عدّوها نتاج علمي لنظرية الجوهر الفرد، فكان بحثها ضمن نطاقها.

حيث حكى الأشعري عن النظام انه قال: (ان الله سبحانه وتعالى، يخلُق الدنيا وما فيها في كل حال، من غير ان يفنيها ويُعيدها)^(٢).

فالله ﷻ هو الذي يتدخل، ليحافظ على الأجسام والأعراض والحركة والزمان؛ لأن المُتكلِّمين يرون ان الأعراض، تفنى في ثاني حال من وجودها، كما ذهب الباقلاني، وانها لا تبقى زمانين مُتعاقبين، والأعراض لا تنفك لاعن الأجسام، فسيكون وجود الأجسام موقوتاً، كوجود الأعراض التي تلابس الجسم وبه تظهر، كما ان الأجسام ليست إلا مجموعة من الجواهر الفردة، التي تلابست واجتمعت، فكوّنت الجسم، كذا الحال في الحركة، التي ان طبقنا مبدأ الجوهر الفرد عليها، فستكون ماهي إلا اجتماع لذرات الجسم وتآلفها، كذا

(١) مقالات اسلاميين، ابو الحسن الأشعري، ج ١، ص ٣٦٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٠٤.

الحال في الزمان الذي تم فيه الحركة، فهو مُكوّن من لحظات وآنات لا تتجزأ، مع ذلك بإمكاننا قياس زمان حركة الأجسام المُمتدة في الزمان، ولولا هذا التدخل الإلهي، لوجدنا أنفسنا بإزاء عالم مُفكك، بل لوجدنا اعراضاً وحركات وازمنة مُفكّكة، ولم نقدر على أثبات قيام عرض في جسم، بل لا حركة ولا زمان، فكل أجزاء العالم الذي نعيش فيه، من اعراض واجسام وأزمنة وحركات، تُخلق في كل آن؛ لان الأصل فيها هو ان لا تبقى زمانين مُتعايقين، وهي لا تبقى، إلا لان الله ﷻ تدخل بخلق ذرة في اللحظة الثانية، بعد خلقه للذرة الاولى من ذرات عرض ما، أو في ثاني حال وجوده، وبعدها يخلق ذرة ثالثة في ثالث حال وهكذا، إلى ان تنتشر صفة العرض على الجسم.

هذه هي مُلخص النظرية عندهم، وقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ انشأناه خلقا اخر﴾، وقوله تعالى: ﴿خلقنا من بعد خلق﴾ فإن الله ﷻ في كل حين له نشأة وخلق جديد، والله ﷻ يخلق في كل حين جميع العالم، خلقاً جديداً دون ان يفنيه، ونجد آراء النظمّ حول هذه النظرية، ينقلها عنه الخياط في كتابه (الانتصار)^(١).

نظرية الكمون

يقول الباحثين: ان تقريرات هذه النظرية، تعود إلى الفيلسوف (انكساغوراس)، الذي قال: بان كمون الاشياء كلّها في الجسم الأول، ومنهم من يحاول ردّها إلى

(١) الانتصار، عبد الرحيم بن محمد الخياط، ص ٤٦.

الرواقيين في تفسيرهم للعلّة البذرية، واخرين يرونها أنها من مباني الدهريين في تفسيرهم لأصل العالم، واخرين يردونها إلى الملاحظة واصحاب التولد الذاتي للأشياء، والبعض الآخر يقول ان هذه النظرية وجدت عند (ابراهيم بن سيّار النّظام)، وتلميذه (الجاحظ)، الذي استسقى هذه النظرية من مصادر إسلامية، ليعطي مفهوماً شاملاً عن صفات المادة وأصل العالم.

وقبل هذه النظرية، ذهب المعتزلة والفلاسفة الماديون، إلى مذاهب في تفسير صفات المادة وخواصها، فقالوا: اما بإنكار الصفات أو الأعراض للمادة، وانها مجرد أجسام، أو هي استحالات لنفس المادة، أو انبثاقات للأجسام من نفس المادة، بالتولد الذاتي لها.

اما الأشاعرة فقالوا: ان صفات المادة طارئة على المادة، وترد عليها من الخارج، بتأثير مؤثر خارجي، أو بفعل فاعل، وهذا المؤثر الحقيقي، هو الإرادة الإلهية، التي تخلع المادة من صفاتها أو أعراضها في كل لحظة، وقال اصحاب هذه النظرية: ان الأعراض تبطل في ثاني حال وجودها، واشتروطوا في المادة لاستمرارها، تدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة، وهذا معناه: ان الصفات مرتبطة عندهم بلحظة خلقها، اما بقاءها واستمرارها، مرتبط بالخلق المتجدد والمستمر، فالأعراض هنا تعني سرعة الزوال، وفي النظرية الأولى تعني صفات تعترض المادة.

وجاء الفلاسفة المثاليون بتفسير اخر لصفات المادة، حيث قالوا ان صفات

المادة، مُرتبط بلحظة إدراك العقل البشري لها، معنى ذلك ان صفات المادة عندهم، ليست إلا تأثيرات ذاتية عقلية.

وبعد ذلك جاءت نظرية الكمون، لتُعطي تفسيراً جديداً لصفات المادة، ومحاولة جادة، للجمع بين ماسلف من نظريات، بعد معارضتها ونقدها كل على حدة، والكمون يعني: هو صفة لما هو كامن، وهو مرادف للبطون، ويعرفه الخوارزمي: (بأنه استتار الشيء عن الحسّ، كالزبد في اللبن، والدهن في السمسم)^(١).

فقال اصحاب الكمون: ان الله ﷻ خلق صفات المادة، واكمنها فيها دفعة واحدة، بحيث ان ظهورها امامنا بعد ذلك، لا يصبح مُتعلّقاً بذواتنا المدركة، ولا حتى بخلق الله سبحانه وتعالى لها في لحظة الإدراك، بل بظهور الصفات في مكائنها، بعد ان كان قد خلقها الله تعالى اول الامر، ثم اخذت بعد ذلك تتوالى في الظهور، بعدما تهيأت لها الظروف، وانتفت الموانع، التي كانت تمنع من ظهورها.

وللكمون أنواع مُتعدّدة، يمكن بيانها بالأمثلة التالية:

منها ما يُسمّى ب(كمون الإختناق)، فمثلاً إذا عصر السمسم، تولّد عنه دهن وزيت، وكذلك الزيتون، إذا عصر تولّد عنه زيت، والسؤال هنا: هل كان الزيت في السمسم والزيتون قبل ان يعصرا، أو انهما وجدا حين العصر، من البديهي

(١) كتاب الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، ج ٥، ص ٣٤.

الجواب بانهما موجودان في السمسم والزيتون قبل العصر، والتسليم بذلك يعني كموئهما فيهما^(١)، أو كمن يذهب ان القربة ليس فيها ماء، وان وجدها ثقيلة من الخارج بلمسها، وان الماء يخلق عند حل رباط القربة، وهكذا في بقية العناصر في المادة.

واما (كمون العناصر المتضادة)، فيعني كمون عناصر متضادة في الجسم الواحد، فالحطب مثلاً مُكوّن من اربع: نار ودخان وماء وتراب أو رماد، فظهور النار منه عند احتراقه، لا يعني ان النار اتت من الخارج لا، بل ان النار كامنة فيه، غاية الأمر انها تفوّقت على العناصر الكامنة فيه.

ويقول الجاحظ في هذا الأمر: (كان ابو اسحاق يزعم، ان احتراق الشوب والحطب والقطن، إنّما هو خروج نيرانه منه، وهذا تأويل الإحتراق، وليس ناراً جاءت من الخارج، فعملت في الحطب، وسببت الإحتراق، بل ان النار الكامنة في الحطب، لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها، فلما زال المانع ظهرت، فاحراقك للشيء، هو إخراجك لنيرانه منه)^(٢).

وتفسير ظاهرة الإحتراق عند (النظام)، ماهو إلا تغلب عنصر من العناصر الكامنة في نفس المادة، على بقية العناصر الأخرى الموجودة فيها، بعد زوال المانع، فإن العنصر المانع من الإحتراق هو الماء، حيث ضعف واشتد عنصر النار

(١) ابراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية، الدكتور ابو ريدة.

(٢) الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، ج ٢، ص ٨.

الكامن في الحطب، أي اشتدت السخونة وضعفت الرطوبة، اثر تغلب السخونة عليه، وحصل الإفتراق بينهما، نتج عنه دخان اسود كثيف، يتراكم اسفل القدر، ليضعف عنصر السخونة شيئاً فشيئاً، باشتداد عنصر التراب، مُستحيلاً ناراً، ليعود إلى الرماد، وهو جزء الأرض؛ لان العود فيه جزء ناري وترابي ومائي وهوائي.

اما كمنون ما هو بالقوة، مثل كمنون النخلة في النواة، فقد انكر البعض نسبتها إلى النظام؛ لأنها تتعلق بتفسيره لأصل خلق العالم، حيث يقول البغدادي: (بان الله سبحانه وتعالى، خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان، واصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وان خلق ادم (عليه السلام)، لم يتقدم على خلق اولاده، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، وزعم ان الله سبحانه وتعالى خلق ذلك اجمع في وقت واحد، غير انه أكنن بعض الأشياء في بعض)^(١).

كما يذكر الشهرستاني في (الملل والنحل) حاكياً عن النظام: (ان الله سبحانه وتعالى، خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الآن، معادن ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق ادم (عليه السلام) خلق أولاده، غير ان الله سبحانه وتعالى، أكنن بعضها على بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها، من مكان حدوثها ووجودها)^(٢).

اما (كمنون الذر)، فهي محاولة من النظام لإثبات نظريته من الأدلة القرآنية،

(١) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص ١٣٧.

(٢) الملل والنحل، ابو الفتح الشهرستاني، ج ١، ص ٧١.

كعالم الذر، ووجود ذرية ادم (عليه السلام) في صلبه، وقد اختلف الباحثون في شأنه، فمنهم من يرى انه استسقى مذهبه من مصادر إسلامية وقرآنية، ومنهم من يرى ان هذه النظرية لم تكن للنظام ابدأً، كما هو حال الأشعري^(١).

وكذلك ما ذكره متأخرو المعتزلة، كـ(القاضي عبد الجبار) بنفي نسبتها إليه، حتى مناوئيه اعرضوا أيضاً عن نسبة هذه النظرية للنظام، كابن حزم عند تعرضه لنقد اراء المعتزلة، ولم نجد من نسبها إليه، إلا ابن الراوندي^(٢).

فيما احتدم الخلاف بين البغدادي^(٣) والشهرستاني^(٤)، على العموم فإن هذه النظرية، قد اعطت تفسيراً مُستقلاً لخلق العالم في الفلسفة الإسلامية.

نظرية الخلق أو التجلي

ظهرت هذه النظرية عند المتصوفة وبعض العرفاء، لترسم لنا صورة جديدة من صور خلق العالم، وان الكون بجميع ما فيه، وما يشتمل عليه من مخلوقات كثيرة، ماهي إلا مظهر من مظاهر تجليات الذات الإلهية.

وقد عرضنا فيما سبق نظرية الصدور أو الفيض، التي جاءت بها المدرسة السينية، والتي تقوم على أساس، افتراض وجود وسائط بين الخالق والمخلوقات، وكما قرّرنا هناك، بان هذه الوسائط أو المتوسّطات، تمنع

(١) مقالات اسلاميين، ابو الحسن الاشعري، ج٢، ص ٢٥.

(٢) الانتصار في الرد على ابن الراوندي، الخياط، ص ٥٢-٥١.

(٣) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص ١٢٧.

(٤) الملل والنحل، ابو الفتح الشهرستاني، ج١، ص ٥١.

الإتصال المباشر بين الواحد والمُتكَثِّر، واما هنا في مدرسة التجلّي فالأمر مُغايِر. فالتجلّي عملية لامتناهية، ينعدم فيها الزمان، تولّد ما لاحصر له من مراتب الموجودات، فهي انتقالات من الوحدة المعقولة إلى الكثرة المحسوسة، أي من الوجود المُجرّد، إلى الوجود الملموس.

وفي ادبيات المدرسة الصوفية، يتم الترتيب الوجودي للكون، على أساس المراتب الثلاثة والخماسية، حيث يتم التمييز بين مفهومي (التجلّي الواقعي) أو (تجلّي المُطلق)، إلى (التجلّي الذاتي) أو (الفيض الأقدس) وبين (التجلّي الوجودي) أو (الفيض المُقدّس). وإلى ذلك يُشير ابن عربي في فصوصه قائلاً: (الحكمة الفتوحية: تشرح هذه الحكمة معنى الخلق، كما يفهمه ابن عربي، و الخلق عنده فتوح - جمع فتح - أي سلسلة من التجلّيات والظهور، لا إحداث لوجود من عدم، وقد تؤخذ كلمة الفتوح، على أنها مفرد لا جمع، ومعناها حصول شيء ممّا لم يتوقع ذلك منه، وهذا المعنى مُتحقّق في ظهور ناقة صالح من الجبل، و في ظهور الحقّ بصور الخلق، في نظر الجاهل المحجوب)^(١).

وبعض النُسخ يُعنون هذه الحكمة بـ(الحكمة الفاتحيّة)، نسبة إلى الإسم (الفتاح)، الذي فتح الحقّ به الوجود، وهذا أيضاً يناغم رأي متصوفة وحدة الوجود؛ لأنهم يعتبرون الخلق، فتحاً لصور الموجودات في الذات الأزلية، لا إنشاءً ولا إبداعاً لها، و الحقيقة أن كل اسم من الأسماء الإلهية (فاتح) بهذا

(١) شرح فصوص الحكم لابن عربي، تعليق الشيخ حسن زادة املي، ص ١٣١.

المعنى، ولهذا سمّوا هذه الأسماء مفاتيح الغيب، وقالوا إنها المشاركة إليها في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾^(١).

وفي الطور الأول، يتجلّى المطلق في صور مختلف الموجودات، التي تظهر بالقوّة في علمه، فهو عارفا بنفسه، مُتَجَسِّداً بالقوّة في صور الموجودات المُتَكَثِّرة، فيصير الوجود البحت المحض، الغير مُتَعَيَّن بالوحدة الأحدية، إلى وجود مُتَكَثِّر بالقوّة بالوحدة الواحديّة، وعند التجلّي الأول، يولد المطلق الذي يسمّى في مبانيهم بـ(الأعيان الثابتة).

اما في مرتبة (الفيض المُقَدَّس) أو (التجلّي الوجودي) عملية انتقال الأعيان الثابتة، بوجودها الإمكانى الموجود بالقوّة، إلى حالة الوجود بالفعل، فيخلق المطلق العالم بظهوره، في صور مختلف الموجودات المحسوسة. اذن لوحة التجلّي الثلاثية، تكون على أساس الواحدالكثير، اما اللوحة الخماسية، فلم تكن تبلّورت في اعمال الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي بعد، لكنها ارتسمت صورها في مبانيه، فقرّر أركانها تلميذه صدر الدين القونوي، ومن بعده.

ويشرع القونوي بعرض نظريته في الحضرات الخمس، بعد بيانه لمصطلحات مذهبه كالغيب والشهادة، وهي مراتب الوجود بإضافة الإنسان اليهما، ففي الأول واعني عالم الغيب وهو مُختص بالإله، والثاني هو العالم، اما الحقيقة الثالثة وهو الإنسان الكامل، ويبدأ بالتمييز بين تلك المراتب، ففي

(١) (سورة الانعام ٥٩).

المرتبة الأولى، أي الغيب غير المخلوق هو الإله، والعلم الإلهي بكافة الوجودات، التي تشكّل الأعيان الثابتة موضوعات له، أما الغيب المخلوق، فيتوسط بين الإله وبين عالم الشهادة، ويسمّى بـ(عالم الأرواح)، وعالم الأرواح مرادف لعالم العقول في الفلسفة، أو عالم الملائكة.

أما عالم الشهادة، فينقسم إلى قسمين:

١- ما يشاهد من كافة النواحي، وهو عالم المادة.

٢- ما يشاهد من بعض النواحي، وهو عالم الخيال، أو المثال.

ويقوم القونوي بتقسيم هذه الوجودات أو الحضرات الخمس، استناداً لتقسيم المشائين، إلى طبيعة الوجود الواجب والممكن والممتنع، بعد بيان الحد المتوسط بينهما.

والإنسان الكامل: هو الجامع لكافة صور الوجود، ويتمتع بكافة المستويات، بدءاً من الوجوب الخالص، وحتى الإمكان المحض، ويوحدها في كل متكامل^(١).

وقد عدلت هذه اللوحة الخماسية عند سعيد الدين فرغاني، ومن جاء بعده، ليستبعدوا الإنسان الكامل من هذه الحضرات، مع احتفاظه بجامعيته، وبذلك صارت الحضرات الخماسية في أدبيات الصوفية هي:

١- حضرة الأحديّة، أو الذات الإلهية.

٢- حضرة الواحدية أو الاسماء والصفات الإلهية، وهنا تندرج الأعيان

الثابتة، التي هي مظاهر الأسماء الإلهية.

(١) اعجاز البيان، صدر الدين القونوي، ص ٩٩-٣٩٧-٥١٠.

٣- حضرة الأفعال أو الربوبية، وهي عالم العقول والنفوس المجردة، التي هي المدبّرات الكلّية للكون.

٤- حضرة المثل والخيال، وهي عالم التنزّلات الكلّية المثالية المُتشكّلة.

٥- حضرة الحسّ والمشاهدة، أو الملك، وهي العالم المادي^(١).

ودرج الصوفية على تسمية هذه العوالم، أو الحضرات الإلهية، بالألفاظ التالية: الهاهوت واللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت، وهذه الحضرات كلّها تجتمع في الإنسان الكامل، الذي تحدث عنه حكماء وفلاسفة الصوفية في نظرياتهم الكثيرة والمُختلفة.

هذه هي الأسس العامة التي تقوم عليها نظرية التجلّي، طبعاً ومن الطبيعي جداً ظهور مباني برزخية، حاولت الجمع والتوفيق بين بعض النظريات، وينقل لنا التاريخ مثل هذه النظريات التي نشأت، لتصور لنا العلاقة بين الله ﷻ وبين مخلوقاته.

ومنها (نظرية الإتصال)، التي ظهرت بوادرها عند الفارابي، ومن بعده السهروردي صاحب الفلسفة الإشرافية، التي اتخذت مسار النزعة العقلية، فالعقل البشري يكون عقلاً بالقوة، وبإدراك المعارف والحقائق، أصبح عقلاً بالفعل، ويستمر اتساع مداركه ونيل كمالته، ليصبح مُهيأً لتقبّل الأنوار الإلهية، فيصبح حينها عقلاً مُستفاداً، قابلاً للفيض والإلهام، وتلقّي الحقائق من العقل العاشر، الذي هو نقطة الاتصال بين العالمين، العالم العلوي والعالم السفلي.

(١) اصطلاحات الصوفية، محمود بن علي القاشاني، ص ٨٢-٧٧.

ومنها أيضاً (نظرية الإتحاد)، التي نجدها في كتابات الحلاج وابن عربي، القائمة على الاندماج بين الخالق والمخلوق، بعد تصفية النفس من الشوائب والمجاهدة الروحية، لتصفو وتكون قابلة لتلقي الحقائق والمعارف، فيحصل الفناء المطلق في الله سبحانه وتعالى.

أما نظرية (الخلق الجديد)، التي وجدت عن الشيخ الأكبر، حيث يتحدث ابن عربي عن الفيض الدائم، الذي يحفظ للأشياء وجودها في العالم الظاهر، وهذا اللون من الفيض، اسماه بالخلق الجديد.

ويرى ابن عربي مذهب الخلق من العدم المحض، وأن عملية الخلق، ماهي إلا انتقال من حالة إلى حالة، من الوجود المعقول إلى الوجود المحسوس:

بل ثم شيء فصار كوناً وكان غيباً فصار عيناً^(١) وقد جاءت نظرية الخلق الجديد، تطويراً لنظرية الخلق المستمر، التي تعرضنا لها سابقاً لمذهب الأشاعرة، بيد أن هذه النظرية كما يراها ابن عربي، تعاني من عدم الأتساق والوضوح، حيث انصبّت التغيرات على الأعراض دون الجواهر، إلا أن المنطق العقلي، لا يقتضي القول بتجدد الأعراض فحسب، بل بتجدد الجواهر الحاملة لها^(٢).

ويذهب ابن عربي إلى أن الخلق عملية دائمة مستمرة، فإن الإله خلاق دوماً، كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٣)، واليوم هنا في نظر مفكّري

(١) فصوص الحكم، الشيخ الأكبر ابن عربي، ص ١٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦-١٢٥.

(٣) (سورة الرحمن ٢٩).

الصوفية ذرة الزمان، الزمان الفرد، وليس في العالم سكون، بل هو مُتقلّب من حال إلى حال^(١)، والتجدّد المُستمر للكون، هو نتيجة للتجلّي الدائم للإله، وظهوره في صور الموجودات.

(وما الموجودات إلا صور مُختلفة لجوهر واحد، وتجلّيات مُتنوّعة لماهية واحدة، وما يترأى على انه شيء واحد، لا يكون عند التمعّن في حقيقته كذلك، فلا يكون الشيء ذاته في لحظتين مُتتاليتين، وإنما يكونا شيئين متشابهين)^(٢).

ولكن هذا الشيء الواحد، لا يفقد وحدته الأصلية، أي هويته؛ لان ما يجري عليه من تغييرات، فهي مُقدّرة له مُسبقاً، نابعة من ماهيته الجوهرية.

ويبدأ ابن عربي بتفصيل أكثر لهذه النظرية، في كتابه (فصوص الحِكم)، من خلال بيان القطب الأعلى من الواحد الأحد، سائراً إلى القوس النازل، الذي يمر بالعقل الأول والنفس الكلية، وانتهاءً بالأرض، ثم يمر بالقطب المقابل، ليرتفع إلى العناصر الأربعة، والمعادن والنبات فالحيوان، ليضل إلى الإنسان.

واختصاراً نقول: بأن عملية الخلق الجديد، ماهو إلا إنتقال دائم للشيء، من صورة إلى أخرى، ممّا يعني فناء مع الصورة القديمة، وبقاءه في الصورة الجديدة، وكما عبّر عنه ابن عربي: (فذهابه هو عين الفناء عند التجلّي، والبقاء لِمَا يُعطيه التجلّي الآخر)^(٣).

(١) الفتوحات المكية، الشيخ الاكبر ابن عربي، ج٣، ص٣٠٣.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٤٠٢.

(٣) الفتوحات المكية، الشيخ الاكبر ابن عربي، ص١٢٦.

الفصل الثالث

النظام الأكمل

المبحث الاول النظام الأكمل

يعتبر النظام الكوني القائم، هو الأكمل والأفضل، فلا يمكن ان نتصور بديل له في عالم الإمكان؛ لان الله ﷻ هو الأكمل، وعالمًا بكل جهات الكمال في كل الموجودات، فهو يخلق المخلوقات، بحيث تتمتع بكل صفات الخير والكمال (أي ان المخلوق ليس له نقص سوى الإمكان والمخلوقية، وهو يتمتع بجميع الكمالات)^(١).

فإذا نظرت إلى هذا الكون المُترامي الأطراف، ترى جمال الصنعة ودقة الخلق، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (٣) ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾^(٢). فانظر وتعمق في دقائق الصنع، فلا تجد إلا الكمال والجمال في هذا الكون، وكل ما احتواه من أرض وسماء وشمس وقمر ونجوم وكواكب وأفلاك ومجرات، قد انشأها على اتم صورة واوفرها زينة، يعجز العقل البشري عن إدراكها ومعرفة أسرارها وسبر أغوارها، قال تعالى:

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ج ٢، ص ٤٢١.

(٢) (سورة الملك ٣ - ٤). (٣). (سورة ق ٦ - ٧).

﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾،
﴿وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾.

فالنظام الكوني بما فيه من دقائق الصُّنع، وجمال الخلق، وروعة الإبداع، واتقان الصُّنع، فهو يحكي عن مُبتدعه، وقدرته التامة، وتمكُّنه من خلق الأشياء بأدق تفاصيلها وأكمل صُنْعها، وقد خدمت العلوم الطبيعة كثيراً في هذا المجال، واثبتت قدرة الصُّنع ودقته، حينما وقفت النظريات على عجزها في بيان صنع الله ﷻ، وكلما زادت هذه العلوم في اكتشافها، وتحليل دقائق الكون، زاد وقوف الإنسان على سُنن الكون ونظامه وقوانينه وبدائعه وروائعه.

وبذلك يتضح ان فعل الفاعل، كما يكشف عن وجوده، يكشف عن صفته وقدرته في الإبداع، قال تعالى: ﴿صُنِعَ اللهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾^(١)، وان الله سبحانه وتعالى، خلق الكون على أبهى وأسنى وأتم وأكمل وأفضل وأحسن صورة، فلا يصدر من الكمال إلا الكامل، وقد بحث مفكرو الإسلام في مباحث العقديّة، التي تمخض منها العديد من المدارس الفلسفيّة والكلامية، جاءت بنظريات مُتعدّدة حول الخلق، وكان من بينها نظرية (الأحسن)، أو كما يُسميها الفلاسفة نظرية (الأكمل)، ونسعى في هذا البحث لبيانها، وبيان الأدلة العقلية والنقلية لمن ثبّتها وشيّد أسسها، فلا يوجد نظام أكمل ولا أحسن ممّا خلق وابداع البارئ تعالى.

ليس في الإمكان أبدع مما كان

وتعني هذه العبارة: انه ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، فهو أكمل وأبداع نظام وجودي خلقه الباري ﷻ، ولا يمكن خلق وايجاد أكمل وأحسن من هذا العالم بالنسبة إليه تعالى وحده، فلو كان هذا العالم يدخله نقص، لنقص كمال الوجود، وهو كامل بالإجماع؛ لأنه لا يصدر عن الكامل إلا كامل.

وسوف نتناول هذه العبارة، بشيء من البحث والتفصيل، لنعلم هل يمكن ان يكون أفضل ممّا كان؟ أو ليس في الإمكان أفضل ممّا هو كائن؟ وهل ان هذا النظام الوجودي هو الأكمل أو لا؟.

ينسب بعض الباحثين هذه العبارة لفلاسفة اليونان، ويرى الأخيرين منهم انها تُنسب للعلامة الغزالي (٥٠٥ هـ)، ذكرها في كتابه (احياء علوم الدين)، حيث قال: (وكل ما قسّم الله بين عباده من رزق واجل وسرور وحزن، وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية، فكلّه عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه، بل هو على الترتيب الواجب الحق، على ما ينبغي وكما ينبغي، وليس في الإمكان اصلاً أحسن منه، ولا أتمّ ولا أكمل، ولو كان وأخّره مع القدرة، ولم يتفضّل بفضله، لكان بُخلاً يناقض الجود، وظلماً يناقض العدل، ولو لم يكن قادراً لكان عجزاً يناقض الإلهية)^(١).

وقد توالى عليها الشروحات والنقوضات والتعليقات، فهم ما بين مؤيد

(١) احياء علوم الدين، ابي حامد الغزالي، ج٤، ص٣١٩.

ومُناصر، والأخر مُعترض ومُناهض، والثالث اعترض على نسبتها للغزالي. ويذكر لنا التاريخ، نشوب فتنة تُعرف بفتنة (ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)، وهي شبيهة بفتنة خلق القران، كانت (في سنة ٨٨٥)، حينما تصدّى البقاعي مفند آراء القائلين بها، ويؤلّف في هذا، ولا يرتضي منه القاضي (ابن عجلون) ذلك، تعصباً للغزالي، فكتب كتاب اسماه (تهديم الأركان في ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)، مُشكّكاً في نسبة القول إلى الغزالي، وسيأتي الكلام عنه.

اذن، فهذه طوائف ثلاث ستعرض إليها، وذلك بعد بيان رأي الغزالي حينما سالوه عن مقولته، فأجاب عنها مُدافعاً في كتابه (الإنتصار لما في الاحياء من الأسرار)، حينما قالوا له: (مامعنى ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم، ولا أحسن ترتيباً ولا أكمل صنْعاً، ولو كان وادخره مع القدرة، كان ذلك بُخلاً يناقض الجود الإلهي، وان لم يكن قادراً عليه، كان عجزاً يناقض الإلهية، فكيف يقضى عليه بالعجز، فيما لم يخلقه اختياراً؟ وكان ذلك ولم ينسبه إليه، وذلك قبل خلق العالم، ويقال إدخار اخراج العالم من العدم إلى الوجود عجز، مثل ما قيل فيما ذكرناه، ومال الفرق بينهما)؟.

فأجاب الغزالي قائلاً:

(وذلك لان تأخيره بالعالم قبل خلقه، عن ان يخرج من العدم إلى الوجود، يقع تحت الإختيار المُمكن، من حيث ان الفاعل المُختار، له ان يفعل وان لا يفعل، فاذا فعل فليس في الإمكان ان يفعل إلا نهاية ما تقتضيه الحكمة، التي

عرفنا انها حكمة، ولم يعرفنا بذلك، إلا لنعلم مجاري افعاله، ومصادر أموره، وان نتحقّق ان كل ما اقتضاه ويقضيه من خلقه بعلمه وإرادته وقدرته، ان ذلك على غاية الحكمة ونهاية الإتقان، ومبلغ جودة الصنع، ليجعل كمال ماخلق دليلاً قاطعاً وبرهاناً على كماله، في صفات جلاله الموجبة لإجلاله، فلو كان ماخلق ناقصاً بالإضافة إلى غيره، ممّا يقدر على خلقه ولم يخلقه، لكان يظهر النقصان المُدعى على هذا الموجود من خلقه، كما ظهر من خلقه ناقصاً في اشخاص معينة، ليدل على كمال ماخلقه غير ذلك، ويكون الجميع من باب الإستدلال على ما صنع من النقصان قطعاً، وما يحمل عليه من القدرة على أكمل منه ظناً، إذ خلق للخلق عقولاً، وجعل لهم فهماً وعرفّهم ما اكنّ، وكشف لهم ما حُجب واجنّ، فيكونون من حيث عرفّهم بكمالهم، دلّهم على نقصه، ومن حيث اعلمهم بقدرته، بصّرهم بعجزه، فتعالى الله رب العالمين الملك الحقّ المُبين.

وايضاً فلا يعترض بهذا أو يشير به، إلا من لا يعرف مخلوقاته، ولم يصرف الفكر الصحيح في منشأته ومخترعته، ولم يعلم مقدار الدنيا وترتيب الأخرة، ولا عرف خواصهما، ولا تنزّه عجائبهما، ولا لاحظ الملكوت ببصر قلبه، ولا تجاوز التحرم إلى السفّل من ذلك بصره ولبّه، ولا فهم ان الجنة اغنى النعيم، وان النار اقصى العذاب الأليم، وان الطولية منتهى الكرامات، وان رضاه وسخطه غاية الدرجات والدركات، وان منح المعارف والعلوم اسنى الهبات.

ويرى ان العالم بأسره اخرجه من العدم - الذي هو نفي محض - إلى الوجود، الذي هو إثبات صحيح، وقدرة مثال وجعل لميقات، فهو حي ميت، ومتحرك وساكن، وعلام وجاهل، وشقي وسعيد، وقريب وبعيد، وصغير وكبير، وجليل وحقير، وغني وفقير، ومأمور وأمير، ومؤمن وكافر، وجاحد وشاكر، ومن ذكر واثنى، وأرض وسماء، ودنيا واخرى، وغير ذلك ممّا لا يُحصى.

والكل قائم به، وموجود بقدرته، وباق بعلمه، ومنت إلى اجله، ومصرف بمشيئته، ودال على بالغ حكمه، فما أكمل من محدثه إلا قدمه، ولا من تصرفه إلا استبداده، ومن ملكه إلا ملكه، تعالى الله عن جهل الجاهلين، وتخيل المتوهمين، وزيف الزائغين^(١)، انتهى كلامه.

وبعد ان اثبت مدّعا، وان مُقتضى الخلق هو الحكمة من الفاعل المُختار تعالى اسمه، وان غاية الحكمة هو الإتقان في الصنع، والكمال في الإبداع، نبين تلك الآراء التي تعاملت مع عبارة الغزالي:

الطائفة الأولى: وهم الذين انتصروا للغزالي في مبناه، وان النظام الكوني القائم، هو افضل وأتم نظام قائم على الإطلاق، فهم كثيرون، ومنهم السمهودي في كتابه (إيضاح البيان إلى إرادة الحجة من ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)،

(١) احياء علوم الدين، ابي حامد الغزالي، ج٥، ص٤٨٥، وفي ذيله كتاب تشيد الاركان في ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، للسيوطي.

وكذلك عبد الرزاق بن ابراهيم البيطار في كتابه (ساطع البرهان في ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)، والواسطي البجرامي في كتابه (لقطة العجلان في ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)، وحمدان بن ثابت الخواجة الجزائري في كتابه (حكمة العارف بوجه ينفع لمسألة ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)، والسيوطي في كتابه (تشيد الأركان في ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)، الذي قال في مُقدّمة كتابه: (اول مايجب ان تعلم أمرين:

احدهما: ان المُجمع عليه عند اهل السنة والجماعة، ان القدرة إنّما تتعلّق بالممكن دون المستحيل.

والثاني: ان النفي في كلام حجة الإسلام، ليس مُنصبّاً على إمكان وجود شيء غير الموجود، واما ينصبّ على كونه أبدع من الموجود، فنفي حجة الإسلام، كون الشيء ممّا يمكن وجوده أبدع ممّا وجد، مع قطع العلاقة بصلاحية القدرة لإيجاده^(١).

وينقل السيوطي أيضاً، كلام لبعض المناصرين له من المعاصرين، فيذكر قولاً لبدر الدين الزركشي في كتابه (التذكّرة) مؤيداً وناصرأ له فيقول:

(قد كنت قرّرت كلام حجة الإسلام بما قدمت تقريره، قبل ان أقف على شيء من كلامه المذكور، وكلام غيره فيما منّ الله به، مع مراعاة الأحاديث والأثار المُشيّرة إلى ذلك، ثمّ لما وقفت على الفصل المنقول من الاحياء،

(١) احياء علوم الدين، ابي حامد الغزالي، ج ٥، ص ٤٧٥.

والفصلين المنقولين من الجواهر، رأيتهما عين ماقّرت به، ونحوت إليه، فحمدت الله على ذلك كثيراً، ثم بلغني ان الشيخ بدر الدين الزركشي، احد أئمة المتأخرين من اصحابنا، يتكلّم على هذه الكلمة في تذكرته، فطلبتّه حتى وقفت عليه فقال: (قال الغزالي: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم؛ لأنه لو كان ولم يفعله، كان بُخلاً يُناقض الجود، أو عجزاً يُناقض القدرة، وهذه من الكلمات العقم، التي لا ينبغي اطلاقاً مثلها، إلا في حقّ الصانع، الذي لا يصنع احد صنعته، ولا تنكر في بواطن الإبداع حكمته، فقد اوجد ما لا يمكن العقل انكاره، فليس في الإمكان ممكن أبدع من الإنسان، لاشتماله على احكام انواع الوجود، فهو غاية الممكن بالنسبة إلى إدراك العقول النيرة، لا بالنسبة إلى عالم السر والخفية، الكامل المطلق، التي لا تنتهي احكامه، ولا تنفذ عجائبه، فمراده ليس في الإمكان، باعتباره ماهو محسن لماهية العقول، لا باعتبار ما في غيب الله (سبحانه وتعالى)، ولهذا قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، فحكم العارف على قدر إدراكه، لا على قدر احكام ربّه، فإن الرب تعالى مُحيطٌ بكل شيء، وليس لأحد إحاطة بنوع من أنواعه من كل وجه، فإن لكل نوع احكاماً مُتعدّدة، منها ما اطلع الله عليها خواص خلقه، ومنها ماهو راجع له.

ومنهم من قال: معنى قوله ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، إذا كان إبداعه عين وجوده، ليس غير ذلك المعنى، انه ليس في الإمكان أبدع من

وجوده، فانه ممكن في نفسه، وما استفاد إلا الوجود، فلا أبداع في الإمكان من الوجود، وقد حصل، فانه ما يحصل الممكن من الحقّ سوى الوجود، قال: ثمّ رأيت لابن القرمسيني، جزءاً افردته في الكلام على هذه العقدة، وقال: معناه تناهت القدرة في خلق هذا البشر زبدة المخلوقات، غاية أظهار كمال القدرة والتعبير عنها، وأراد بالبشر محمداً (صلى الله عليه واله)، فانه الفاتح الخاتم، أهى روحه؟ اول ما خلق روح محمد (صلى الله عليه واله)، ومنه تستمد الأرواح^(١)، انتهى كلامه.

اما الطائفة الثانية: وهم الذين انتقدوا الغزالي ومبناه، حيث تحمل هذه المقولة لازماً فاسداً، وهو عدم تمامية القدرة وتعجيز لها، فهو سبحانه وتعالى قادر على كل شيء، وان مقولة الغزالي ليس في الإمكان أبداع ممّا كان، مُتعلّقة بفقدان الإرادة، وغير ذلك من اللوازم، فانكروا عليه اشدّ الإنكار، منهم ابو بكر ابن العربي، وعلاء الدين البخاري وغيرهم.

وقد نقل عن ابي بكر ابن العربي انه قال: (قال شيخنا ابو حامد قولاً عظيماً، انتقده عليه العلماء، فقد قال: ليس في قدرة الله سبحانه وتعالى أبداع من هذا العالم في الأتقان والحكمة، ولو كان في القدرة أبداع أو احكم منه ولم يفعله، لكان ذلك منافياً للوجود، وذلك محال، ثمّ قال: والجواب انه باعد في اعتقاد عموم القدرة ونفي النهاية، عن تقدير المقدورات المُتعلّقة بها، ولكن في تفاصيل هذا العالم

(١) انظر لذلك: التذكرة في الاحاديث المُشتهرة، بدر الدين الزركشي.

المخلوق لا في سواه، وهذا رأي فلسفي، قصد به الفلاسفة قلب الحقائق^(١).

أما الطائفة الثالثة: التي لم ترتض نسبة هذا القول إلى الغزالي، بحجة تعارض عباراته مع باقي كلامه، في كتبه وتصانيفه الأخرى، وكان الأبرز منهم برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي المتوفي (٨٨٥هـ)، حيث عقد كتاب أسماه (تهديم الأركان في ليس في الإمكان أبداع ممّا كان)، على نقض ورود هذا المبنى، بل وتكفير الغزالي، ان صدقت صدورها منه، حيث قال: (إياك أن تلتفت إلى من قال: إنه ليس في الإمكان أبداع من هذا العالم، فإنه مذهب فلسفي خبيث، والآية نص على إبطاله ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^(٢)، وإن نسبه بعض الملحدّين إلى الغزالي، فإني لا أشك أنه مدسوس عليه، فإنه مذهب فلسفي خبيث بشهادة الغزالي، كما بيّنت ذلك في كتابي (تهديم الأركان على من قال ليس في الإمكان أبداع ممّا كان)، وكتابي (دلالة البرهان على أن في الإمكان أبداع ممّا كان)، وكتابي (إطباق الأغلال في أعناق الضلال)، ومع كونه مذهب الفلاسفة، أخذه أكفر المارقين ابن عربي، وأودعه فصوصه، وغير ذلك من كتبه، واستند فيه في بعضها إلى الغزالي إتقاناً لمكره - أعاذنا الله من شره - والغزالي بريء منه، بشهادة ما وجد من عقائده في الإحياء وغيره).

(١) سير اعلام النبلاء، محمد بن احمد الذهبي، ج ١٤، ص ٣١٩.

(٢) (سورة الطلاق ١٢).

تطبيقات اخرى

لقد اتسعت تطبيقات نظرية ليس في الإمكان أبدع مما كان، التي أُسس بنياؤها لإثبات النظام الكوني الأحسن، وقد استخدمت في مجالات اخرى، طبعاً وكانت النتائج مبنية على أساس المصالح التي سخرت لها، فكما ان النظرية العقائدية تستخدم في العلوم الجغرافية، أو النظريات المنطقية في اللغة العربية، فيتوهم الباحث في استعمالاته، ظناً منه بالإشتراك في المُعطيات، والمساواة في النتائج، طبعاً والأمثلة كثيرة، وجودها تاريخ التفكير البشري، إلا أننا سنتقصر على مثالين في الحاضر والغابر.

اما في الغابر: فقد ذكر (ابن كثير) في كتاباته التاريخية آراء ومباني، جسدها رؤيته للأحداث التاريخية، كان من أهمها واعظمها، ان الامام الحسين (عليه السلام)، واهل الحرة وغيرهم، ممن خرجوا من اجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يقبل به ابن كثير^(١)، بل يوهن خروجهم لنصرة الدين والحق، فيقول: (ان يزيد كان إماماً فاسقاً، والإمام الفاسق لا يعزل بمجرد فسقه، ولا يجوز الخروج عليه، لما في ذلك من إثارة الفتنة)^(٢).

(بمعنى انه ليس في الإمكان أبدع مما كان، لقد جاء يزيد وعليه ان يستمر، وان يورث الخلافة لولده، ولولده ان يفعل مايشاء، فهذا حقّه الذي كتبه الله له،

(١) نظم الدرر للبقاعي، تفسير برهان الدين البقاعي، ج٩، ص٦٩.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير، ج٨، ص٢٢٣.

ومن أراد ان ينهاه عن المنكر، فمن حق ابناء معاوية ان يؤدّبونه، حتى يرجع للطاعة ولزوم الجماعة^(١).

اذن هو يرى بان ظهور يزيد، وتعلّقه بكرسي الخلافة، امر قد جرى عليه القضاء، واختاره الله له، فلا يوجد احد غيره أفضل منه، فلو كان هناك غيره، لكان في مكانه، فليس في الإمكان افضل منه، وهذه من التطبيقات العقائدية للنظرية، واستعمالها في رؤية اعتقادية منحرفة، واصول فاسدة، مُبينة لأصل وأسس هذا المبنى العقلي، وفساده واضح بيّن، ولا حاجة لرده، لأنه خلاف المرتكز العقلي والعقلاني والعقلاني، فضلاً عن الشرعي.

اما في الحاضر: فقد استوحى علماء الأنثروبولوجي على مرتكزات عملية لنظرية الإمكان، من خلال النظرة التحليلية للشخصية الإنسانية، فهاهي باحثة معاصرة، كتبت في مقالها، الحوار المُتمدّن: (ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، عبارة كثر ترديدها على ألسنة البعض، دون تقدير سليم لمغزاها الحقيقي، تلك العبارة تُلخص فلسفة سلفية، تدعو إلى الوقوف عند حد الكفاية من الإبداع، وتقتصر في رؤيتها الضمنية على مُنطلقات ضحلة، لفلسفة الوجود الإنساني، وسيكولوجية الفكر الإبداعي، إذ ترى في خلجات الأمس خيراً ممّا تراه في بواكير اليوم، وترى في نتاجات الأوائل، خيراً ممّا قدّمه الأواخر، وذلك دون تمييز أو تدقيق، أو فرز لهذا أو ذاك.

(١) البداية والنهاية، ابن كثير، ص ٢٢٤.

وتتعاضم تلك العبارة في مداها المقصود، لتصل في نهاية الأمر، إلى أن الأستقرار هو الغاية الأسمى، التي ينبغي على المجتمع أن يسعى إلى تحقيقها، ولا يتأتى له ذلك، إلا من خلال تقبّل الثقافة القائمة والحفاظ عليها، وعدم إرهاق الذات الإنسانية، بإعمال العقل الناقد، أو تفعيل الفكر الإنساني نحو الإبداع، ففي اعتقاد أنصار هذه الرؤية، أن أي إبداع جديد لن يُماثل في جودته ومكانته، ما قد وجد عليه آباؤنا وأجدادنا من إبداع^(١) انتهى.

فهي دعوى لمُجانبة إعمال العقل الإنساني، في إنتاج ليس في الإمكان أبدع مما كان، والتي ناهضت فيها سلفية التفكير الفلسفي، في حين صبغت دعواها بالوان مناقضة التطبيق، بعدما سارت على خلاف المنهج التطبيقي، في استعراض جلّ وليس كلّ الأفكار التي لمّحت عن أوجه النظرية، وبيان دالاتها الوجودية والكونية، فهو إستقراء ناقص للتحليل والبيان، ولا يفيد علماً كلياً، وعليه لا يمكن أقناعات مفاهيم مجتمعية من كليات عقلية عقلانية، فلا تماثل لوجود المغايرة، التي تُبنى الثانية على العقل والمنطق مجردة، بينما الأولى متغيرة بتغاير الظروف الموضوعية، كذلك وجود تخصيصات كثيرة في المقام، تُثبت عكس المدّعى، عدم أرهاق العقل الناقد، وان الأفكار الحاضرة أمتن وأدق مما جاء به ابن سينا والفارابي وغيرهم، وضحالة المنطلقات للمفهوم وغير ذلك من التناقضات التي تحتاج لوقفه بداهة، مستعرضين هشاشتها، فالأرضية

(١) الحوار المُتمدّن، ريم ثابت، العدد ٤٠٩١، في ١٣/٥/٢٠١٣.

الواقعية للنظرية كانت ظاهرة، بُنيت على مدار الإبداع الكوني من قبل الخالق، وإيجاده للنظام الوجودي الأتم، والقدرة على الممكن، والقدرة على القدرة، وهي نظرية تحمل بين طياتها ابعاداً عقلية، خلت من التطبيقات الأخرى. على كل حال، فنظرية (ليس في الإمكان أبدع مما كان)، أُقرت عند العقلاء، كتطبيق للنظام الأكمل والأتم، والصنع الأحسن.

بيان اخر للنظرية

يمكننا إعادة بيان النظرية ببلغتها، فإن ليس في الإمكان أبدع مما كان، فإن ما كان هل هو كائن، ام ما كان ليس بكائن. فإن قلت: ما كان هو ما كائن، لازمه السكون. وان قلت: ما كان كائن، لازمه الانقلاب والتبدل. وبموجب الحركة الجوهرية، فإن ما كان ما هو كائن الآن، فإن ليس في الإمكان افضل مما هو كائن.

ويمكن أن نضيف على ذلك ونقول: ان لها دلالة على إمكان غير ماكان، وليس كما قالوا: لا إمكان إلا ما كان.

ودليل ذلك: لو امتنع، لصح قولهم ليس في الإمكان إلا ما كان، وان إمكان غير ما كان، يستلزم عدم الإبداع، واذا كان عدم الإبداع مُمكنًا، فمن اين ان ما كان هو الإبداع؟ بل جاز ان لا يكون هو الإبداع؛ لان عدم الأبداع ممكن أيضاً. وان عدم الإبداع - بعد فرض إمكانه - جاز وقوعه، وإلا لانتفى إمكانه.

وقد تقول: من قال ان الواقع هو الإبداع، فلا يقال: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)، بل الأدق ان يقال: (ليس في الإمكان لا ما كان).
قلنا: في ساحة الإمكان، ممكن ان يكون عدم الإبداع واقعا، لكن الممكن بالذات قد يمتنع بالغير، والعقل حاكم بامتناع وقوع عدم الإبداع، لترجيح الإبداع، وتعلق العلم الذاتي به سبحانه وتعالى، وكذا الإرادة والقدرة، وكما اقتضته الحكمة.

القدرة على الإبداع

مبحث القدرة من المباحث الفلسفية والعقائدية، التي اخذت حيزاً واسعاً في ادبيات الفكر الفلسفي والكلامي، أنشأت على أثرها مدارس، تبنت أفكار مختلفة، كانت لتلك المدارس دراسات مُعمّقة وتحليلات واسعة، تباينت صبغتها في رسم ملامحها الفكرية، من خلال اللوازم النظرية لمفهوم القدرة، وقد جاد الباحثون والمحققون في بناء حدود التعريف لهذا المفهوم، حيث عرفها المحقق الطوسي في كتابه (قواعد العقائد)، فقال:

(والقادر هو الذي يصحّ منه ان يفعل الفعل ولا يجب، وإذا فعل فعلاً باختيار وإرادة، لداع يدعوهُ إلى ان يفعل، ويقابله الموجب، وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل، ويجب ان يقارنه فعله؛ لانه لو تأخر الفعل عنه، لما كان صدور الفعل عنه واجباً، إذ لم يصدر عنه في الحال المُتقدّم على الصدور، والمتكلمون يقولون بان الباري تعالى قادر، إذا كان فعله حادثاً، غير صادر عنه

في الأزل، ويلزم القائل بالقدم، كون فاعله مُوجِباً.

والحكماء يقولون: كل فاعل فعل، فعل بإرادة مختار، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخر عنه، وموضع الخلاف في الداعي، فإن المُتكلِّمين يقولون: انه لا يدعوا الداعي إلا إلى المعدوم، ليصدر عن الفاعل وجوده، بعد الداعي بالزمان أو تقدير الزمان، ويقولون ان هذا الحكم ضروري، والحكماء ينكرونه^(١).

اما الحكيم اللاهيجي في شوارقه، فيقول في تعريف القدرة: (انه تعالى قادر مختار، بمعنى انه يتمكّن من الفعل والترك، بحيث قد يتخلّف عنه الفعل، فإن القدرة بهذا المعنى، هو المتنازع فيه بين المُتكلِّمين والحكماء، واما القدرة بمعنى كونه يصحّ منه فعل العالم وتركه، بالنظر إلى ذاته تعالى، أو بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، فمتفق عليه بين الفريقين... إلى ان قال: فالنزاع إذن ليس في معنى القدرة، الذي هو المفهوم الشرطي، بل في وجوب وقوع المفهوم المقدم، وعدم وجوبه^(٢)).

اما العلامة الحلبي، فقد قال في شرح المواقف، في معرض رؤياه عن مفهوم القدرة: (أي يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازماً لذاته، بحيث يستحيل إنفكاكه عنه.

(١) شرح قواعد العقائد، المُحقّق الطوسي، ص ٣٩.

(٢) شوارق الإلهام، الحكيم اللاهيجي، ج ٢، ص ٢١١.

وإلى هذا ذهب المليون كلهم، واما الفلاسفة فأنهم قالوا: إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فانكروا القدرة بالمعنى المذكور، اما كونه تعالى قادراً، بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، فهو مُتَّفَق عليه بين الفريقين^(١).

وقال القوشجي في شرح التجريد: (ذهب المليون قاطبة، إلى ان تأثير الواجب في العالم بالقدرة والإختيار، على معنى انه يصحّ منه فعل العالم وتركه، وذهب الفلاسفة إلى ان تأثيره فيه بالإيجاب)^(٢).

أهمية مبحث القدرة

بعد استعراض جملة من التعاريف، التي افرزتها المدارس الكلامية والفلسفية، على مسارها الطويل، حيث اتفقت على تعريفين مشهورين:

اولهما: ان القدرة تعني صحة الفعل ومقابله، اعني صحة الترك.

وثانيهما: كون الفاعل في ذاته، بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل. وعلى ضوء تلكم التعاريف المختلفة، اتخذت هذه المدارس، مُنْعَطَفَات مُتْبَايِنَة في التعبير عن رؤيتها التوحيدية، ومنها ارتباط تعريف القدرة بمسألة الفيض والحدوث (التي بحثناها سابقاً)، وما يترتب عليها، ويتوقف أيضاً معنى الإختيار الإلهي، على تحديد أطار عام لمفهوم القدرة، فالإختيار عند الإنسان،

(١) شرح المواقف، العلامة الحلي، ج ٣، ص ٤١.

(٢) شرح التجريد، للقوشجي، ص ٣٤٨.

له معنى واضح، فهو يستطيع ان يفعل، أو له ان يترك، فهل ينطبق هذا المعنى على الذات المُقدّسة، حينما يوصف انه فاعل مُختار، أو فاعل مطبوع، أو فاعل مُريد، ام هناك معنى اخر للاختيار كما حرّره صدر المتألهين في اسفاره، طبعاً يختلف باختلاف تعريف القدرة.

كذلك الحال حينما مررنا على ذكر الفاعل واقسامه، فهل ان فعله يكون بالقصد، أو فاعلاً بالرضا، أو فاعلاً بالتجلي، وغير ذلك من المُبنيات والرؤى النافذة لمفهوم القدرة، كما ان هناك العديد من المدارس العقائدية والفلسفية، تُبنيت اركانها على هذا الأساس المهم، فُبنيت عليه مباحثها المُختلفة، كمبحث الداعي، والفاعل المطبوع، ومبحث الإرادة، بعد الإجابة على تساؤلات، التزمها المُعرّف كحدود القدرة، وتناهي القدرة، وهل تشمل الممكن أو المُمتنع، وغيرها كثير، ذُكرت في الأبحاث التخصصية.

لكن تلك الأتجاهات اتفقت على ان الله ﷻ، هو المبدأ المُفيض لجميع الموجودات وكمالاتها، والقادر على كل شيء، وانه عالم بجميع الموجودات قبل خلقها، وهو واجب الوجود، ولا يكون مقهوراً لأي قدرة، فالنتيجة ان لله ﷻ صفة القدرة، التي هي عين ذاته، وقد خلق الوجود بنظام وإحكام، غاية في العمق والدقة، والعقل يحكم ان الفعل، إذا كان مُتقناً، فلا بد ان يكون فاعله عالماً قادراً مُقتدراً، وقد جاء في القران الكريم، العديد من الآيات المباركة، التي تُبيّن ان حدود القدرة وسعتها، ونذكر منها قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ

شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^(١)، وقوله تعالى: ﴿أَيَّنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(٣)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ^(٥)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُخْلِقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا^(٦)، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^(٧).

وعشرات الآيات، التي بينت القدرة التامة والمطلقة للباري عز شأنه، وقد أشار أهل بيت العصمة عليهم السلام، إلى عظيم قدرته وجميل صنعه في خلقه، حيث قال امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: (فاقام من شواهد البيّنات،

(١) (سورة الطلاق ١٢).

(٢) (سورة البقرة ١٤٨).

(٣) (سورة البقرة ٢٥٩).

(٤) (سورة الأحقاف ٣٣).

(٥) (سورة الطارق ٨).

(٦) (سورة الإسراء ٩٩).

(٧) (سورة الطلاق ١٢).

على لطيف صنعته، وعظيم قُدرته^(١)، وجاء في موضع آخر من خطبه في التوحيد - عليه السلام - قوله: (أرانا من ملكوت قدرته، وعجائب ما نطقت به من آثار حكمته)^(٢).

الحكمة في الخلق

صفة الحكمة: هي الحاكمة على جميع الأسماء والصفات، فهو خالق، يخلق ما يشاء بحكمة، ورازق يرزق من يشاء بحكمة، وهادي يهدي من يشاء بحكمة، وهكذا الأمر في بقية الصفات الإلهية، لذلك فالحكمة الإلهية اقتضت ان يكون الخلق كما الآن، وإلا فهو قادر على كل شيء بمطلق قدرته، فليس في الإمكان أبدع مما كان، لحكمة اقتضت.

وقد تسأل: ماهي الحكمة التي اقتضت ان يكون النظام الوجودي على هذا الحال؟.

قلنا: لعلمه بحقائق الأشياء وما يصلحها، فلا يصدر منه إلا الأكملة. وقد ذكر الشيخ حسن زادة آملّي بهذا الصدد، كلاماً لطيفاً، في تعليقه على فصوص الحكم، فقال: (الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء، والعمل بمقتضاها، فلها إذن ناحيتان: ناحية نظرية وأخرى عملية، وهي بهذا المعنى مرادفة للفلسفة بقسميها النظري والعملي، وعلى هذا التعريف، تكون الحكمة

(١) نهج البلاغة، خطبة ١٦٥.

(٢) المصدر السابق، خطبة ٩١.

أعمّ من العلم، الذي هو إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه، أو محاولة ذلك الإدراك، وأعمّ من المعرفة كذلك^(١).

ويختلف مفهوم الحكمة بين المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية، فلكل منهم مبناه الخاص، وما ذكره من تعريف، هو المفهوم العام للحكمة، ولكن الصوفية منذ عصر مُبكر، استعملوا الحكمة في معنى خاص، يتفق من ناحية مع مدلولها الفلسفي، ويختلف من ناحية أخرى، وذلك عندما نظر إليه في ضوء نظريتهم العامة، في طبيعة المعرفة الإنسانية وطرق تحصيلها، ذلك أنهم قابلوا بين (الحكمة) و(الكتاب)، مستندين إلى الآية الكريمة: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وقالوا إن المراد بالكتاب، تعاليم الدين الخاصة بالشرائع والأحكام، أو ما أسموه أحياناً (العلم الظاهر). والمراد بالحكمة: التعاليم الباطنية التي اختصّ بها الرسول (صلى الله عليه واله)، وورثها ورثته من بعده، وأطلقوا على ذلك اسم (العلم الباطن)، وليس العلم الباطن عندهم، سوى علم الطريق الصوفي، وما ينكشف للصوفية من حقائق الأشياء ومعاني الغيب.

فكأنهم بذلك وجدوا أساساً لطريقتهم في نصوص القرآن نفسه، كما نسبوا

(١) شرح فصوص الحكم، الشيخ الأكبر ابن عربي، حسن زادة املي، ص ٣.

(٢) (سورة البقرة ١٥١).

علم هذه الطريقة إلى النبي (صلى الله عليه واله)، وعدّوا أنفسهم ورثة هذا العلم، الحافظين له المُختصّين به.

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية، في استعمال كلمة الحكمة - التي يوردها في عنوان كل فص من فصوص كتابه - إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني، الذي ورثه جميع الأنبياء والأولياء، لا عن النبي محمد (صلى الله عليه واله)، بل عن الحقيقة المحمدية، أو أنها العلم الذي أخذه هؤلاء جميعاً من مشكاة النبي، وهو لا يشير إلى الأنبياء^(١).

وقد افصحت الآيات القرآنية، تأكيداً على المعنى المشار إليه، بان الحكمة هي علمه بحقائق الأشياء، وإيجادها على ما يصلحها ويكملها، ونلمسه جلياً بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٢)، ويبيّن السيد الطباطبائي في الميزان معنى الآية فيقول: (وقدر الشيء: هو المقدار الذي لا يتعدّاه، والحدّ والهندسة التي لا يتجاوزه في شيء من جانبي الزيادة والنقصية، قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٣)، فلكل شيء حدّ محدود في خلقه لا يتعدّاه، وصراط ممدود في وجوده، يسلكه ولا يتخطّاه)^(٤).

فالباري عز شأنه، خلق الوجود بشكل دقيّ، فلا زيادة ولا نقصان، بل اعطى

(١) شرح فصوص الحكم، الشيخ الأكبر ابن عربي، حسن زادة املي، ص ٤.

(٢) (سورة القمر ٤٩).

(٣) (سورة الحجر ٢١).

(٤) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ١٩، ص ٤٦.

لكل شيء حقه وقدره، ليحصل على التكامل، وهي حكمة الباري عز شأنه في إيجاد الأشياء، كذلك قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^(١)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢)، فكان التفاوت في الخلق، لحكمة اقتضتها المشيئة الإلهية، لاجل اصلاح الإنسان، فقد ورد في الحديث القدسي: (وإن من عبادي المؤمنين، لمن يريد الباب من العبادة، فأكفّه عنه، لئلا يدخله عجب، فيفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين، لمن لا يصلح إيمانه إلا بالفقر، ولو أغنيته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين، لمن لا يصلح إيمانه إلا بالغناء، ولو أفقرته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين، لمن لا يصلح إيمانه إلا بالسقم، ولو صحّحت جسمه لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين، لمن لا يصلح إيمانه إلا بالصحة، ولو أسقمته لأفسده ذلك، إني أدبر عبادي لعلمي بقلوبهم، فإني عليم خبير)^(٣).

وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤)،

(١) (سورة الأنعام ٧٣).

(٢) (سورة الأنعام ١٦٥).

(٣) التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٤٠٠.

(٤) (سورة البقرة ٢١٦).

فالحكمة تكمن في القتال، وفيه الخير كله، غير إنكم ترونه شر ومكروه، فلولا القتال لما رُفعت راية الإسلام في اصقاع الأرض، ولولا القتال لما اشتشهدتم ودخلتم الجنة، ولولا القتال لما اندحر المنافقين، وغير ذلك من المصالح التي لا يعلمها إلا الحكيم القدير.

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ السَّمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا كَتَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينِ آبَائِكُمْ وَأَبْنَاؤِكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٤)، وغير

(١) (سورة البقرة ٢٤٧).

(٢) (سورة النساء ٣٢).

(٣) (سورة النساء ١١).

(٤) (سورة المائدة ٤٨).

ذلك من الآيات الكثيرة، التي اكدت ان الله يفعل ما يشاء بحكمته، لإيجاد ما هو الأكمل والأحسن والأصلح للإنسان، الذي لا يدرك تلك المصالح، إلا بعد حين، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَتْكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١).

الأدلة العقلية على النظام الأكمل

انتجت البحوث العقديّة، العديد من الأدلة العقليّة، التي افرزتها عقول المسلمين في مدارسهم الكلامية والفلسفية، على ان النظام القائم هو النظام الأكمل، واتخذت مناهج متعدّدة، لإثبات ان النظام الكوني بكل ما فيه، قد اوجده الله سبحانه وتعالى، على افضل صورة وأكمل وجه، وانه ليس في الإمكان أبدع ممّا هو كائن.

وكانت تلك الأدلة مُختلفة ومتعدّدة، فكل له منهاجه وطريقه في طرح استدلاله، وهذا التناج الفكري الثرّ يحتاج إلى دراسة شاملة، لاستيعاب تلك الأسس، التي بُنيت عليها الإستدلالات، ولذا نحن نكتفي بعرض واحدة منها، وهي مباني المدرسة الصدرائيّة.

فقد اختزلها الفيلسوف السيد الطباطبائي، جامعاً بين الحداثة في الطرح، وعمق إستدلال القدماء، فجاءت كما حقّق في كتابه نهاية الحكمة، الذي يُمثل

(١) (سورة البقرة ٢٢٠).

خلاصة نتاجات فيلسوف الإسلام صدر المتألهين في أسفاره، فقال: (الفاعل العلمي، الذي لعلمه دخل في تمام عليّته الموجبة، إذا كان ناقصاً في نفسه، مُستكملاً بفعله، فهو بحيث كلّمّا قويت الحاجة إلى الكمال، الذي يتوخاه بفعله، زاد اهتمامه بالفعل، وأمعن في إتيان الفعل، بحيث يتضمّن جميع الخصوصيات المُمكنة اللحاظ في إتقان صنعه، واستقصاء منافعه، بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً، غير ضروري عند الفاعل، جائز الإهمال في منافعه، وهذا المعنى هو المسمّى بـ(العناية)^(١).

وعلى هذا الأساس فإنّ الفاعل العلمي - كما هو معلوم - ليس المراد منه مُطلق الفاعل العالم، بل هو الفاعل الذي لعلمه دخل في فعله، فهو عالم بفعله الصادر عنه، بحيث يوجب اهتمامه به، وصدوره على أحسن وجه واثقن صنع، مُشتملاً على جميع الخصوصيات، وهذا المعنى الذي طرحه، عند بيانه لموجز مفهوم العناية، عندما عرّفها بأنها: اهتمام الفاعل بفعله، وإمعانه في إتيانه، بحيث يشمل على جميع الخصوصيات الممكنة اللحاظ في إتقان صنعه، وقد عرّف العناية من قبله الحكيم السبزواري، فقال: (بأنها العلم السابق التفصيلي العقلي، بالنظام الأحسن)^(٢).

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، المرحلة الثانية عشر، الفصل السابع عشر، ص ٣٧٣.

انظر أيضاً: الأسفار وتعليقة المصنف رحمة الله عليه، ج ٧، ص ٥٥ - ٥٧.

(٢) تعليقة على الأسفار الأربعة، الحكيم السبزواري، ج ٤، ص ٢٩١.

وقد قسّم البعض^(١) العناية إلى قسمين:

١- العناية الذاتية: ويقصد بها الإلتفات والأعتناء بالفعل قبل الفعل.

٢- العناية الفعلية: ونعني بها الأعتناء بالفعل، أعتناء هو عين الفعل، بحيث

يكون الإتيان به، على أحسن ما يكون من الصحة والإتقان، فإن المراد من العناية هنا هو القسم الثاني.

وقد نقل الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، تعليقة حول العناية، قال:

(العناية صدور الخير عنه لذاته، لا لغرض خارج عنه، فتكون له إرادة مُتجدّدة،

فذاته عناية، وإذا كان ذاته عنايته، وذاته مبدأ الموجودات، فعنايته بها تابعة لعنايته

بذاته، وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير، والخير ذاته، وهو عنايته، وهو مبدأ لما

سواه، فعلمه بذاته انه خير، مبدأ لهذه الأشياء، وعناية له بها، ولو لم يكن عاقلاً

لذاته، وعاقلاً لأن ذاته مبدأ لما سواه، كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام،

وكذلك لو لم يكن عاشقاً لذاته، لكان ما يصدر عنه غير مُنتظم؛ لانه يكون

كارهاً له غير مرید له، وليست الإرادة إلا ان الموجودات غير منافية لذاته، ولما

كان عاشقاً لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفتها، (أي معشوقة)،

فانه يلزم ان يكون ما يدر عنه، معنيّاً به؛ لانه عاشق ذاته، ومرید الخير له)^(٢).

(١) شرح نهاية الحكمة، غلام رضا فياضي، ج٤، ص١٨٩.

(٢) شرح نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، ج٢، ص٣٥٩. انظر أيضاً: كتاب التحصيل، بهمنيار،

ص٥٧٨. كتاب القبسات، الميرداماد، ص٣٣٣-٣٤٢. كتاب المباحث المشرقية، الفخر الرازي،

ج٢، ص٤٩٢. شرح الاشارات، نصير الدين الطوسي، النمط السادس والسابع.

ومن كلام القوم، نستظهر ان العناية تتقوّم بأمر ثلاث:

اولها: فاعلية الفاعل، لفعل يكون لا لغرض ما.

وثانيها: علمه بذاته وبفاعله.

وثالثها: عشقه لذاته وللفاعل، ومحبوبيته له.

فان فخر الدين الرازي، في عرضه لبيان عناية الواجب يقول: (ان علمه بصدور افعال غير منافية له عنه، هو الارادة، ثم ان علمه بانه كيف يكون واقعاً على الوجه الأكمل، هو عنايته بتلك الأشياء، فانه إذا علم في الإنسان، انه يكمن وقوعه على تركيبات مختلفة، وعلم مع ذلك، ان التركيب الأنفع والأكمل كيف هو، ثم فاض عنه ذلك الأكمل، علمه بذلك، هو عنايته بالأشياء)^(١).

ونستأنف كلام السيد العلامة الطباطبائي، لاكمال الفكرة: (والواجب تعالى غني الذات، له كل كمال في الوجود، فلا يستكمل بشيء من فعله، وكل موجود فعله، ولا غاية له في أفعاله الخارجة من ذاته، لكن لما كان له علم ذاتي، بكل شيء ممكن يستقر فيه، وعلمه الذي هو عين ذاته، علّة لما سواه، فيقع فعله على ما علم، من غير إهمال في شيء، ممّا علم من خصوصياته، والكل معلوم، فله تعالى عناية بخلقه)^(٢).

وهنا يشرع السيد العلامة بالاستدلال على عنايته تعالى بالبرهان اللّمي، من

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، فخر الدين الرازي، ج ٢، ص ٥١٦.

(٢) نهاية الحكمة، السيد الطباطبائي، المرحلة الثانية عشر، الفصل السابع عشر، ص ٣٧٣.

خلال الإستدلال بالعناية الذاتية، التي هي وجه من وجوه علمه، على العناية العقلية، فهو غني بذاته وغير مُحتاج، ومتصف بكل الكمالات الوجودية، ولا غاية له في فعله، كما لنا نحن غايات في افعالنا؛ لأنه لا يستكمل بشيء من فعله، فهو غاية الكمال سبحانه وتعالى تقدّست أسمائه.

فيبدأ بطرح مقدّمات ثلاثة على إستدلاله:

المقدّمة الأولى: له علم ذاتي بكل شيء ممكن يستقر فيه، فالواجب تعالى عالم بجميع الموجودات، وبجميع خصوصياتها، فلا يخفى عليه من شيء. المقدّمة الثانية: ان علمه سبحانه وتعالى هو عين ذاته، كما ثبت في الأبحاث الفلسفية.

المقدّمة الثالثة: ان ذاته علّة لجميع الوجودات والممكنات.

والنتيجة: ان علمه تعالى هو علّة لجميع الموجودات، ولجميع مالها من خصوصيات، فسبحانه وتعالى يعلم بالنظام الأكمل والأصلح والأقن لهذه الوجودات، وعلمه هو علة لوجود معلوله، فيجب ان يوجد المعلول، بجميع ماله من خصوصيات؛ لان جميعها معلولة له، فيقع فعله على طبق علمه، وهو خلقه للنظام الأكمل؛ لان جميع خصوصياته معلومة له تعالى، وهذا معنى عنايته الفعلية بخلقه.

هذا ما بيّنه (قدس سرّه)، في خطواته الإستدلالية على عنايته بنظام الوجود، عن طريق البرهان اللّمي، وقد اشار الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، بتعليقته

حول إستدلّاله بهذا البرهان، عندما قال السيد العلامة (وعلمه الذي هو عين ذاته علة.. الخ العبارة) بقوله:

(ولك ان تقول، عدم عناية بفعله، حتى يتحقق على أحسن الوجوه، اما ان يكون لأجل جهله بوجه الخير، أو لأجل عجزه عن تحقيقه، أو لأجل عدم حبه لكماله، وعدم إرادته له، أو لأجل بُخله وامساكه، واستئثار ذلك الكمال لنفسه، فكل هذه النقائص مسلوبة عنه سبحانه، ومقابلاتها ثابتة له، فيثبت عن طريق اللّم، كون العالم على أحسن ما يمكن، قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾^(١)(٢).

وقد يُثير الذهن تساؤلاً مُهمّاً، قرّره السيد كمال الحيدري، في شرحه لكتاب نهاية الحكمة، بقوله: (ان الواجب تعالى كما يعلم بالنظام الأحسن، كذلك يعلم بالنظام غير الاحسن، فلماذا خلق الله النظام الأحسن دون النظام غير الأحسن؟. لذا كان من الأولى، تتميم الإستدلال بالقول: بأن إيجاد النظام غير الأحسن، وعدم إيجاده للنظام الأحسن، يرجع اما لعدم علمه بالنظام الأحسن، أو لعجزه عن إيجاده مع علمه به، أو لبُخل عن تكميل المُمكنات، أو عدم حبه للكمال، ومن الواضح بطلان جميع الوجوه المتقدّمة بالبداهة؛ لأنها نقص، ويستحيل على الواجب تعالى)^(٣)، انتهى كلامه.

(١) (سورة النمل ٨٨).

(٢) شرح نهاية الحكمة، الشيخ محمد تقي مصباح البيدي، تعليقة رقم ٤٥١، ص ٤٦٣.

(٣) شرح كتاب نهاية الحكمة، السيد كمال الحيدري، ج ٢، ص ٢٢٥.

وأقول: ان السيد العلامة لوضوح بطلانه، وبداهة نقضه، اكتفى بالإستدلال على عنايته، من خلال المُقَدِّمات العقلية للبرهان اللمّي.

ثم بعد ذلك ينتقل السيد العلامة، سالكاً طريق أثبات عنايته بالبرهان الإنّي:

(والمشهود من النظام العام الجاري في الخلق، والنظام الخاص الجاري في كل نوع، والنظم والترتيب الذي هو مُستقر في أشخاص الأنواع يصدق ذلك، فإذا تأملنا في شيء من ذلك، وجدنا مصالح ومنافع في خلقه، نقضي منها عجباً، وكلّما أمعنا وتعمّقنا فيه، بدت لنا منافع جديدة، وروابط عجيبة، تُدهش اللبّ، وتكشف عن دقّة الأمر، وإتقان الصنع)^(١).

ويستدل بالمعلول على علته، حيث ان النظام الجاري، محكوم بقانون دقيق وتام، وغاية في النظم والترتيب، وكلّما تأملنا وتمعنا النظر، في خصائص النظام الخاص لكل نوع من الوجودات، الإنسان والحيوان والنبات، نجده محكوم بالاتساق الدقيق لكل نوع، وكذا الحال في النظام الكوني، فنرى الترابط العجيب لأجزائه، ونلمس من خلاله آثار عظيم خلقتة ودقيق صنعه، مُبيّناً عن حكمة صنعه وروعة تدبيره وإتقان صنعه، وهذا ما يُسمّى بالإستدلال الإنّي.

غير ان بعض الشراح^(٢) لعبارته، يذهبون على هذا البرهان، لابد ان يتوقف في صناعته على مُقَدِّمات يقينيّة، مع ان ما ذكره من باب الإستقراء الناقص، وليس

(١) نهاية الحكمة، السيد الطباطبائي، المرحلة الثانية عشر، الفصل السابع عشر، ص ٣٧٤.

(٢) شرح نهاية الحكمة، غلام رضا فياضي، ج ٤، ص ١١٩١. وانظر أيضاً: شرح نهاية الحكمة، السيد

الإستقراء التام؛ لان التام يفيد اليقين وهو متعذر؛ ولان أجزاء هذا العالم كثيرة، ولم تتحقق بعد، فخرجت عن موضوع الإستقراء، فيصلح ان يكون هذا البرهان، تأييداً لما افاده في البرهان اللّمّي، وليس برهان جديد.

بعد ذلك يقول العلامة الطباطبائي: (وما تقدّم من البيان، جار في العلل العالية، والعقول المجردة، التي ذواتها تامّة ووجوداتها كاملة، مُنزهة عن القوّة والأستعداد، فليس صدور أفعالها منها، لغرض وغاية تعود إليها من أفعالها، ولم تكن حاصلة لها قبل الفعل، لفرض تمام ذواتها، فغايتها في فعلها ذواتها، التي هي أظلال لذات الواجب تعالى، وبالحقيقة غايتها في فعلها الواجب. ويظهر ممّا تقدّم أن النظام الجاري في الخلقة، أتقن نظام وأحكمه؛ لأنه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور إليه، بوجه من الوجوه.

توضيحه: أن عوالم الوجود الكلية - على ما سبقت إليها الإشارة - ثلاثة عوالم لا رابع لها عقلاً، فإنها إما وجود فيه وصمة القوّة والأستعداد، لا أجمع لكمالاته الأولية والثانوية المُمكنة في أول كينونته، وإما وجود تجتمع كمالاته الأولية والثانوية المُمكنة في أول كينونته، فلا يتصور فيه طرو شيء من الكمال، بعد ما لم يكن، والأوّل عالم المادة والقوة، والثاني إما أن يكون مُجرداً من المادة دون آثارها، من كيف وكم وسائر الأعراض الطارئة للأجسام المادية، وإما أن يكون عارياً من المادة وآثار المادة جميعاً، والأوّل (عالم المثال)، والثاني (عالم العقل). فالعوالم الكلية ثلاثة، وهي مُرتّبة من حيث شدّة الوجود وضعفه، وهو ترتب طولي بالعلية والمعلولة.

فمرتبة الوجود العقلي، معلولة للواجب تعالى بلا واسطة، وعلّة متوسطة لما دونها من المثال، ومرتبة المثال معلولة للعقل، وعلّة لمرتبة المادة والماديات، وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة، وسيجيء توضيحه. فمرتبة الوجود العقلي، أعلى مراتب الوجود الإمكانى، وأقربها من الواجب تعالى، والنوع العقلي مُنحصر في فرد، فالوجود العقلي بما له من النظام، ظل للنظام الرباني، الذي في العالم الربوبي، الذي فيه كل جمال وكمال.

فالنظام العقلي أحسن نظام ممكن وأتقنه، ثمّ النظام المثالي الذي هو ظل للنظام العقلي، ثمّ النظام المادي الذي هو ظل للمثال. فالنظام العالمي العام، أحسن نظام مُمكن^(١).

بعدما فرغ العلامة من بيان البرهانين اللّمي والإيّّي، في أثبات العناية الإلهية بعالم الخلق، عاد ليبيّن البرهان اللّمي بشكل أعمق وأدقّ، وان النظام الكوني هو اتقن واحكم وأحسن نظام؛ لانه غاية العلم الإلهي الذي لا سبيل إليه للضعف والفتور، وقام بتقسيم عوالم الوجود الكلّية إلى ثلاث اقسام، كما اتفقت عليه المدارس الفلسفية، وهي:

عالم العقل: وهو عالم التجرّد التام من المادة ولوازمها وأثارها.

وعالم المثال: وهو عالم التجرّد من المادة دون اثارها.

وعالم المادة والقوّة.

(١) نهاية الحكمة، السيد الطباطبائي، المرحلة الثانية عشر، الفصل السابع عشر، ص ٣٧٤.

وهي مُرتبة طويلاً، أي ان الربط بينهما بالعلية والمعلولية، وقد أشار إليها السيد العلامة في الفصل الثالث، من المرحلة الحادية عشر من كتاب (النهاية)، فقال: (العوالم ثلاثة مرتبة طويلاً، فاعلاها مرتبة وأقواها ظهوراً، واقدمها وجودا واقربها من المبدأ الأول تعالى وتقدّس، (عالم العقول المُجرّدة)، بتمام فعليّتها ومنتزّه وجودها، شوب المادة والقوّة، ويليه (عالم المثال) المُنتزّه عن المادة دون اثارها، ويليه (عالم المادة) موطن النقص والشر والإمكان، ولا يتعلّق بما فيه العلم، إلا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل)^(١).

حيث بيّن هناك، ان العوالم ثلاث، وان عالم العقل أقواها وجوداً، واشدّها ظُهوراً، لتجرده عن المادة ولوازمها، فهو أعلى مراتب الوجود، ومن رشحات قُربه وفيض ظلّه، فهو الأَجْمَل والأَكْمَل، ومن ظلاله ترشّح عالم المثال المتوسط بين العالمين، والمُنزّه عن المادة دون أثارها، ثمّ يليه عالم المادة الذي هو من ظلال عالم المثال، فحقيقة الوجود هي واحدة مُشكّكة - كما ثابت في محله - مع اختلافها بالشدّة والضعف، إذن فالنظام الكوني هو أحسن نظام ممكن واتقنه، وهو النظام الأَكْمَل.

الإستدلال النقلي على النظام الاكمل

نطلق الآن في رحلة قرآنية، لأستعراض بعض الآيات المباركة، التي تؤلف قاعدة رصينة لإثبات النظام الأَكْمَل والأَحْسَن، فقد قال المولى عز وجل:

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٢٤٦.

﴿صُنِعَ اللهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾^(١)، حيث أثبت بها البحث التفسيري إستدلّاه على المطلوب، فإن عالم الوجود بكل حيّياته، وما له من خصوصيات، من صنع الله ﷻ وخلقّه، وهذا العالم المترامي الأطراف في وجوده التجزيئي حكمة، وهو مُتقن غاية الإتقان، كما صرح القرآن الكريم بآية أخرى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾^(٢)، وفي ذلك تحدي للإنسان وغيره من المخلوقات، لتتوجّه أنظارهم إلى دقّة الصنع وحبكة الإتقان، وفي هذه الآية تمجيد لهذا النظام العجيب، فانظر للجبال تتحرّك مسافات شاسعة، وتحسبها قارّة ثابتة: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(٣).

في حين اشار الطبرسي في تفسير (مجمع البيان)، وهو يكتب عن الآية: (أي خلق كل شيء على وجه الإتقان والإحكام والإتساق، قال قتادة: أي أحسن كل شيء خلقه)^(٤).

وممن مكث مع الآية السيد طنطاوي، حينما قال: (معناه أنه أحدث كل شيء إحداثاً، مراعى فيه التقدير والتسوية، فقدّره وهياً لِمَا يصلح له، مثاله: أنه خلق الإنسان على هذا الشكل المُقدّر المُسوّى الذي تراه، فقدّره للتكاليف

(١) (سورة النمل ٨٨).

(٢) (سورة الملك ٣).

(٣) (سورة النمل ٨٨).

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، ج ٥، ص ٢٥٧.

والمصالح المنوطة به، في بابي الدين والدنيا، وكذلك كل حيوان وجماد، جاء به على الجبلّة المستوية، المُقدّرة بأمثلة الحكمة والتدبير^(١).

اما سيد قطب، فيقرّر في بيانه: (سبحانه! يتجلّى إتقان صنعته في كل شيء في هذا الوجود، فلا فلتة ولا مصادفة، ولا ثغرة ولا نقص ولا تفاوت ولا نسيان، ويتدبّر المُتدبّر كل آثار الصنعة المُعجزة، فلا يعثر على خلة واحدة متروكة، بلا تقدير ولا حساب في الصغير والكبير، والجليل والحقير، فكل شيء بتدبير وتقدير، يدير الرؤوس التي تُتبعه وتتملاه)^(٢).

وجاء أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^(٣)، فإن الخالق والمُوجد المطلق لهذا الوجود، هو الباري عز شأنه، انشأه بقدر معلوم، حسب ماتقتضيه الحكمة الإلهية، فقد أوجد الأشياء على مقدار حاجتهم، وماينبغي به صلاحهم، فخلق السمك في الماء، والطيور في الهواء، والإنسان على الأرض والكواكب والنجوم بأشكالها، والأفلاك بحركاتها، وقال السيد الطباطبائي في الميزان: (أن كل ما يقع عليه اسم الشيء ما خلا الله - عز اسمه - مخلوق لله، قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ

(١) تفسير الوسيط، سيد طنطاوي، ج ١، ص ٣١١٠.

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج ٦، ص ٣١١.

(٣) (سورة الفرقان ٢).

(٤) (سورة الرعد ١٦).

تَقْدِيرًا^(١)، والآيتان تثبتان الخلق في كل شيء، ثم قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(٢)، فأثبت الحسن لكل مخلوق، وهو حسن لازم للخلق، غير مُنفك عنها، يدور مدارها، فكل شيء له حظ من الحسن، على قدر حظه من الخلق والوجود، والتأمل في معنى الحسن على ما تقدّم، يوضح ذلك مزيداً أيضاً، فإن الحسن موافقة الشيء، وملائمته للغرض المطلوب والغاية المقصودة منه، وأجزاء الوجود وأبعاض هذا النظام الكوني، متلائمة متوافقة، وحاشا رب العالمين أن يخلق ما تتنافى أجزاءه، ويبطل بعضه بعضاً، فيخلّ بالعرض المطلوب، أو يعجزه تعالى، أو يبطل ما أَرادَه من هذا النظام العجيب، الذي يُبهِتُ العقل، ويحيرُ الفكرة^(٣).

وكذلك يطالعنا قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(٤)، حيث يحدثنا السيد الطباطبائي، بما اكتنزه هذه الآية من أسرار، فيقول تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(٥)، (قال الراغب: الحسن عبارة عن كل مُبْهَجٍ - بصيغة الفاعل - مرغوب فيه، وذلك ثلاثة أضرب: مُسْتَحْسَنٌ من جهة العقل، ومُسْتَحْسَنٌ من جهة الهوى، ومُسْتَحْسَنٌ من جهة الحس، وهذا تعريف له من

(١) (سورة الفرقان ٢).

(٢) (سورة السجدة ٧).

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ٥، ص ٥.

(٤) (سورة السجدة ٧).

(٥) (سورة السجدة ٧).

جهة خاصته، وانقسامه بانقسام الإدراكات الإنسانية، وحقيقته ملائمة أجزاء الشيء بعضها لبعض، والمجموع للغرض والغاية الخارجة منه، فحسن الوجه، تلاؤم أجزائه من العين والحاجب والأنف والفم وغيرها، وحسن العدل ملائمته للغرض من الاجتماع المدني، وهو نيل كل ذي حقَّ حقه وهكذا.

والتدبّر في خلقه الأشياء، وكل منها في نفسه متلائم الأجزاء بعضها لبعض، والمجموع من وجوده، مُجهّز بما يلائم كماله وسعادته تجهيزاً، لا أتمّ ولا أكمل منه، يُعطي أن كلاً منها حسن في نفسه، حسناً لا أتمّ وأكمل منه، بالنظر إلى نفسه.

وأما ما نرى من المساءة و القبح في الأشياء، فلاحد أمرين: إما لكون الشيء السيء ذا عنوان عدمي، يعود إليه المساءة، لا لوجوده في نفسه، كالظلم والزنا، فإن الظلم ليس بسيء قبيح، بما أنه فعل من الأفعال، بل بما أنه مُبطل لحق ثابت، والزنا ليس بسيء قبيح، من جهة نفس العمل الخارجي، الذي هو مشترك بينه وبين النكاح، بل بما أن فيه مخالفة للنهي الشرعي، أو للمصلحة الاجتماعية، أو بقياسه إلى شيء آخر، فيعرضه المساءة و القبح من طريق المقايسة، كقياس الحنظل إلى البطيخ، وقياس الشوك إلى الورد، وقياس العقرب إلى الإنسان، فإن المساءة إنما تطرأ هذه الأشياء، من طريق القياس إلى مقابلاتها، ثم قياسها إلى طبعنا، ويرجع هذا الوجه من المساءة، إلى الوجه الأول بالحقيقة.

وكيف كان فالشيء بما أنه موجود مخلوق، لا يتصف بالمساءة، ويدلّ عليه الآية: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(١)، إذا انضم إلى قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ

شَيْءٍ ﴿١﴾، فينتجان:

أولاً: أن الخلقه تلازم الحسن، فكل مخلوق حسن من حيث هو مخلوق.
وثانياً: أن كل سيء وقبيح، ليس بمخلوق من حيث هو سيء قبيح،
كالمعاصي والسيئات من حيث هي معاصي وسيئات، والأشياء السيئة من جهة
القياس) (٢)، انتهى كلامه.

ويشير السيد الطباطبائي إلى حقيقتين مهمتين:

الاولى: ان الخلقه أمر مُلازم للحسن، فكل مخلوق في ذاته هو حسن.
الثانية: هو جواب عن إشكال مُقدّر، يعترض الذهن في بيان السيّد، وهو: ان
كان الخلق مُلازم للحسن، فما حقيقة القبح، ونحن نراه مُتجسّداً في الواقع؟.
فأجاب عليه بشكل مقتضب، وقد عقدنا الفصل الثاني من كتابنا لمناقشته،
وإذا ضمّمنا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٣) إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِي
أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (٤)، ستكون النتيجة، ان عالم الوجود والخليقة، هو على
أفضل نُسق، وأدق نظام، وابلغه إحكاماً وإتقاناً؛ لأنه صادر عن حكيم، ومن
صنع الحكيم، وهو الأكمل والأفضل.

(١) (سورة الزمر ٦٢).

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ١٦، ص ١٣١.

(٣) (سورة الزمر ٦٢).

(٤) (سورة السجدة ٧).

المبحث الثاني مشكلة الشر

إذا كان النظام القائم هو الأكمّل والأحسن، فلماذا الشر فيه موجود؟. وهذا الإستفهام نواجهه مشكلة الشر، التي ثَمَّ من يتنكّر لها، مُلغياً وجدانه الإنساني ومدركاته الحسية، في الإمتزاج مع الصعوبات الناشئة من الشرور والمصائب، حيث عايشها الإنسان منذ بواكير وعيه، في مراحل الوجودية الأولى ولا يزال.

وقد واجهت المدارس الكلامية والفلسفية هذه المُشكلة، بتفسيرات مُتعدّدة لمفهوم الشر، الذي اعتبره البعض منهم، بأنه جزء من مُشكلة القبح، حيث ان لمفهوم القبح صوراً مُتعدّدة، تمثّلت في الشر والظلم والضرر والعبث والفساد وغيرها، وقد أكثر من بيانها ومناقشتها، الشيخ الرئيس ابن سينا في كتاباته، وكذلك الغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهم.

وسنعرض في هذه المباحث، صوراً مُصغّرة للمفهوم وحدوده ولوازمه ودواعيه، وكذلك مفهوم العناية الإلهية بالنظام الوجودي الأكمّل، بما يتناسب واطار البحث، لنخرج بتصوّر وافي، للإجابة عن السؤال الذي عُقد لأجله المبحث، مع الإحاطة التامة بما يقتضيه، وما يطرأ عليه.

الشر في الحضارات القديمة

مُنذ القدم، امتزجت فكرة الشر مع فكرة الشيطان، واعتنق الإنسان مفهوم التبادر بينهما، وانطلق الذهن البشري مُنظراً لأبعاد تلك المُشكلة، فكان الإيمان الديني، مُسجماً مع تقريراته في رؤياه حول قوى الشر، وما يقابلها من قوى الخير.

فكان الأعمّ الأغلب منها، ذو رؤى دينية، تناغمت مع مُعتقده الأسطوري، وان لم تكن كذلك، فما هي إلا انعكاسات لتلك الرؤى، فكانت الخرافة هي الميدان التام، للإجابة عن الاستفهامات التي طرحها الإنسان عن الشر ومُتعلّقه. فهل الشر قوّة وجودية؟. أو الشر هو نقص في الخير؟. وهل الشر قوّة إيجابية وفاعلة؟. وهل يقع الشر عقبة في طريق الخير؟. وهل الشر هو قلة سعي الإنسان للخير؟. ومأمصير فاعله؟. وماجزاء الشر؟. وغير ذلك من الإشكالات، التي كانت مُنحصرة، في رؤية توّام الشر وهو الشيطان.

حيث ان الشر هو الشيطان، والشيطان هو الشر لاغير، بينما ترى بعض الحضارات الأخرى، ان الشر هو مفهوم اوسع، فهو يتمثل في الأرواح الضارة، التي تعمل على الحاق الأذى بالإنسان، وتمارس معارك ضارية مع قوى الخير، وفي البعض الأخر، تلبّست هذه الأرواح في اشخاص، وعند الأخر هو اله، يقابل اله الخير.

وعلى هذا النحو، لم تكن تخلو حضارة من الحضارات القديمة، إلا ولها

منظور واسع عن قوى الشر وما يقابلها.

ففي الحضارة البابلية: علّقت الناس أقدارها على مواقع الكواكب، ومطالع النجوم ومدار الأفلاك، وما يتعلّق بسعودها ونحوسها، وربط الناس شرهم وخيرهم بالحظوظ، وما يمليه عليهم المُنجمين من كهنة المعابد، من خرافة وأوهام، فحاكوا عليهم قصصاً، مُزجت بالألغاز والخيالات، بالشرور المُقدّرة لهم، طبعاً وكانت المقادير آنذاك، مُرتبطة بما تقتضيه المصلحة الخاصة للكهنة والمنجمين، بتقدير العطاءات والندورات، فصار العامة يتقربون لإله الأرض (تياملت)، التي تتحدّى اله السماء، مُستعينة بالحيّات والحيتان والعقارب، لتوطين وجودها، فتصعد للسماء محاربة اله السماء، وتدفع الناس جزيتهم، درءاً لشرورها وفتكها، فلم يكن للبابلي من هم، إلا أستطلاع النجوم، والخنوع لإرادة الكواكب، ليخرج بسعودها، ويدفع شرورها.

ولم يكن غريباً في عقيدة المجوس: التنازع في مبنى الثنوية، بين إرادة الظلام الذي يمثل الشرور، وبين عالم النور الذي يمثل عالم الخير، في معركة بين (اورمزد) وهو الروح الطيب، و(اهرمان) وهو الروح الخبيث، وهما ولدان للإله الواحد، الذي كانوا يسمّونه (ازردان)، انتصر فيها الروح الطيب، او اله الخير، في صراع مُحْتدم، دام أكثر من تسعة آلاف من السنين الكونيّة.

اما الثقافة الثنوية: فكانت مُبتنية على ان الإله الواحد، لا علاقة له بقوى الشر ومظاهره، كالنار والماء، وكما ينقل الدكتور (يوسف ولف) صاحب كتاب

(الرحلة إلى بخارى)، قصة حدثت له مع درويش، مفادها: ان الكون يحكمه رب الملائة الأعلى، وهو رب الخير، خالق النور، فلا ينبغي له ان يخلق المهلكات كالماء والنار، وهي من مُختَصَّات اله الشر، الذي تصدَّى له، مانعاً عنه الخير، بعد حرب مُحْتدِمة، بينه وبين اله الخير، ولا تزال، فمن عَمِلَ عَمَلِ خَيْرٍ، فهو من خدّام اله الخير، ومن عمل الشرور، فهو من خدّام اله الشر واتباعه.

وتأتي حضارة وادي النيل: جاءت لتضع إيمانها بالخير والشر، مسطرة على جدران المعابد والهيكل، الخاصة بِحُجَرِ ملوكها وفراعنتها، عندما كان الاله الأكبر (رع)، وهو اله الخير والنور، ساعياً في ابادة اله الشر (ست)، الذي كان من اله الخير، لكنه عصى وتمرد، بعدما تحالف مع (اييب)، الذي كانوا يرسمونه على جدران المعابد، كإله للشر، على شكل حية ملتوية، فكان القتال ضارياً بين اله الشر واله الخير، ففي النهار كان الإنتصار حليف اله الخير والنور، وحين الغروب يلتف اله الشر وراء الشمس مُختبئاً، فينتصر على اله الخير في حلول الظلام، وتستمر المعركة لحين بزوغ فجر النهار، حاملاً معه نصراً لإله الخير.

بينما حظيت الحضارة الهندية، بتتبع بالغ من الباحثين في مجال تاريخ الأديان؛ لاشتمالها على تناقضات غريبة وغير مُتعمّدة مع الحضارة المصرية، في جملة من معتقداتها، غير ان الشر عندهم، تمثّل في (الراكشا)، التي ينسبون إليها

اعمل الشيطان، و(المارا) وهي اله الشر، التي حاولت إغراء (بوذا)، وصرفه عن نُسكه وزهده وحكمته.

طبعاً وكانت لديهم فكرة، بنيت على أساسها صورة هذا العالم المحسوس، بأن (المايا) أي الوهم والضلالة، وهم يُصوّرون هذه المايا بانثى شديدة الفتنة والغواية، تستعين بالغريزة الجنسية، لإضلال الناس وصرْفهم عن الحقيقة والخير، فيبتلون بالشقاء الأبدي.

فالشيطان أو الشرور في مذهبهم، تمثل بصورتين:

الأولى: كان على شكل أرواح شيطانية، تجسّدت في الراكشا، وتلبّست باتباعهم، وهم شرادم خلقهم، يعثون في الأرض مُفسدين، يسفكون ويقتلون بلا هوادة.

والثانية: الشيطان الكوني، وهو كل ما يغوي الإنسان، ويسلك به مسالك الفتنة والشرور والقباح والأوهام.

غير ان الحضارة اليونانية: كانت لها رؤية خاصة عن مفهوم الشر، بشكل مغاير عما جاءت به الحضارات الشرقية، كما صنّفها بعض الباحثين، حيث ان اله الشر في تلك الحضارات، كان مصدراً للفساد والإنحلال والقتل والأذى، وهو في صراع مع اله الخير، المُخلّص للإنسان من بواعث الشر والشيطان، غير ان (زيوس)، وهو رب الأرباب عند الحضارة اليونانية، كان أكلاً نهوماً طامعاً، وهو مثلاً للشهوة والإنحلال والإفساد، ذو قوة جسدية، قام بصب جام غضبه

على (بروميثوس)، المُعلّم الهادي للخير، فكانت الحرب قائمة، ويبين شعراء تلك الحُقبَة، صوراً من هذه المشاهد التي حدثت، حيكت في أساطير تحمل في طياتها التناقضات المُبهمة، غير ان لمفكريهم كارسطوا وافلاطون وسقراط وغيرهم، مباني أخرى، حملت السلطات على نفي البعض وحرق الأخر، واعتقال طال كل من دان بغير معتقداتهم ودينهم، كما بيّناه في الفصل الأول من الكتاب.

وهكذا اكتسبت قضية الشرور في الحضارات القديمة، تفسيرات مُتعدّدة، تباينت ومفهوم الشر في مذاهبها، بعدما قدّمت لنا تفسيراً قوامه الإسطورة والوهم، ممزوجة بصورة تلاحمية مع فكرة الشيطان، عندما جاءت بتفسيرات متعدّدة، تبعاً لأنماط التفكير الإنساني، الذي اخذ بالانتساع فيما بعد، حينما دخلت العقيدة التوحيدية، مُنازعة لأفكار الهياكل والمعابد.

الأبعاد العامة لحدود الشر

تباينت معالجة الفلاسفة والمُتكلّمين لمفهوم الشر، بسبب اختلاف الهيكل العام للرؤى المعتمدة، في تحديد القواسم المُشتركة لحدّ الشر، ولما كان حد الشر مُختلفاً بحسب المنهج الكلامي والفلسفي، كان التشخيص للظواهر التي ينطبق عليها المفهوم متبايناً، ولاجل بيان هذه الفروق سنعرض تقريرات المدرسة العقلية، حيث كان للشيخ الرئيس دور فعّال في تأصيل المعنى، واستحداث معالجات، تمثّلت في مبان، استمد منها ابو حامد الغزالي مسعاه، في

رؤية المدرسة الصوفيّة لحدود الشر، مُعرّجين على آراء بعض رواد المدرسة الكلامية، لنختم بفلاسفة اللاهوت في القرون الوسطى، تاركين التوسعة وما افضى إليه بعض المفكرين، من اصحاب المدارس المُختلفة، كـ(الحلاج) في دعواه: (بان ابليس نفسه من طبيعة خيرة)^(١)، وماذهب إليه (بشر بن المُعتمر المُعتزلي) (المتوفي ٢١٠)، الذي كان يعتبر الموجود وبدائله النظرية الممكنة، خيراً كلّها، ولاجل ذلك عدّ الله ﷻ مصيباً في كل مايفعل^(٢)، وماجاء به فيلسوف النهضة الاوربية (سينوزا)، نافياً إمكان وجود الشيطان أصلاً.

حيث لم يكن مفهوم الشر، من الأبحاث التي بنيت بها اركان المدرسة الكلامية، ودوّنت في اروقته، بل كانت ازمة من الطراز الثاني، التي بحثت إستطراداً، حينما يضع مبحث القبح أوزاره، فتفتح ابواب الظلم والفساد والضرر وغير ذلك، وكان الشر منها.

غير ان ابي هاشم الجبائي (المتوفي ٣٢١)، كان يرى ان الضرر لا يكون إلا قبيحاً، وهو المعنى المرادف له، وتوسع المفهوم لدى متأخري المعتزلة، ادخلوا عليه بعض التصحيحات، بعد مناقشات طويلة، من أجل حصر معنى الشر، وما ينطبق عليه من المظاهر والظواهر المختلفة.

في حين سجّل القاضي عبد الجبار (المتوفي ٤١٢)، تصحيحات على المبنى المُعتزلي، حينما اشار: (من ان الضرر لا يكون كلّ قبيحاً، ومن ثمّ شراءً، وإنما

(١) الطواسين، الحلاج، طاسين الأول والالتباس، ص ١٥٦-١٦٠.

(٢) الانتصار، الخياط، ص ٦٤-٦٥. الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١٥٦.

يقبح إذا وُلد آلمًا وغمًّا، أو وُلد ما يؤدي إليهما، من غير ان يعقب نفعًا يوفي عليهما، اما إذا وُلد نفعًا مُؤجلًا يضاويه، أو يوفي عليه، فانه يكون خيرًا نافعًا^(١).

وقد انصبَّ التعريف على تضييق دائرة الضرر، وتقييدها بعدم النفع، فأخرج من هذا، جملة من الأضرار والالام، من دائرة ما اسماه بالضرر القبيح، بفضل التحليل الجدلي، لمفاهيم الشر والفساد والظلم... الخ.

وبموجب تعريفه للضرر، فقد عدَّ (القاضي عبد الجبار) المعاصي، حيث مؤداها العقاب، وان كانت تُحقَّق لفاعلها لذة عاجلة، إلا انها تنتهي بالم شاق كما في اللذيذ المسموم، ففيه لذة عاجلة، تنتهي بالم وهلاك.

وقد اعطى تفسيراً خاصاً، لبعض الصفات الإلهية، الداخلة في دائرة بحثه، كصفة الضار والنافع، من خلال تقسيم عدِّله، وهو الضرر الحسن والضرر القبيح، حيث قسّم الأضرار إلى نافع وقبيح، فما نفع منها فعاقبته سعادة ونفع، وان اشتمل على ضرر عاجل، اما القبيح فعكس ذلك كما تقدّم.

وحينما سألوه عن مبناه في العقاب الأخرى، بأنه شر وضرر، بحيث يوُلد الم وعذاب، قال: انه خير ونعمة، وان كان في ظاهره الم وعذاب؛ لانه عدل مُستحق.

فبنى قاعدة الضرر التي مفادها: (ان كل ضرر إذا كان حسناً - مع كونه ضرراً - خرج من قسمي الشر والفساد)، فإذا كان ضرراً محضاً، اقتضت

(١) المغني، القاضي عبد الجبار، ج ٢٤، ص ٤١٠.

تسميته بالخير، وبناءً على ذلك، فلا يجوز وصف الآفات التي تصيب الأبدان والأموال والزروع أنها شر وفساد، إلا على وجه المجاز^(١).

ويمكن الأخذ بنظر الإعتبار عاملي الزمان والكم، في حدود الضرر عند القاضي عبد الجبار، حيث ان الأوقات المُتطاولة في تحصيل النفع، أولى من الأزمنة المُنصرمة، كما ان للكم اثراً عكسياً، في أثبات المفهوم على الظاهرة، ففي العامل الأول يسعى العاقل - لأجل تحصيل النفع الدائم - تحمل الضرر الزائل والقليل، فيتحمل المشاق والأذى لوقت قصير؛ لأجل الظفر بالسعادة الدائمة، اما العامل الثاني، فدأب الفرد في الحصول على أقل قدر ممكن من الضرر، لربح أكبر قدر ممكن من النفع، وهذا معنى قد يكون بعض الأضرار نافعاً، بالقياس مع النفع، ومن ثمّ خيراً.

والنتيجة العامة التي اشار إليها عبد الجبار، في تحليله لمفهوم الضرر والشر، هو بالقياس إلى العاقبة أو الغاية، لذلك ميّز بين ثلاثة انواع من الأفعال، بحسب ما توصف به من خير أو شر، (فخيرٌ محضٌ، وهو نفع حسن، وخير هو ضرر حسن، مثل الأمراض والأسقام والعلل، فليس هذا شراً إلا مجازاً، لكنّه في واقعه خير عاقبته النفع، وضرر قبيح مثل الكفر، فانه قبيح في ذاته، مهلك صاحبه في عاقبة امره)^(٢).

نعم، فإن المُعتزلة في حالهم، اتفقوا على هذا التقسيم الثلاثي، ولم يتفرقوا

(١) المغني، القاضي عبد الجبار، ج ١٤، ص ٤١-٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٩. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص ١٧٩.

إلا في قسمه الثاني، فهذا (ابو علي الجبائي) يذهب إلى ان: (الأمراض والأسقام، ليست بشر في الحقيقة، وإنما هي شر في المجاز)، وكذا الحال قوله في جهنم، فلم يصف عذابها بالخير؛ لان الخير هو نعمة ومافيه للإنسان من نفع، وليس عذاب النار كذلك، كما لم يعتبره شراً؛ لأن الشر عبث وفساد، بل ان غاية الأمر هو عدل وحكمة، كما كان الإسكافي يراه أيضاً^(١).

وكان أكثر المعتزلة يقولون: (بان لعن الله سبحانه وتعالى للكفار في الدنيا، بانه عدل وحكمة، وخير وصلاح للكفار؛ لأن فيه زجراً لهم عن المعصية، في حين اقرّ اخرين منهم، بانه عدل وحكمة، ولم يقولوا بانه صلاح ونعمة)^(٢).

فالتضارب في تحديد معنى للشر في الفكر المعتزلي، جاء نتيجة توسيع الطابع الإشكالي للمسألة، التي اتخذت تخريجات مختلفة، تناسب والرؤية الدينية للعقل الإنساني، ومايلحقه من أضرار ومنافع في الحياة الآخرة، فليس الشر إلا فعلاً، يتلبس به الفرد على خلاف ماينبغي، يقاس بعاملي الزمان والكم، واما ما يتعلّق بالأمراض والأسقام والعلل، فليس بشر من منظور الزمن المحدود، ولا اعتبار له في الآخرة، بل هو شر مجازي.

وجاءت المدرسة الفلسفية بصياغة جديدة لمفهوم الشر، ولعل ابرز من حاك ملامحها الشيخ الرئيس ابن سينا، في بعض كتاباته عن الخير والشر، بعدما

(١) مقالات اسلاميين، ابو الحسن الأشعري، ص ٢٤٥، ص ٥٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٩.

ربط بين مفهومي: الخير والوجود، والشر والعدم، وقد بيّن: (ان الشرور ماهي إلا اعدام)^(١).

وقد عرّفه بقوله: (الشر لا ذات له، بل هو اما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال الجوهر، فهو لا يحدّد للشر ماهية، حتى تُعرّفه بها، فهو تعريف عن طريق رسم سالب، يؤذن بان الشر هو نقص وحرمان، من كمال ما).

فعنده ان الشر لا ذات له، بل له موضوع وهو حالّ فيه، فلا وجود للشر المطلق، بل هو نسبي: (فالشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء، من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته)^(٢).

فالوجود هو الخير، وكمال الوجود هو الخير المحضّ، اما الممكن الوجود، فلا يكون خيراً محضاً؛ لان ذاته تحتل العدم، وما احتل العدم فلا يخلو من الشر والنقص، (وان الخير المحض، ماهو إلا الواجب الوجود بذاته)^(٣).

ويبدأ ابن سينا في تقسيم الشر إلى ثلاثة اقسام، هي: الشر الخلقى، والشر الطبيعي، والشر الميتافيزيقي، وان إدراكنا للشر، يكون على نوعين:

النوع الأول: إدراكنا للأشياء العدمية - مثل النقص الذي هو الجهل، والضعف والتشويه في الخلقة، والألم والغم، فهو إدراك ما، بسبب فقد سبب ما،

(١) رسالة في القدر، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٣٠.

(٢) الإلهيات من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، المقالة التاسعة، ص ٤١٦.

(٣) كتاب النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٦٥.

فإن السبب المنافي للخير، هو المانع للخير الموجب لعدمه^(١).

النوع الثاني: هو إدراكنا للأشياء الوجودية، مثل إدراك عدم السلامة، كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة مُحترقة، فانه من حيث يُدرك فقدان الاتصال بقوة، في نفس ذلك العضو، يُدرك المذي الحار أيضاً^(٢). وهو إدراك للشر، بالقياس إلى الغير.

فحدود الشر عند ابن سينا، ما هي إلا درجة الوجود وكماله، فالوجود الأكمل هو الخير المحض، اما وجود الشر، هو ما يكون غير حاصل على كماله، وما يمنع الوجود من حصوله على كماله، هو ما قد يكون به من درجة إمكان، فالإمكان هو أصل الشر في الوجود، وكلما زاد الإمكان زاد وجود الشر، ليصل إلى العدم وهو حقيقة، وكلما قلّ الإمكان، قلّ الشر وازداد الخير.

واستسقى ابو حامد الغزالي مفهوم الشر، من تقارير ابن سينا، وقد وضعها في كتابيه (التهافت) و(المقاصد)، فالشر والخير عنده مفهومان متناقضان، والنقيضان يتحدّد معنى احدهما بالتعارض مع معنى الآخر، فالخير مرادف للوجود والكمال والنظام^(٣)، فليس الشر إلا المعنى الدال على عدم الوجود، أو عدم كمال الوجود^(٤)، فلا يختلف مبناه عن ابن سينا كثيراً،

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، المقالة التاسعة، ص ٤١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٥.

(٣) تهافت الفلاسفة، ابو حامد الغزالي، ص ١٦٠.

(٤) مقاصد الفلاسفة، ابو حامد الغزالي، ص ٢٢٧.

فالموجود الوحيد المُبرأ من الشرور، هو الكامل المطلق، وماعداه يتطرق إليه النقص وإمكان العدم، فالشر عنده، هو إنعدام كمال الوجود.

اما المتكلمون: كانت نظرتهم للشر، تعتمد على الأساس الأخلاقي، وقد استمدوه من نظريتهم في الفعل، واعتبروا الشر حقيقة واحدة.

وقد اعتمد الفلاسفة اللاهوتيون المسيحيون في القرون الوسطى، منهاج ابن سينا في تحديد الشر، فالأشياء القابلة للفساد، تفقد - بحسب مبنى القديس اوغسطين - من خيريتها، حيث كان يرى ان كل شيء، له كمال وجودي غير تام، يفقد من خيريته بقوى شره، فكلما اشتد وجوده، قوى خيريته، وكلما نقص وجوده زاد شره، فإذا عُدِم الوجود، أصبح شراً محضاً.

اما توماس الاكويني (١٢٧٤م): فانكر على اوغسطين فهمه للخير والشر، وان غياب الخير يكون شراً؛ لأن ذلك يؤدي إلى القول: بأن الأشياء لم توجد هي شرور، (فليس في الإنسان شراً إذا لم يملك قوة الأسد، بل الشر إنما ينعدم به وجود ما، كما ينعدم بالعمى وجود النظر)^(١).

فإذا لم يجز ان يكون موضوع الشر إلا خيراً، وان لا يدخل الشر إلا على الخير، وان لا يوجد شر محض قائم بذاته، مُنفصل عن كل خير، امتنع ان يكون الشر ماهية شيء ما؛ لأنه حرمان، وليس الحرمان جوهرًا، بل سلبًا في الجوهر، وان الشر في حقيقته هو إنعدام للماهية، فالشر هو شر بالنسبة إلى موجود

(١) الخلاصة اللاهوتية، القديس توماس الاكويني، ج ١، ص ٦٢.

محدود، ناله حرمان ما، كما انه لم يرض عن مفهوم الشر المحض، واستشهد بقول ارسطو: (انه لو وجد لكان، انهار من تلقاء نفسه)، حيث ينبغي تحطيم كل خير اولاً، ليبقى الشر في كليته، وهو محال كما عبّر عنه.

وهذا التعارض في رسم حدود الشر، اختلف بحسب المنهج المعتمد في رؤاه، لكن الأقرب منها للواقع، ماجاد به ابن سينا في بيانه، حينما عرض المشكلة وحلّل سقيمها وبان ضعيفها، فوضع أسس مبناه، مُنطلقاً من منهجه العقلي الجدلي، من خلال مفهومي: الوجود والخير، والشر والعدم، فكانت بعده المدارس الفكرية، مسايرة لنهجه مُغايرة للفظه، فالوجود المطلق خير محض، والإمكان نقص، وتطبيقات قاعدته جديرة بالتأمل.

تفسير صدور الشر

يُثير العقل الجدلي تساؤلاً هاماً، عن كيفية وجود الشر، ومن هو فاعله، ومن هو محدثه، هل الله ﷻ الذي هو خيرٌ مطلق، ام غيره، وان كان، فمن هذا الغير الذي يُشاركه في الفعل والإيجاد؟. قد المعنا في المباحث السابقة، ان بعض المذاهب أجابت عن هذا التساؤل بحسب معتقدها، ومنها ماذهب في زاوية الإسطورة والخيال، ك(المانوية)، الذين اعتقدوا بان مصدر الشر هو الظلام، وفي قبالة مصدر الخير الذي هو النور، فكانوا يعتقدون بوجود إلهين: احدهما للظلام والأخر للنور، وغير ذلك من الخرافات، اما في المذاهب الإسلاميّة، التي تؤمن بوجود اله واحد، عظيم كريم حكيم خالق الوجود، وهو واجب

الوجود بذاته، فالأمر يختلف يقيناً. فمع ذلك انصبت روافد الاختلاف في الرؤى، المّقدّمة حول صدور الشر، وتعليل وجوده.

فاما المعتزلة: فلم يجوزوا - بناءً على نظريتهم في وجوب الأصلح - ان يكون الله ﷻ خالقاً للشر، باي وجه من الوجوه؛ لان الشر يتضمّن معنى القبيح، ولا يصدر من الحسن إلا الحسن، والله تعالى مُنزه عنه، (وإذا كان الله لا يريد القبيح، ولا يفعله، فليس يجوز ان يصدر منه أي شر)^(١).

وبناءً على هذا القول، فلم يكن من (القاضي عبد الجبار) إلا القول: بان إضافة الشر إلى الله ﷻ، لا يكون إلا على وجه المجاز، فلا يجوز على الله ﷻ فعل القبيح والقبائح؛ لأنه فاعله، اما ان يكون جاهلاً به أو عالمًا، وهو ليس بجاهل عن فعله، والعالم به يفعل القبيح لتحقيق مآربه، وكلا الأمرين محال عليه.

وتأكيداً لهذا المعنى التنزيهي، أوّل عبد الجبار ماقد يُوحي بخلاف ذلك من آيات القرآن الكريم، واعتبر ان المسؤول الوحيد عن الشر في العالم هو المخلوقات، كما ان العبد مُختار في افعاله، فإن شاء أحسن، وان شاء أساء^(٢).

وقد اسلفنا في المبحث السابق، حول الرؤية المُعتمدة في تفسير الأضرار والأشرار، وتقسيم المعتزلة الشر إلى أقسام، كانت تتّهب في وصفها الآفات التي تُصيب الزرع، وإلى الامراض التي تصيب الإنسان، شراً مجازاً، طبعاً ولا يخفى

(١) المغني، القاضي عبد الجبار، ج٦، ص٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ج٨، ص٣١٠-٣٢٢.

على القارئ اللبيب ما لهذا التحليل من النقوض، كان من ابرزها واوضحها، ان المدار الذي تدور فيه، لا يخرج من دائرة الألفاظ والتأويل اللغوي، ولم يصنعوا حلاً وعلاجاً تاماً.

اما موقف الأشاعرة: فقد اكتنفه الغموض والتشويش في الطرح، فهم حينما يقرّون بان كل موجود، إنّما هو فعل لله تعالى، لو لم يكن الله ﷻ مريداً له، لما وجد، وبالضرورة انهم سينسبون، ان كل ما وجد من قبائح، هي من فعل الله ﷻ، فالآفات والأمراض والشور، لو لم يردها لم تكن، ولا حاجة لبيان سقم المُدعى وفساده.

اما المتأخرون من مفكري الإسلام: فقد جنحوا إلى المزج الفلسفي، في إطار عقائدي تحليلي، للظواهر التي تحمل الطابع الإشكالي، وهذا الغزالي في كتابه (الإقتصاد والإعتقاد)، يبيّن ان الشر لا يمكن ان يتعلّق بالله تعالى بوجه من الوجوه، بل اعتبره منفياً عنه بطريق السلب المحض، كما تُسلب الغفلة عن الجدار، والعبث عن الريح، من حيث لا تتوفر فيهما شروط الغفلة والعبث.

اما الفلاسفة: وفي مقدّمهم الشيخ الرئيس، ومن سار بمنهجه من المدارس المتأخرة، على اختلاف منهجها العقدي، يرون بان مصدر الخير هو الواجب سبحانه وتعالى، والذي هو الخير المُطلق، اما الشر فهو يعود إلى الإمكانيات، وما يتعلّق بها من نقص وجودي، وكثرة إمكانية، فلو كان الوجود واجباً بذاته، لكان خيراً كلّهُ، وكان جوهرأ واحداً وبسيطاً، لا يشتمل على كثرة أو نقص أو

إمكان، إلا ان هذا الفرض محال في نفسه، لاستلزامه محال.

اذن: فالإمكان هو أصل الشر في الوجود، وكلّما ازداد الوجود، نقص الشر، وكلّما ازداد الإمكان، نقص الخير، وهكذا يزداد الشر بازدياد النفوس والأفلاك، ليكون اكثره في عالم الكون والفساد، لذا يأتي ابن سينا ليُقسّم الأمور المُمكنة إلى ثلاثة اقسام:

الأول: امور تجوز ان تكون خالية من الشر، فهي خير على الإطلاق.

الثاني: امور لا تكون فاضلة فضيلتها، إلا بحيث يُعرف منها شر ما، عند ازدحامات الحركات وتصادمها.

الثالث: امور فيها الشر، اما على الإطلاق، واما بحسب الغلبة^(١).

طبعاً الخلاف وقع في القسم الثاني منها، وهو الغالب في وجوده خير، ولا يخلو من الشر، فوجب فيضانه عن الأول، لذلك فإن امتناع وجود الخير الكثير، تحرّزاً من شر قليل، هو شر كثير، لذا وجب ان يوجد عالم الكون والفساد. فالصادر الأول كامل في جميع افعاله، ولا يدخله خلل أو قصور أو نقص، وهو القادر الحكيم، وهذه الآفات والعاهات، التي تدخل على الأشياء الطبيعية، إنّما هي تدخل على الضرورات، اي للإمكان المُندرج فيها^(٢).

على كل حال، فهذا الاختلاف، ناشئ من تغاير المنهج، في اعطاء وصف

(١) الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٧٣١.

(٢) التعليقات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٦.

لظواهر المُختلفة، فكانت المدرسة الكلامية، تنظر إلى مشكلة صدور الشر بنظرة عقائدية، أما الفلاسفة كان الطابع الوجودي ظاهراً للعيان في تحليلهم للشرور، في حين المدرسة الصوفية، تضع الجانب الأخلاقي، المعيار في تحديد الشرور وحدوده، وسيتبين لدينا في المباحث اللاحقة، هل ان الشر هو امر وجودي، أو هو امر عدمي، ناشئ من نقص في الخير.

المدرسة الكلامية وموقفهم من مشكلة الشر

حاولت المدرسة الكلامية، بلورة رؤى واضحة الملامح، لتحديد مفهوم شامل للشر، وكان الاختلاف بين روادها ظاهراً لمقتضي اثارهم، حيث لم تؤل اهمية بالغة الأثر لمفهوم الشر، إلا بالتبع كما اسلفنا، فهذا (ابو الحسن الأشعري)، لم يتردد في اعتبار الخير والشر كلاهما مراداً لله تعالى^(١)، ولكنه لم يصرح، خوفاً من تأويل قوله، فكان يقول: (ان المؤمن محبوب لله تعالى، ان يكون مؤمناً من اهل الخير كما علمه، والكافر أيضاً مراد ان يكون كافراً كما علم من اهل الشر)^(٢).

وقوله أيضاً: (يريد ان يكون الشر شراً من اهل الشر، ولاهل الشر، كما يعلمه شراً، ويريد الخير من اهل الخير لاهل الخير، ان يكون خيراً لهم كما

(١) الإرشاد، ابو المعالي الجويني، ص ٢٣٧.

(٢) مجرد مقالات الاشعري، ابن فورك، ص ٥١٠.

علمه^(١)، والسبب وراء قوله، انه كان يربط بين العلم والإرادة والقدرة. اما الماتريدي: فقد استدلل على الخالق، من خلال ظاهرة وجود الشر في العالم، حيث كان يقول: (ان العالم لو كان بنفسه، ولم يكن له خالق، لجعل نفسه في أحسن صورة، وأكمل خلق، مُستغنياً عن الشرور والقبائح، كما كان يرى الأضداد في نفس الشيء الواحد، الذي يكون تارة خيراً، ومن جهة أخرى شر، ومن وجه يكون خبيثاً ونفسه من وجه اخر يكون طيباً)^(٢).

اما القاضي عبد الجبار في كتابه (المغني)، فقد نقل آراء المُتكلِّمين، كابي موسى المردار، والجويني، وغيرهم كثير.

على كل حال، فلم ينكر المُتكلِّمون وجود الشر، ولكنهم مضوا ساعين في إيجاد مُبرر له، فقاموا بتقسيم الشر الوجودي إلى قسمين مختلفين:

الأول: يشمل على كل الأضرار التي تصيب الإنسان، لا بإرادته واختياره، بل من مخلوقات طبيعية أخرى، كالأفاعي والسباع والكوارث والشیطان والمصائب والأمراض، لكن هذه الأجسام ليست في وجودها شراً، بل الشر في فعلها، شأنها شأن الكافر، فالله سبحانه وتعالى خلقها، وأوجد فيها الخير، لينفعها ويتنفع منها، فالشر الذي يصدر منها هو من فعلها، وليس الله سبحانه وتعالى مسؤولاً عنه، بل جاء نتيجة فعل صادر منها.

(١) مجرد مقالات الاشعري، ابن فورك، ص ٦٩-٧٠

(٢) كتاب التوحيد، محمد بن محمود الماتريدي، ص ١٧-١٠١.

الثاني: فهو الالام التي يتعرض لها الإنسان باختياره، نتيجة أفعال يتجشّمها، بأمر صادر منه تعالى، كالالام الطاعات، ولكن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، وسوف يعوّض الإنسان عن ذلك.

فقاموا بربط مبحث الشر، ببعض الصفات الإلهية، كالحكمة والعدل والإرادة، وان هذه القبائح والأضرار، فيها نفع من باب الحكمة الإلهية، منها: الإمتحان والبلوى: وما يعقبه من تعويض، وما يناله الإنسان بالصبر عليهما من درجة، لا تنال إلا به، فخلق هذه الحيوانات، وهو في مقام التكليف بالواجبات الشاقة، والإبتلاء بالالام، لتعريض الناس إلى الثواب الجزيل، وصاحب هذا الراي هو الجاحظ^(١).

الإعتبار: فانا إذا شاهدنا هذه الصور المُنكرة، والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر، كنا إلى الإحتراز من عذاب الله ﷻ، المشتمل على أضرّ منها، لذلك خلق الله ﷻ هذه الأشياء الضارة، بحيث يعرف العقلاء شدة الإحتراز منها، ليتعلّمون الإحتراز من المعاصي، وكان اول القائلين بهذا المبنى، (بشر ابن المُعتمر) في احد قصائده.

الإنتقام من الظالمين والمُتجبرين: فقد خلق الله سبحانه وتعالى النمل والبعوض والجراد، لتكون من جنوده، يهلك بها الذين طغوا وتجبروا. وجود القبيح، شرط للتعرف على الحس: فالأشياء تُعرف بإضدادها، فالشر مكافئ

(١) الحيوان، الجاحظ، ج٣، ص ٣٠٠-٣٠٤.

للخير، وهو الذي يُحقّق الإطار العام لمعرفة الصواب، ويرفع الإيهام عن الأختيار الإنساني، في مرحلة الصراع بين الحقّ والباطل. إذن فلا يخلو الشر بحسب المنظور المُعتزلي، من وجود منفعة، ولكن المُقتفي لأثارهم حول مبحث الشر، يرى بجلاء، أرتكاز فكرة العوض في تقريرات مُفكريّ المعتزلة، وقد بلورها القاضي عبد الجبار، عندما جعل الثواب الأخروي، هو المعوّض عن الألم والمرض والبلاء وعناء الطاعة، وغير ذلك ممّا قد يُنسب فعله إلى الله تبارك وتعالى، حيث قال: (فاما استحقاق الواحد منا للأخرة على عمله، فهو من باب الأعواض والأبدال؛ لأنه لا فرق بين ان يبيعه ثوباً بدينار، فيكون الدينار بدلاً من الثوب، الذي اخرجه من ملكه وقوته على نفسه الأنتفاع به، وبين ان يفعل به عمله، وياخذ ما يقابله من المنافع، فلا فرق بين ان يملكه الثوب ليتتفع به، وبين ان يبني له داراً ليتتفع بها، في باب انه نافع له في الحالين، فيصحّ ان يأخذ عليه بدلاً في الوجهين جميعاً)^(١).

ومن هذا المُنطلق كان القطب، الذي ينشدّ إليه التبرير المُعتزلي للشر، هو حياة الإنسان بقسميها، الدنيوي والأخروي، ممّا جعل مُشكلة الشر، إنسانية بالمقياس الكلامي، بعد نزع الوجه الطبيعي لبعض الحقائق المتّصفة بالشرور، وكانت تلك الخطوات تسعى لإثبات الكبرى، وهي ان الله سبحانه وتعالى لم يخلق شيء إلا لينفعنا بوجوده، ولعلّها الفكرة الأعمق في مبناهم، لتحرير

(١) المغني، القاضي عبد الجبار، ج ١١، ص ٨٢.

الصفات الإلهية من الشبهات، إلا ان الطريق لم يُشيد لهم على ما ينبغي، لما توَعَّرته نقائص المبنى المعتمد، لإبراز الوجه الإيجابي لصفات الإلوهية، التي اعتمدها في تقرير مشكلة الشر.

ولم يكن الأشاعرة في منأى عن تلك المخاضات، إلا إنهم أقل اسهاماً في تنقية المشكلة من شبهاتها، فعمدوا إلى التصريح: بأن كل فعل من خير أو شر أو ضرر أو نفع أو صلاح أو فساد، إنما هو كان بعلمه تعالى وإرادته، كما صرَّح بذلك (ابو موسى الأشعري)، ونقلها عنه (الجويني) في كتابه (الإرشاد).

وحاول الغزالي - إلى جانب نظرية العوض - ان يزاوج بين الفكر الإعتزالي والمفهوم الفلسفي الانطولوجي، ليولّد نظرية (الفداء)، مُعلِّلاً بذلك مفهومي العدل والحكمة، حيث اعتبر التفاوت بين حظوظ المخلوقات، وتسخير بعضها للبعض الآخر، مظهراً من مظاهر العدل والحكمة، وسمّى هذه العلاقة بـ(الفداء)، فأرواح الأَنس تُفتدى بأرواح البهائم، واهل الإيمان يفتدون في الآخرة بأهل الكفر، وقال: (البصير يعلم، ان الكامل يُفدى بالناقص، وان الناقص يتسخّر لأجل الكامل، وهو عين الحكمة)^(١).

ويمكن القول: ان النظرة الطبقيّة ظاهرة على سطحها، وهي تُعارض المذهب المُعتزلي، الذي يرى ان كل شيء مخلوق من أجل منفعته.

(١) احياء علوم الدين، ابو حامد الغزالي، ج٤، ص٣٩٨. وكتابه مسائل في معرفة الله، ص٢٢١.

وقد دافع الغزالي عن شبهة إرادة الله للشر وخلق له، في كتابه (المقصد)^(١)، ولم ينكر وجوده، إلا أنه اعتبره موجوداً بالتبع، لا بالأصل، وهو نقص في الخير، حيث قال: (الخير مُقتضي بالذات، والشر مُقتضي بالعرض)^(٢)، كما هو حال الحجامة والقصاص، فإنها أفعال إرادية، ظاهرها شر، ولكن في حقيقتها الخير والمنفعة، لأجل الحصول على الخير الكثير، في قبال الشر القليل.

وقد نقل القاضي عبد الجبار بعض آراء المُتكلِّمين، إزاء مشكلة الشرور، منها لـ(بشر ابن المعتمر)، و(للمُحقِّق الأيجي)، و(المردار)، و(الاسكافي)، كما كانت هناك إسهامات مشابهة لما ذكرناه للخياط، في كتابه (الانتصار)، وللاشعري في كتابه (مقالات إسلاميين)، وللملاحمي في كتابه (الفاثق في اصول الدين) وغير ذلك.

تفسير الفلاسفة لأسباب وجود الشر

حصر ابن سينا مفهومه للشر بين الوجود والعدم، بينما وسَّع الفارابي - من قبله - رؤيته للشر على البعد الأخلاقي، وكان يرى أنه ماعاق عن السعادة بوجه ما^(٣)، وقد ارتضى الفلاسفة الحل السينوي لمشكلة الشر، حيث أنعقد الإجماع

(١) المقصد، ابو حامد الغزالي، ص ١٥٦. انظر أيضاً: الاقتصاد، ابو حامد الغزالي، ص ١٣٥. كتاب احياء

علوم الدين، ابو حامد الغزالي، ج ٤، ص ٣٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٨-٦٩.

(٣) السياسة المدنية، ابو نصر الفارابي، ص ٨٤.

على إعتباره من الأمور العدمية أو العرضية، كما صرّح به الكندي وابن الطفيل وغيرهم، إلا ان الشيخ الرئيس كشف ملامحها في (الإشارات والتنبيهات) و(التعليقات)، وغيرها من مصنفاته، فكان يرى ان الموجودات الخالصة عن المادة، كالعقول والنفوس والملائكة، فهي تقبل هذا الخير، اما الموجودات الأرضية، فإن المادة تعوقها عن الخير التام، ولذا كان قوله: (بحسب الإمكان)، أي بحسب ما يستطيعه كل موجود، وعلى حسب درجة معقوليته، وبعده عن المادة، فحيث يكون الإمكان أكثر، يكون الشر اكثر.

فالعالم العلوي هو خير؛ لأنه مكوّن من نفوس وعقول مفارقة، أي الجواهر العقلية، الخالية من المادة ولو احقها، ولا تحوي على العناصر المُختلفة، التي يطرأ عليها التغيّر والإستحالة، سواءً أكانت كيفية أو كمية، فهو باقٍ على صورة واحدة، وهي صورة الخير، ولا يدخل الشر فيها، اما عالم الفلك الأدنى، أو ما يُسمّى بعالم الكون والفساد، المكوّن من العناصر الأربعة، المادة ولوازمها واثارها، فتتعاقب عليها الصور، بتغير العناصر الأربعة، عن طريق الإستحالة، فإذا كانت الصور بحسب ما ذكرناه، هي ماتفيد الموجود خيراً ما، فإن التغير يؤدي إلى دخول الشر على الموجود، وهذا التغير الذي يطرأ على عالم الكون والفساد، يرجع إلى وجود سببين:

الأول: هو حالة الحركة فيه، فهو غير ثابت.

والثاني: ان هذا العالم يتكوّن من عناصر أربع (الماء والتراب والهواء والنار).

ومن خلال هذين السببين، يمكن له تفسير التغيّر، الذي يطرأ على عالم الكون والفساد، ويفرق هنا بين الكون والإستحالة، فالكون هو تغير في الجوهر، اما الكون المطلق، هو الكون في الجوهر، واما الإستحالة فهي لا تكون تغير في جوهر العنصر، بل تغير في صورته فقط، فهو تغير في شيء آخر، وليس في جوهره، فالموجود هو إتحاد بين عنصرين من عناصر الكون والفساد، فيحدث بينهما تحوّل إلى عنصر آخر، عن طريق تحوّل احد الخصائص المكوّنة له، وكما بيّن ذلك الشيخ الرئيس بقوله: (فاستحالة الماء إلى الهواء، لا تكون بتفرقة اجزاءه في الهواء، حتى يغيب عن الحس، بل يكون بخلع هيولى الماء لصورة المائية، وملاستها صورة الهوائية، وعلى ذلك يكون سبب التغير، هو قبول الهيولى لصورة المائية)^(١).

فالعناصر عنده تتغير من صورة إلى أخرى، ومن خير إلى خير، أي من صورة عنصر إلى صورة عنصر آخر، ويتكوّن بعضها عن بعض، ويفسد بعضها إلى بعض، فما دامت تتغيّر في الكيفيات، فهي مستحيلة، وهو الفارق بين الإستحالة والفساد، فالتغير في كيفية العنصر هو إستحالة، وليست فساداً، فإذا قيل عنه شر، فيكون شراً جزئياً، وليس شراً كلياً، قال الشيخ الرئيس: (فما كان من هذه الجملة، يبقى الجوهر من حيث هذا المشار إليه ثابتاً، كالماء يسخن،

(١) اجوبة عن مسائل سأل عنها ابو الريحان البيروني، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٩.

وهو ثابت بشخصه، فهو إستحالة، وما كان يبقى نوعه عند تغييره، فهو فساد^(١).
فعالم المادة هو مصدر الشرور، والشر يلحق بالمادة، اما بسبب ردائها
وعدم قبولها للصورة التي تتقوم بها، واما بسبب طرو طارئ خارج عنها، ويقول
(الشر بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للكمال عن مستحقه)^(٢).

إذن الشر في الثقافة السنيوية هو العدم، مُقيّداً بكونه مانع، عن بلوغ موجوداً
كمال ما، فلكل موجود غاية، ان عاقها عنه عائق، كان العائق له شراً، كالفقر
والجهل، فهي أمور عدمية، تمنع الإنسان من بلوغ كماله، وقد يُطلق الشر على
أمور وجودية، لا باعتبار الوجود، بل باعتبار العدم، فوجوده في مكان أو زمان
معينين، تُعدم أخرى، أو تلحق بها الضرر، فلا تكتمل ولا تدرك كمالها. على كل
حال، فقد بينا تقسيم ابن سينا لأنواع الشرور^(٣)، تحت جامع الشر بالذات والشر
بالعرض، اما الفارابي فقد قسّم الشر إلى:

شر بالطبع: وهو الشر الذي تنتجه الأجرام السماوية.

وشر إرادي: وهو الشر الناتج عن اتباع الإنسان لغير طريق السعادة الحقيقي^(٤).

والمدينة الفاضلة هي المحلّ الأمثل، التي تكتمل فيه إنسانية الإنسان ببلوغ
الكمال، وفيه يقضي على نوعي الشر بإزالة الشرور الطبيعية، بإصلاح الأخلاق

(١) الطبيعيات من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ١٠٤.

(٢) كتاب النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٣٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

(٤) كتاب السياسة المدنية، ابو نصر الفارابي، ص ٧٣.

لبلوغ السعادة، فقال: (وبلوغ السعادة، إنّما يكون بزوال الشرور عن المدن والأُمم، ليست الإرادية منها فقط، بل الطبيعية، وان تحصل لها الخيرات كلّها الطبيعية والإرادية)^(١)، ولم يختلف الفلاسفة على ان الشر، هو أمر عدمي وعارض.

فالشر لم يعرف بغير ذاته، وكل الصور التعبيريّة والواقعيّة، لاتحاكي ذاته، فكانت وجهة الشر تحاكي بالقياس إلى الكل في مباني السابقين، اما اليوم فوجهة نظر كل فرد عن الشر، تجعل من الشر ذاتياً بالنسبة إليها، أي بالقياس إلى الغير، اما الشر بالذات، فهو ما لا يمكن إدراكه، فإن التعبير عن شر الفرد، وان كان لا يعدّ شراً عند اخر، كان يكون الخوف من الظلام أو الهوام، هو المعبر عنه؛ لان الشر لانهية له.

تفسير الشر في مدرسة الحكمة المتعالية

رائدة المعقول الإسلامي، التي نشأت على يد الفيلسوف الإسلامي (محمد ابن ابراهيم الشيرازي)، المشهور بـ(صدر المتألهين)، توحدت باندماج العلوم البحثية بالعلوم الكشفية الشهودية، وابتكرت العديد من المسائل الفلسفية كـ(الحركة الجوهرية)، و(أصالة الوجود)، و(اتّحاد العاقل والمعقول)، و(بسيط الحقيقة كل الأشياء)، و(تجرد الخيال)، و(اثبات المعاد الجسماني)،

(١) كتاب السياسة المدنية، ابو نصر الفارابي، ص ٨٤.

و(النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء)، وغيرها من المسائل والنظريات الكثيرة.

فقد اندفعت في مجال التحقيق عن العدل الإلهي، إلى مشكلة الشر، المنقوضة بتحقق ما يناقضه، خارج لمعطيات العدل والعناية والحكمة الثابتة بالقطع واليقين، وقد حدّد صدر الدين الشيرازي حدوده التصورية، حينما قال: (ان مايتشوقه كل شيء ويتوخاه، ويتم به قسطه من الكمال المُمكّن في حقه، واما الشر، فهو فقد ذات الشيء، أو فقد كمال من الكمالات التي تخصّه، من حيث هو ذلك الشيء بعينه)^(١).

اما الفيلسوف (هادي السبزواري)، رائد المدرسة الصدرائية، يقول بهذا الصدد: (الخير مايتشوقه كل شيء، ويتم به قسطه من الكمال، سواء كان كماله الأول أو كماله الثاني، كما ان الشر فقد ذات الشيء أو فقد كماله)^(٢)، فالشر في مبنى هذه المدرسة، لا يختلف عن المبنى السينوي، فهو اما عدم وجود، أو عدم كمال الوجود.

تقسيم الشر

قسّم العديد من الباحثين - في هذا المجال - الشر، إلى أقسام كثيرة ومتعدّدة، نذكر البعض منها، والجامع المشترك بينها، فمنها:

(١) شرح الاسماء الحسنی، هادي السبزواري، ص ١٣٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٧، ص ٥٨.

الأول: الشر الميتافيزيقي، هذا النوع من الشر، يلحق الموجودات، نتيجة محدودية وجودها، أو بتعبير آخر نتيجة لماهياتها، فمثلاً الوجود الإمكاناني، فاقد لكمالات الوجود الواجبي، بل ان بعض الوجودات الإمكانية، فاقدة لكمالات موجودات إمكانية أخرى كالنبات والحيوان، الذي يفقد بعض كمالات الوجود الإنساني، وطبعاً هذا القسم من الشر، لم يرد في كلمات الفلاسفة تحت عنوان الشر المُصطلح، والمعروف عندهم؛ لأنه خارج عن مفهوم الشر، الذي هو فقد لذات أو كمال لذات^(١) بل ورد هذا القسم من الشر، في كلمات ارسطو، وعبر عنه بالشر الميتافيزيقي، وقد علّل الحكيم السبزواري في تعليقه على على الأسفار الأربعة، ان للشر اصطلاحاً آخر: (إذ لو عدّوا النقصان الذي هو الإمكان الذاتي، اللازم لماهية كل معلول، شراً مُصطلحاً، لما عدّوا العقول، بل الأفلاك خيرات محضّة، عند تخميس الأقسام في دفع شبهة الثنوية)^(٢).

فالمصطلح للشر هنا، فقد ذات أو كمال ما، كما عبّر عنه ابن سينا، فليس كل امر عديم هو شر، وقد قال صدر المتلهين: (ان الأعدام والشرور، مرجعها إلى الحدود والماهيات، التي هي مجعولات بالعرض، وليست صادرة عن المبدأ القيوم بالذات)^(٣).

الشر الطبيعي: ومنشأ هذا الشر هو الموجودات، كالفيضانات والزلازل

(١) مجلة دراسات إيرانية، د. سجاد صالح، العدد ١٣، ص ٩٢.

(٢) حاشية على الحكمة المتعالية، هادي السبزواري، ج ٧، ص ٥٨.

(٣) تعليقه على شرح المنظومة، مهدي الاشتياني، ص ٥١٤.

والعقارب والحيات، وكل ما يلحق الضرر بالآخرين، ومن المتبادر ان شرية هذه الموجودات لا بالذات، بل بالقياس إلى الغير، فهي في حقيقتها خير لأنفسها، فسمّ العقرب هو خير للعقرب، وشر بالقياس إلى الإنسان، إذا مالحقه الضرر.

الشر الأخلاقي: (وهذا القسم من الشر، يكون منشأه هو أمرين، الأفعال، ومبادئ الأفعال، وهي (الملكات)، فالفعل تارة يتّصف بالشر، فنقول: ان الزنى شر، وان الظلم شر، وتارة يكون الشر وصف لمبادئ هذه الأفعال، وهي الملكات، فنقول: البخل شر، والحسد شر)^(١)، قال صدر المتألهين: (ومن هذا القسم، الأخلاق المذمومة، المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالها العقلية، كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعُجب، وكذا الأفعال الذميمة، كالظلم والقتل وكالزنى والسرقه والغيبة والنميمة والفحش)^(٢).

من خلال القراءات المعاصرة، لأفكار رواد مدرسة الحكمة المتعالية، يتجه القول بهم، إلى تشذيب آراء ابن سينا، الدعامة الأساسية للمدرسة الصدرائية، حيث قسّموا الشر إلى قسمين: شر بالذات وشر بالعرض، وما أسمته المدرسة السينووية بالشر المجازي، واصطلحوا عليه بالشر الحقيقي والشر النسبي، وفي واقع الأمر، فلا وجود مُتعيّن للشر الحقيقي، بل هو في خانة الاعدام، وما يوجد من شرور، ماهي إلا نسبية بالقياس إلى، فالشرور التي تكون بذاتها أموراً عدمية، كالجهل

(١) مجلة دراسات إيرانية، د. سجاد صالح، العدد ١٣، ص ٩٤.

(٢) الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي، ج ٧، ص ٦١.

والعجز، هي صفات حقيقية لكنها عدمية، فإذا وجدت، كانت نسبية بالقياس إلى .
أما الشرور التي تكون بذاتها أموراً وجودية، ولكنها تتّصف بالشر كالزلازل
والبراكين والحيات، فإن الشر فيها، لا مناص من كونه صفة نسبية، بالقياس إلى
شيء معين، فالذئب هو شر بالقياس إلى الشاة، فالموجود هو شر نسبي، والشر
المطلق لا وجود له، وهو أمر عديمي .

ومن هنا يمكن القول: وكأن بحثنا سيكون عن الشر بالذات، أي الشر لا
باعتبار آخر سوى الشر، وهو حقاً غاية بحث الفلاسفة، فالشر بالذات، هو الشر
الذي يفعل الشر لذات الشر، قاصداً إليه، فهو اقرب لذاته، ولا يسمح بإدراكه؛
لأنه مالا معنى له، وهو عند الفلاسفة العدم، وهذا ما سنعرفه في المبحث القادم
إن شاء الله تعالى .

المبحث الثالث عدمية الشرور

تنتهي عملية تحليل الخير والشر عند الإنسان، عند التأمل في وجوده، فأصل وجوده خير، وعدم هذا الوجود شر، فما هو مطلوب له يعدّه خيراً، ومالا يلامس رغباته وميلوه اعتبره شراً، ف(لاشك ان ما يؤدي إلى إعتبار الإنسان شيئاً ما، خيراً أو شراً لنفسه، هو المطلوبة وعدم المطلوبة، أي كلما وجد شيئاً يتفق مع رغباته الفطرية، سمّاه خيراً، واينما لاحظ شيئاً مخالفاً لرغباته الفطرية، سمّاه شراً، وبعبارة أخرى: لانتزاع مفهوم الخير والشر، لا بدّ له في الوهلة الأولى من المقارنة بين رغبته والأشياء، فإن وجد علاقة إيجابية، عدّ ذلك الشيء خيراً، وان لاحظ ان العلاقة سلبية، اعتبر ذلك الشيء شراً^(١).

لذلك فكل ما يسلك بالفرد لتحصيل الكمالات هو خير، وعكسه الشر، ولكن كيف يمكن للفرد معرفة الخير والشر الحقيقي، عن الأوهام، حيث أشارت الآيات القرآنية إلى وجود هذا الإلتباس، الذي يُخالج العقل البشري في الكشف عن الحقائق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٤٨٥.

خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١﴾، فقد يتصور الفرد ان شيئاً ما هو خير له، لكن في نفس الأمر والواقع هو الشر بعينه، وقد تُسايِرُه الظنون في الحكم على أمر آخر بالشرية، وهو في حقيقته خيراً، حيث العقل والفطرة هو المعيار في حدّ التشخيص، والحكم على شرية الأشياء وخيريتها، مع ذلك فهناك الكثير من الأمور، لا تقبل الحكم بالكلية بخيريتها، أو شريتها، بل البعض يراها خيراً، وعند البعض شراً، فيكون الحاكم العقل والعقلاء، وقد لا يستطيع الإنسان التمييز، عبر دائرة العقل والفطرة والعقلاء، فلا بد من الرجوع للدين والشريعة، لتشخيص المصلحة الواقعية.

على ذلك، فكل ما يرتبط بوجود الإنسان، ويحقق له الكمالات في هذا الوجود، فهو خير كالعدل والصدق والأمانة، وهناك بعض الأمور التي هي شر في نفسها وفي تكوينها الذاتي، كالظلم والكذب والخيانة، فهي اعدام وليست في حقيقتها شراً، وإنما تُسمّى شراً لما تواجهه من كمالات الخير، وليس الظلم إلا عدم العدل، والكذب عدم الصدق، وليست العقارب والجراثيم والحيات في نفسها شراً، بل لمن تفقده الصحة، وتسبب بإيذائه، كذا الحال للفيضانات والكوارث وغيرها، (ان هذه المصائب إنّما هي سيئات نسبية، بمعنى ان الإنسان المُنعم بنعمة من نعم الله ﷻ، كالأمن والسلامة والصحة والغنى، يعدّ واجداً، فإذا فقدها بنزول نازلة، وإصابة مصيبة، كانت النازلة بالنسبة إليه سيئة؛

لأنها مقارنة لفقد ما، وعدم ما، فكل نازلة من الله ﷻ وليست من هذه الجهة سيئة، وإنما هي سيئة نسبية بالنسبة إلى الإنسان وهو واجد، فكل سيئة فهي امر عدمي، غير منسوب من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتة، وان كانت من جهة أخرى، منسوبة إليه تعالى بالأذن فيه، ونحو ذلك^(١).

فكل وجود هو في نفسه خير محض، ولا وجود للشر فيه، فالله سبحانه وتعالى خلق الموجودات، على أتم وأكمل وجه، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(٢)، فكل ما يصدق عليه شرًا، قال عنه حكماء الإسلام وفلاسفتهم، انه راجع للعدم، يقول الطوسي: (الوجود خير والعدم شر)، ويأتي العلامة الحلبي شارحًا لكلامه، فيقول: (انا إذا تأملنا في كل ما يقال له خير، وجدناه وجودًا، وإذا تأملنا في كل ما يقال له شر، وجدناه عدمًا)^(٣).

الشرور امور عدمية

قدّمت المدرسة الفلسفية والكلامية، العديد من البراهين، لإثبات عدمية الشرور، الذي اتسم البعض منها بالعمق والدقة والتعقيد، في حين لم يقر بوجودية الشر إلا القليل منهم، كالقاضي سعيد القمّي، وقد ساق بعض الأدلة

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) (سورة السجدة ٧).

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، ص ١٢.

لإثبات مدّعه^(١)، وكذلك الحال مع محمد الصادقي^(٢).

فان الشرور لو كانت اموراً وجودية، فلا ريب انها تحتاج إلى مبدأ فاعلي، وإلى خالق، وإلى موجد، تطبيقاً لقاعدة: (كل حادث يحتاج إلى مُحدث)، اما لو كان وصف الشر بالعدم، فمن الواضح أنه لا يحتاج إلى مبدأ فاعلي يوجد؛ لأن العدم ليس بشيء، حتى يحتاج لفاعل.

وقالوا: ان افلاطون هو القائل باعدام الشرور، وان الذي يحتاج إلى علّة هو الأمر الوجودي، واما الأمر العدمي فيكفي فيه عدم العلّة، فعدم العلّة علّة لعدم المعلول، ومن الأمثلة التي تُذكر في هذا الباب - لبيان هذا المسلك - هو للعلامة الحلبي في القرن الثامن الهجري، حيث قال: (إذا تأملنا في كل ما يقال له شراً، وجدناه عدماً، ألا ترى القتل، فإن العقلاء حكموا بكونه شراً، وإذا تأملناه وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمّن من العدم، فانه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه، فإن القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث الآلة قطعاً، فانه أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة اعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المُنتقع للتقطع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص، فليس الشر إلا هذا العدم، وباقي القيود الوجودية خيرات، فحكموا بان الوجود خير محض، والعدم شر محض)^(٣).

(١) شرح توحيد الصدوق، سعيد القمي، ج ٢، ص ١٦٨.

(٢) حوار بين الإلهيين والماديين، محمد الصادقي، ص ٣٠٤.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، ص ١٢.

كما أشار لهذا المعنى السيد الطباطبائي، لبيان بأن الوجود خير محض، وما الشرور إلا اعدام: (فكل ما يُطلق عليها شرور، هي في الحقيقة ليست شروراً في ذاتها، وإنما تستحق وصف الشر؛ لأنها تؤدي إلى اعدام وجود، أو اعدام كمال وجود)^(١).

فالشرور ليست مجعولة بالذات، بل مجعولة بالعرض، فليس للشر مصداق بالذات، بل إذا كان له مصداق، فهو بالعرض، وقد بلور هذا الرؤية صاحب مدرسة الحكمة المتعالية، في معرض إستدلالة: (فإذا تصفّحت جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم، المُسمّاة عند الجمهور شروراً، لم تجدها في انفسها شروراً، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات)^(٢).

وحين يكون الشر امراً عديمياً، فمن الطبيعي انه لا يحتاج إلى العلة، حيث قال الحكيم السبزواري: (واما على مشرب افلاطون، فلان تلك الشرور القليلة، إذا كانت اعداماً، لا تحتاج إلى العلة الموجودة، فإن العدم يرجع إلى العدم، كما ان الوجود يرجع إلى الوجود)^(٣).

واختلف الحكماء في تحديد الهوية التامة لهذا العدم، فهل هو من قبيل العدم المُطلق، نقيض للخير، أي احدهما وجودي والأخر عدمي، أو هما ضدان، كلاهما وجودي - كما قال به القاضي سعيد القمّي وغيره ممّا ذكرناه

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٣١١.

(٢) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ملا صدرا، ج ٧، ص ٦٢.

(٣) غرر الفوائد، الحكيم هادي السبزواري، ص ٥٦.

سابقاً - أو بينهما الملكة، وهو امر وجودي وخدمي لذلك الوجودي، أي عدم مضاف.

ويمكن ان يُطلق العدم على أمور مُختلفة، كما بينها بعض الباحثين: أولاً: لما من شأنه ان يكون جنس الشيء، وليس للشيء.

ثانياً: يقال كذلك عدم، لما من شأنه ان يكون لنوع الشيء، وليس من شأنه ان يكون لشخصه، مثال ذلك الانوثة، قد تكون لنوع الإنسان، ولكنها ليس لشخص الرجل وجنسه^(١).

ثالثاً: ويقال عدم لما من شأنه ان يكون للشيء، وليس مطلقاً، أو في وقته؛ لأن وقته لم يجيء، يقال عدم لكل فقد.

رابعاً: ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء لا بتمامه، كالأعور، لا يقال له اعمى، ولا هو أيضاً بصير مطلقاً، وهذا يكون بالقياس إلى الموضوع البعيد، وهو الإنسان، وليس للموضوع القريب، وهو العين^(٢).

ويرى الشيخ الرئيس ابن سينا، ان الشر (بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضي لجماع الشيء، من الكمالات الثابت لنوعه ولطبيعته)، وهذا ما يعرف الشر بالذات، اما الشر بالعرض، (فهو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقه)^(٣)، فالشر اما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال جوهر.

(١) مفهوم الخير والشر في فكر ابن سينا، منى احمد ابو زيد، ص ١٥٢.

(٢) الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٣٠٥.

(٣) النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢٨٥.

اما صدر الدين الشيرازي، فكان يقول: (اما الوجودات، فهي كلّها خيرات، اما مُطلقاً أو بالذات، ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء، ان يؤدي إلى عدمه، حال من احواله، ويقال لها شراً بالعرض، وهو العدم المزيل، أو الحابس المانع للخير عن مستحقه، أو المضاد المنافي لكمال يقابله، وخير يضاده)^(١).

ويصف الشر بنحو ادقّ فيقول: (هو فقد ذات الشيء، أو فقد كمال من الكمالات التي تخصّه، من حيث هو ذلك الشيء بعينه)^(٢).

ويأتي مُقرّر المدرسة الصدرائية، الحكيم السبزواري، ليبيّن ان الشرور ماهي إلا اعدام ملكات، فيقول: (ان الشرور اعدام ملكات، لها حظ ضعيف من الوجود، لا سلوب إيجابات، كسلب القرن من الإنسان، بل كسلب البصر منه، ففرق بين عدم الشيء مُطلقاً، وبين عدمه عن موضوع مقابل)^(٣).

ثم يستأنف السيد الطباطبائي: بأن الشرور ماهي إلا اعدام مُضافة، فيجدّد البيان، قائلاً في تفسيره: (ثم ان الشرور التي في العالم، لمّا كانت مُرتبطة بالحوادث الواقعة، مُكتنفة بها، كانت أعداماً مُضافة، لا عدماً مُطلقاً، فلها حظ من الوجود والوقوع)^(٤)، ويُجدّد ذلك في موضع اخر: (ثمّ لمّا كان الشر هو عدم

(١) الحكمة المتعالية، محمد ابن ابراهيم الشيرازي، ج٧، ص ٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٣) غرر الفوائد، الحكيم السبزواري، ص ٥٦.

(٤) تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ج ١٣، ص ١٨٧.

ذات، أو عدم كمال ذات، كان من الواجب ان تكون الذات التي يُصيها العدم، قابلة له^(١).

أدلة عدمية الشرور

الدليل الأول: دليل البدهاة

ذهب بعض الحكماء، ان الشر بالذات من الأمور العدمية، التي لا تحتاج للبرهان، ولا لسعة بيان، بل ان الفطرة السليمة، قاضية بان الشرور اعدام، ويمكن معرفة ذلك بالبدهاة، وجل ما يذكر من أدلة في بيان مصاديقها، ماهو إلا من قبيل التوضيح والتنبيه، ويمكن ان نلمس أثر هذا القول، في عبارات بعض الحكماء كالميرداماد، حيث قال: (أليس من الفطريات المفرحة، ان الخير هو مايتشوقه كل شيء، ويتوخواه...إلى ان قال: فإذا الشر لا ذات له، بل إنّما هو عدم كمال ذات، أو عدم كمال ما لذات، فمن جبلة العقل، وفطرة الإنسانية، لايتوهم هناك شريّة أصلاً)^(٢)، لكن تلميذه لم يقطع بذلك، وقال في أسفاره: (ربما يدعي البدهاة في هذا المطلب)^(٣)، وإليه أيضاً أشار الحكيم السبزواري: (والحكماء الإلهيون أجابوا، بان الوجود خير والعدم شر وبالعكس، وحكموا

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٣١٢.

(٢) الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي، ج ٤، ص ١٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٩.

ببداهة هذا، ونَبَّهوا بامثلة مسطّورة في الكتب^(١)، إلا أنه لا يمكن الإعتماد على هذا المُدعى، كدليل على اثبات ان الشرور اعدام، وذلك لاختلاف الفلاسفة فيما بينهم، حول عدمية الشر ووجوديته، وهل هو عدم ذات أو ملكة، بل ان هناك من ينكر نظريته، فضلاً عن بداهته، كالفائلين بانه أمر وجودي، وغير ذلك كما مر بنا قبل قليل، أضف إلى ذلك، فإن بعض الحكماء، التبس عليهم رأي ارسطو، فلا يكون دليلاً تامّاً على عدميته.

الدليل الثاني: الدليل القياسي

ويذكر الحكماء هذا الدليل، لإثبات عدمية الشرور، عن طريق برهان الخلف، الذي يعود لـ(قطب الدين الشيرازي)، صاحب كتاب (شرح حكمة الإشراف)، حيث استطاع من خلال القياس الإستثنائي، أثبات كبرى الإستدلال، استثنى فيه نقيض التالي، ليحصل على نقيض المُقدّم، حيث قال السيد الطباطبائي نقلاً عنه: (والدليل على أن الشر عدم ذات، أو عدم كمال ذات، أن الشر لو كان أمراً وجودياً، لكان إما شراً لنفسه أو شراً لغيره، والأوّل محال، إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه، لم يوجد من رأس، والشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بيّنه، وبيّنها من الرابطة الوجودية، والعناية الإلهية أيضاً، توجب إيصال كل شيء إلى كماله. والثاني أيضاً مُحال؛ لأن كون

(١) شرح الاسماء الحسنی، الحکیم السبزواری، ص ٥٩٨.

الشر - والمفروض أنه وجودي - شراً لغيره، إما بكونه مُعدماً لذات ذلك الغير، أو مُعدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه، لا لذاته ولا لشيء من كمالاته، والأوّل والثاني غير جائزين، فإن الشر حينئذٍ يكون هو عدم ذلك الشيء، أو عدم شيء من كمالاته، دون الشيء المعدم المفروض، وهذا خلف. والثالث أيضاً غير جائز، فإنه إذا لم يعدم شيئاً، لا ذاتاً ولا كمال ذات، فليس يجوز عدّه شراً، فالعلم الضروري حاصل، بأن ما لا يوجب عدم شيء، ولا عدم كماله، فإنه لا يكون شراً له، لعدم استضراره به، فالشر كيفما فرض، ليس بوجودي، وهو المطلوب^(١)، انتهى كلامه.

وقد قرّر (ملا صدرا) دليل القياس ببيان آخر، فقال: (ان الشر لا ذات له، بل هو امر عدمي، اما عدم ذات، أو عدم كمال ذات، والدليل عليه: انه لو كان امراً وجودياً، لكان اما شراً لنفسه، أو شراً لغيره، لا جائز ان يكون شراً لنفسه، وإلا لم يوجد؛ لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم شيء من كمالاته، ولو اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات، لكان الشر هو ذلك العدم، لا هو نفسه، ثم كيف يتصور ان يكون الشيء، مُقتضياً لعدم كمالاته، مع كون جميع الأشياء، طالبة لكمالاتها اللاتقة بها، ولا جائز ان يكون الشر - على تقدير كونه وجودياً - شراً لغيره، اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض

(١) هذا الدليل أقامه قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق، ص ٥٢٠. وذكره السيد الطباطبائي

كمالاته، أو لانه لا يعدم شيئاً، فإن كان كونه شراً، لكونه معدماً للشيء، أو لبعض كمالاته، فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء، أو عدم كمال، لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم)^(١)، فإن هذا الدليل ساقه الحكماء، بعد افتراض وجودية الشر، أو ان هناك وجود ما متصف بالشر، وهذا الإتصاف لا يخلو ان يكون احد ثلاث فروض، لا رابع لها:

الأول: ان يكون شرّيته لنفسه، أي انه يقتضي عدم نفسه، أو عدم كمال من كمالاتها. وهذا لا يعقل؛ لان الشيء لا يقتضي عدم نفسه، أو عدم كمال من كمالاتها، بل العكس، فإن كل الأشياء طالبة وساعية لتحصيل كمالاتها.

الثاني: ان يكون شرّيته لغيره، أي انه يقتضي عدم ذلك الغير، أو عدم كمال من كمالات الغير، وفي هذه الصورة، فإن الشيء إذا كان عادماً لذات الغير، أو لكمال من كمالات ذلك الغير، فيكون الشر هو ذلك الأمر العدمي، لا الوجودي، ونسبة الشر لذلك الأمر الوجودي، ما هو إلا نسبة بالعرض.

الثالث: ان يكون لا شراً لنفسه، ولا شراً لغيره، أي لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم كمال من كمالات نفسه، ولا عدم كمال من كمالات غيره، اذن فإن لم يكن هذا الشيء، لا شراً لنفسه ولا لغيره، فهو ليس بشر كما فرض. إذن على جميع الوجوه السابقة، التي افترضنا بها، ان الشر امراً وجودياً، هي غير معقولة، لذا ينحصر القول: بأن الشر امراً عدمياً.

(١) الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي، ج٧، ص٥٨.

طبعاً ولم يقف برهان القياس عند هذا المنحى، بل واجه العديد من النقوضات والإشكالات، التي حاولت تقويض أركانه، وكان منها إشكال: (الشر الإدراكي)، الذي حاول به المحقق (الدواني)، نقض هذا البرهان، وقد تصدّى لوهن بيانه، صدر المتالihin في اسفاره^(١).

الدليل الثالث: الدليل الإستقرائي

وهو مسلك آخر سار به الحكماء، لإثبات عدمية الشرور، فعند إستقراء الأمور التي تسمى شراً، يلحظ فيها سعيها، لاعدام وجود الأشياء، أو اعدام كمال وجودها، وإلى هذا المعنى أشار الميرداماد: (ان شريّة هذه الأقسام، تتوقّف على ان تتأمل في مصاديقها، نذكر مثلاً: ان البرد بما هو هو، كيفية من الكيفيات، وإذا قسناه على علتة، فإننا نحكم بعدم شريته، ويتأتى حكماً عليه بالشرية، من اراءته لفساد كمال موجود آخر، وأيضاً امثال الزنى والظلم، ليسا شراً من حيث انهما امران مُنبعثان عن القوّة الغضبية أو الشهوية، بل بالعكس هما كمال لهذين القوتين، وإنما شريتهما بالقياس إلى الشيء المُتضرّر بهما)^(٢)، وكذلك العلامه الحلبي في (شرح التجريد)، استدلل بالإستقراء على عدمية الشرور، فقال: (إذا تأملنا كل ما يقال له شراً، وجدناه عدماً، ألا ترى القتل، فإن العقلاء حكموا عليه بكونه شراً، وإذا تأملنا وجدنا شريته باعتبار ما يتضمّنه من

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، محمد بن ابراهيم الشيرازي، ج٧، ص ٦٣.

(٢) القبسات، المحقق محمد باقر الداماد، ص ٤٣٢.

العدم، فانه ليس شراً، وإذا حيث قدرة القادر عليه، فإن القدرة كمال الإنسان، إلى ان يقال: فليس الشر إلا هذا العدم^(١).

ولم يعتبر هذا الدليل، ناهضاً في اثبات عدمية الشرور؛ لان المدرك في الإستدلال بالإستقراء - كما عند المناطقة - هو الإستدلال بالإستقراء التام، الذي يقيد اليقين والقطع، وليس بالإستقراء الناقص، الذي لا يفيد إلا الظن، وكان (القوشجي) في شرحه (للتجريد) نفس الكلام، حينما قال: (هذه الدعوة ما صححوها ببرهان، بل اكتفوا بمجرد إستقراء غير تام، والظاهر انها إقناعية)^(٢)، ولكن يمكن القول ان اصحاب هذا الدليل، لم يعتبروا في إستدلاله بما ذكروه من أمثلة، بل من باب التمثيل والتشبيه والتوضيح.

وبعد استعراض تلك الأدلة على عدمية الشرور، والنقوضات التي طرأت عليها، نعود مُتسائلين: ماهو مفهوم الشر، الذي يسعى الحكماء إلى تحليله، وحمل العدم عليه، بحيث ترى امتداد هذا التساؤل عند الفخر الرازي: (انهم يستدلون على كون الشر عدماً، وهو ليس بصحيح؛ لأنهم أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم، فلا حاجة إلى الإستدلال، وان أرادوا حمل العدم على الشر، فهم مُحتاجون قبل ذلك، إلى معرفة ماهية الشر؛ لأن التصديق مسبق بالتصور، وعلى تقدير صحة الإستدلال في هذا المقام، فحاصل إستدلالهم

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، ص ٢٩.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد، القوشجي، ص ١٤.

هي تمثيلات لا تفيد يقيناً^(١).

وأيضاً اشار المحقق اللاهيجي، إلى هذا المفهوم، فقال: (ان مسألة عدمية الشرور من قبيل الضروريات، وأدلة الفلاسفة بعنوان التنبيه والتوضيح، لا في مقام الدليل والبرهان)^(٢).

وكان الشيخ الطوسي، قد أجاب عن هذه التساؤل بقوله: (أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء، الذي يُعبر عنه الجمهور بلفظة الشر، فينظرون في وجوه استعمالاتهم، ويُخصّصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات، عما يُنسب إليها بالعرض، لتتحقق الماهية، ممتازة عن غيرها، وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح، ليس بإستدلال تمثيلي، غاية ما في الباب، انه مبني على معرفة وجوه الإستعمالات، التي لا طريق لها إلا الإستقراء)^(٣).

فسعى الحكماء لتحديد مفهوماً للشر، حسب الاستخدام اللغوي العام، ومن هنا يُثير السيّد الأستاذ (عمار ابو رغيف)، استفهاماً حول ذلك، فيقول: (إذا كان الأمر مرتبطاً بتحليل المفهوم اللغوي، ووجوه الدلالات اللغوية، فهل يصلح ان يكون أساساً للبحث البرهاني؟).

إذا لم يكن مفهوم الشر مفهوماً بديهياً، يدركه العقل بالوضوح الأولي، فهل يتعدى تحليل وجوه الإستخدام اللغوي، وردّه إلى شبه مشترك فيما بينها،

(١) الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ج٣، ص ٣٢١.

(٢) شوارق الإلهام، المُحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ص ٥٥.

(٣) الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ج٣، ص ٣٢٣.

من ان يرجع في نهاية المطاف إلى التمثيل (القياس الفقهي)، وهو امر لا ينفع الحكماء، الباحثين على نهج القياس المنطقي، والدليل البرهاني^(١).
ويذكر جواباً للمُحقق الطوسي، فيقول: (ان هذا التحليل، لا يرجع إلى القياس الفقهي (التمثيل)، إنّما هو نهج سليم، وليس امامه مشكلة، سوى ان مقدّمات هذا التحليل (معرفة وجوه الاستخدام اللغوي)، ليس من سبيل إلى معرفتها، سوى التتبع الإستقرائي)^(٢).

ارتباط العناية الإلهية بالنظام الذي هو خير للموجودات

كان التكيف النظري، الذي انطلقت منه معالجات الفلاسفة لمفهوم العناية، مباحث العلم الإلهي، وفي بعض الأحيان درجوا على تضمينه في مباحث العدل الإلهي، في حين ربط ابن سينا، والفارابي من قبله وابن رشد، وغيرهم من الفلاسفة، بين علمه بالنظام الأكمل، وبين عنايته، فيعرّف العناية بقوله: (هي كون الأول عالماً بذاته، بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته، للخير والكمال، بحسب الإمكان، وراضياً به على المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان، فيفيض عن ما يعقله نظاماً وخيراً، على الوجه الأبلغ الذي يعقله، فيضاناً على أتمّ تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية)^(٣).

(١) الحكمة العملية، السيد عمار ابو رغيف، ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٤١٥.

فالعناية: هي إحاطة الصادر الأول بالكل^(١)، وعلمه بالنظام الأكمل، هو منبع لإفاضة الخير، حتى يكون أحسن نظام واكمله، فالعناية اذن: هو ان يوجد كل شيء على ابلغ مايمكن فيه من نظام.

وقد استوفى الشيخ الرئيس هذا المبحث، في العديد من مصنفاته، بحثاً وبياناً، بعدما ادخله في مباحث القضاء الإلهي، في المقالة التاسعة من (الهيئات الشفاء)، اما في (النجاة) و(الإشارات)، فكان ملازماً لمباحث العلم الإلهي، ويلتمس الباحثون اثر الأختلاف، بين ابن سينا وارسطو، في تحديد دائرة العناية وكيفيةها، في حين يذهب الشيخ الرئيس، إلى ان العناية هي علم الله تعالى، بكل ما في الكون - بغض النظر عن الكليات والجزئيات - وبكل مايجب ان تكون عليه الأشياء، على وجه أكمل، فهو علم الله تعالى الأزلي، بنظام الخير والكمال، وصدور العالم عنه وفق ذلك.

اما ارسطو فكان يرى، ان نظام العالم لايرجع إلى غاية وقصد من الله تعالى، بل ناتج من الشوق الطبيعي، الموجود في أجزاء المادة، وبحركتها نحو الصورة الغائية، وهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات.

لذلك فالعناية الإلهية، تقتضي ان يبلغ كل موجود كماله بمقداره، لا كمالاً يتجاوز حدّه، ويأتي الشيخ الرئيس بمثال على (ان النار، كمالها الإحراق، فلا يصح القول بانه يجب ان تتجاوز حدّها، بان تكون مُحترقة بعض الوقت، باردة

(١) فقد تم تحرير الكلام في مبحث العناية عند الإستدلال على النظام الأكمل في الفصل الثاني من الكتاب.

اوقات اخرى، ومن هنا كان النظام الأكمل للكون، يقتضي وجود هذه الشرور^(١). فيفتح لنا نافذة لإستفهامين:

الأول: إذا كان الله يعتني بالعالم، وعنايته تشمل كل شيء، فكيف نُفسّر هذه الشرور، مع وجود العناية؟.

الثاني: إذا كانت هذه الشرور عدمية، لماذا لم يخلق العالم على شكل، تحلّ فيه الموجودات، بدلاً من الاعدام؟.

وقد تكفل الشيخ الرئيس، في الرد على الإستفهام الأول، فحينما تعرّض لبيان مفهوم العناية الإلهية، نراه قيّد بيانه بمقولة (بحسب الإمكان)، وهو استشعار لتقريره بقبول الشرور، مع وجود العناية؛ لان الإمكانات هي اسباب الشر، فلهذا لا يخلو أمر من الأمور المُمكنة، من مخالطة الشر^(٢).

ويبين ابن سينا الإمكان الحاصل في المادة، وهو استعدادها لقبول الكمال، وفي غير المادة بحسب درجته من القدم والشرف، في كتابه (التعليقات)، نفس الصفحة المذكورة، فالخير إذن مُقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض^(٣)، وذلك بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة، في قبول الخير، فالخير مقتضى بالذات، واما الشر فوجوده في العالم، هو وجود عرضي، والله تعالى

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٤٢٢.

(٢) التعليقات، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٢١.

(٣) الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٤٢١. الإشارات، ص ٧٣٦. النجاة، ص ٢٨٩.

يعلمه، ويعلم انه بسبب المادة^(١).

فعناية الله بالعالم، مُحيطَة بجميع الأشياء، وما يقع من شر في العالم، ليس صادراً عن الخير بالذات، الذي هو كمال بالذات، فهي معلومة بالعناية والتقدير، وكما قالوا: (ولو لم تكن تلك الشرور القليلة، لم تجد الخيرات الكثيرة)، وبتعبير آخر: (ان الشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو تكن تلك الشرور، لم تكن تلك الخيرات الكثيرة دائمة، وان فات الخير الكثير، الذي يصل إلى ذلك الشيء، لاجل اليسير من الشر الذي لا بد منه، كان حينئذٍ اكثر)^(٢).

ويستمر الفلاسفة بالتوسعة في مبحث العناية، وهل ان العناية شاملة أو جزئية، وهل تعنى بالعقل الأول، أو ببقية الموجودات، وغير ذلك من المباحث.

الإستفهام الثاني: فيقع جوابه على مستويين:

المستوى الأول: قائم على ضرورة الحركة، وقابلية التكامل، الذي تتحرك نحوها المادة، فيقع التضاد والتزاحم بينها، للخروج من القوة إلى الفعل، وقابلية السير نحو التكامل التام، فتتزاحم الموجودات فيما بينها، لإكتساب الوجدان بعد الفقدان، فالإذعان بوجود العالم، لا يمكن ان ننفي عنه الشرور

(١) الخير والشر عند ابن سينا، منى احمد ابو زيد، ص ١١٣.

(٢) عيون المسائل، ابو نصر الفارابي، ص ١٨.

النسبية والعرضية، فيقع الذهن في الثنائية، وهي: اما ان نلتزم بعدم وجود عالم، كي لا تتحقق فيه الشرور، أو نلتزم بوجوده، ونقبل مايعرض له من نقائص في عالم الإمكان والمادة، وإلى هذا المعنى أشار السيد الطباطبائي في كتابه (اصول الفلّسفة والمنهج الواقعي)، بقوله: (من الطبيعي ان يقترن الوجود في مراتب نزوله بالنقائص، فكل مرتبة من الوجود، ملازمة لفقدان خاص، ومن ثمّ فإن كل واحدة من مواد هذا العالم وصوره، سينطوي بالضرورة على درجة من الفقدان، فانه وهم كبير، ان تكون هناك مادة، وليس لها قابلية التضاد والتزاحم، أو تكون وتقبل في الآن ذاته، أي صورة كانت، ويضيف: كما انه من الوهم المحض، ان تكون حقائق هذا العالم وصوره موجودة، ولا يوجد بينها تضاد وتزاحم؛ لان من لوزم وجود الطبيعة المادية، هو ان تقترن بمجموعة من النقائص، ويتواءم مع ضروب من التضاد والتزاحم. فإذاً: اما ان لا يوجد هذا العالم أساساً، لينتفي الموضوع من جذوره، ولا يكون للنقائص والشرور خبر يذكر، واما ان تكون موجودة، ومن ثمّ لا بد وان تقترن بالنقائص، وتكون مصحوبة بالتضاد والتزاحم).

المستوى الثاني: فإن الخير الموجود في هذا العالم، يفوق الشرور العرضية، التي تنشأ ملازمة للمادة واثارها، وترك الخير الكثير، لئلا يحصل الشر القليل، هو خلاف للحكمة ونقض للغرض^(١).

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ج ٢، ص ٤٥٦.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن وضع حدّ جامع للشر، وهو عدم ذات، أو عدم
كمال ذات، فالشر أمر نسبي عارض، بالقياس إلى غيره. هذا واخر دعوانا ان
الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد، واهل بيته الطيبين
الطاهرين.

فهرست المصادر

- ١ . ابراهيم بن سيار النظام واراؤه الكلامية والفلسفية، الدكتور ابو ريده، القاهرة، ١٩٤٦ م.
- ٢ . اجوبة عن مسائل سأل عنها ابو ريحان البيروني، ابن سينا، عبد الكريم اليافي، حوار البيروني وابن سينا، دار الفكر، دمشق.
- ٣ . احياء علوم الدين، الغزالي، وفي ذيله كتاب تشيد الاركان في ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، للسيوطي، مطبعة الخيرية، مصر.
- ٤ . اراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي، تقديم الدكتور البير نصري نادر، دار المشرق، ١٩٦٤ م.
- ٥ . الاربعون، الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي، مطبعة بيروت.
- ٦ . الارشاد إلى قواطع الادلة في اصول الإعتقاد، الجويني، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى - عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي.
- ٧ . الاشارات والتنبهات، ابن سينا، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، مطبعة مصر.
- ٨ . اصول الفلّسفة والمنهج الواقعي، السيد الطباطبائي، ترجمة السيد عمار ابو رغيف، مؤسسة ام القرى للطباعة والنشر.

٣٠٤..... نظرية الأكمل وإشكالية الشرور

٩. اعجاز البيان في تفسير ام القران، صدر الدين القنوي، قدم له السيد جلال الدين اشتياني، مؤسسة بوستان كتاب.

١٠. الانتصار في الرد على ابن الراوندي، الخياط، ترجمة وتحقيق نيرج، اوراق شرقية للطباعة.

١١. بحوث حول نظرية الاوتار، الموقع الرسمي لنظرية الاوتار.

١٢. البداية والنهاية، ابن كثير، حققه ودقق اصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي.

١٣. تاريخ أكثر ايجازا للزمن، ستيفن هوكنج، ترجمة د. احمد السماحي.

١٤. تاريخ الفلسفة الاسلامية، د. ماجد فخري، بيروت، ١٩٧٤م.

١٥. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، مصر، ١٩٣٦م.

١٦. تاريخ الفلسفة في الإسلام، محمد هادي ابو ريده، مطبعة مصر.

١٧. التاسوعات، افلوطين، الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة.

١٨. التحصيل في اختصار المحصول، فخر الدين الرازي، بتحقيق عبد الحميد علي بن ابي زنيد، طبع في مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.

١٩. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني، تحقيق وتقديم وتعليق سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، تصدير إبراهيم مدكور، دار الثقافة.

٢٠. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، كتبة ناشرون، لبنان.
٢١. التذكرة في الاحاديث المشتهرة، بدر الدين الزركشي، ترجمة تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٩٨٦م.
٢٢. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، حسن عاصي، دار قابس للطباعة.
٢٣. التعريفات، الجرجاني، المطبعة الخيرية في مصر، ١٣٠٦هـ.
٢٤. تعليقة على الاسفار الاربعة، الحكيم السبزواري، دار التراث العربي بيروت.
٢٥. تعليقة على شرح المنظومة، مهدي الاشتياني، عبد الجواد فلاطوري، ومهدي محقق، منشورات جامعة طهران.
٢٦. تفسير الصمدية ضمن جامع البدائع، ابن سينا، محي الدين صبري الكردي، طبعة مصر، ١٩١٧م.
٢٧. تفسير الوسيط، سيد طنطاوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٨. التمهيد، ابو بكر الباقلاني، تعليق الاستاذ محمود الخضيرة - عبد الهادي ابو ريده، دار الفكر، ١٩٤٧م.
٢٩. تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.

- ٣٠٦..... نظرية الأكمل وإشكالية الشرور
٣٠. التوحيد، ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف
بالشيخ (الصدوق)، طبعة بيروت.
٣١. التوحيد، الماتريدي، فتح الله خليف، وطبع الكتاب في مطابع بيروت،
١٩٧٠م.
٣٢. ثورة العقل، محمد عاطف العراقي، دار المعارف، مصر، ١٩٧٨م.
٣٣. الحركة الجوهرية بين ابن سينا وملا صدرا، عمار التميمي، دراسة مقارنة،
مطبعة النجف الاشرف، ٢٠١٧م.
٣٤. الحكمة العملية، السيد عمار ابو رغيف، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة
الاولى.
٣٥. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، صدر الدين الشيرازي، طبع
مكتبة المصطفوي - قم.
٣٦. الحوار المتمدن، ريم ثابت، العدد ٤٠٩١، في ١٣ / ٥ / ٢٠١٣م.
٣٧. حوار بين الالهيين والماديين، محمد الصادقي، دار المرتضى، بيروت.
٣٨. حوار بين الفلاسفة والمُتكلِّمين، الدكتور حسام محي الدين الالوسي،
مطبعة الزهراء، ١٩٦٧م.
٣٩. الخلاصة اللاهوتية، توماس الاكوينى، ترجمة وتحقيق بولس عواد، دار
ومكتبة بيليون.

فهرست المصادر ٣٠٧

٤٠. الدعوى القلبية، ابو نصر الفارابي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، ١٣٤٩ هـ.

٤١. رسالة في اصلاح العقل، باروخ سبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٠ م.

٤٢. رسالة العشق، ابن سينا، تحقيق وترجمة أحمد آتش، أستانبول، ١٩٥٣ م.

٤٣. رسالة الكندي في إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د، محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، ١٩٥٠ م.

٤٤. الرسالة النيروزية، ابن سينا، مخطوط.

٤٥. رسالة زينون الكبرى للفارابي، طبعة دائرة المعارف اللبنانية، حيدر اباد.

٤٦. رسالة في القدر، ابن سينا، مخطوط.

٤٧. رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، الكندي، بيروت.

٤٨. رسائل الكندي، تحقيق د. محمد ابو ريده، دار الفكر العربي، مصر.

٤٩. السياسة المدنية، الفارابي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٩٨ م.

٥٠. سير اعلام النبلاء، الذهبي، الناشر مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ هـ.

٥١. شامل في اصول الدين، الجويني، حققه وقدم له علي سامي النشار - فيصل بدير عون - شهيد محمد مختار، الناشر المعارف.

٣٠٨..... نظرية الأكمل وإشكالية الشرور

٥٢. شخصيات ومذاهب، د. عثمان امين، دار الفكر العربي، ١٩٩٨ م.
٥٣. شرح الاسماء الحسنی، هادي السبزواري، تحقيق الدكتور نجفقلي حبيبي، طبع بايران.
٥٤. شرح التجريد، للقوشجي، الطبع الحجري، تبريز، ١٣٠٧ هـ.
٥٥. شرح العقائد النسفية، التفتازاني، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م.
٥٦. شرح المواقف، العلامة الحلبي، طبع ايران.
٥٧. شرح توحيد الصدوق، سعيد القمي، صححه وعلق عليه نجفقلي حبيبي، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والارشاد الاسلام.
٥٨. شرح فصوص الحكم لابن عربي، تعليق الشيخ حسن زادة املي، طبع بايران.
٥٩. شرح قواعد العقائد، المحقق الطوسي، علي الرباني الكلبيكاني، مؤسسة الإمام الصادق.
٦٠. شرح كتاب نهاية الحكمة، السيد كمال الحيدري، بقلم علي حمود العبادي، دار فرقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٩ م.
٦١. شرح مقالة حرف اللام، ابن سينا، مخطوط.
٦٢. شرح نهاية الحكمة، غلام رضا فياضي، قم مركز انتشارات مؤسسة اموزشي، ١٣٨٨ هـ.

فهرست المصادر ٣٠٩

٦٣. شرح نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح اليزدي، منشورات مؤسسة
الخرسان للمطبوعات، بيروت.

٦٤. الشفاء، ابن سينا، تحقيق سعيد زايد، عبد الحلیم منتصر، دار الكتب
العلمية.

٦٥. شوارق الالهام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ أكبر أسد
علي زاده، تقديم وإشراف العلامة الشيخ جعفر السبحاني، طبع بايران.

٦٦. الطواسين، الحلاج، طاسين الأول والالتباس، تحقيق الأستاذ فؤاد سيد،
مطبعة الجمل.

٦٧. العرشية، ابن سينا، تحقيق ابراهيم جلال، القاهرة، دار النهضة.

٦٨. عيون المسائل، الفارابي، طبعة القاهرة، ١٩٠٧ م.

٦٩. غرر الفوائد، الحكيم هادي السبزواري، علّق عليه آية الله حسن زاده
الأملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

٧٠. الفتوحات المكية، ابن عربي، دار صادر، بيروت.

٧١. الفرق بين الفرق، البغدادي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة
المعارف.

٧٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، طبعة مصر.

٧٣. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، تحقيق الأستاذ فؤاد
سيد، طبع بمصر.

٣١٠..... نظرية الأكمل وإشكالية الشرور

٧٤. فلسفة ابن الطفيل وقصة حي بن يقظان، الدكتور عبد الحلیم محمود، دار
غریب للطباعة والنشر.

٧٥. فی ظلال القرآن، سید قطب، دار الشروق، ١٩٧٨ م.

٧٦. فیزياء الجو والفضاء، د. حمید النعمی - استاذ فیاض النجم، وزارة
التعلیم العالی والبحث العلمی العراقیة.

٧٧. القبسات، المحقق الداماد، تحقیق مهدی محقق، الطبعة الثانية، طهران،
١٩٨٨ م.

٧٨. كتاب الحيوان، الجاحظ، تحقیق عبد السلام محمد هارون، شركة ومطبعة
مصطفى بمصر، ١٩٦٨ م.

٧٩. كتاب العالم، رینه ديكارت، ترجمة اميل خوري، دار المنتخب العربي،
١٩٩٩ م.

٨٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، شرح العلامة
الحلي، تحقیق الشيخ حسن زادة املي، طبع ايران.

٨١. الكون الأنیق، برايان غرين، ترجمة د. فتح الله الشيخ، بيروت، ٢٠٠٥ م.

٨٢. الكون في قشرة جوز، ستيفن هوكينج، الكويت، ٢٠٠١ م.

٨٣. مابعد الطبيعة، ارسطو، مطبعة ذو الفقار، سوريا.

٨٤. المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، فخر الدين الرازي، طبعه
مجلس دائرة المعارف، حيدر اباد، ١٣٤٣ هـ.

٨٥. مجرد مقالات الاشعري، محمد ابن الحسن ابن فورك، بتحقيق وضبط أ. د أحمد عبد الرحيم السايح، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥هـ.
٨٦. مجلة دراسات إيرانية، د. سجاد صالح، العدد ١٣، لسنة ٢٠١١م.
٨٧. مجمع البيان في تفسير القران، الطبرسي، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى.
٨٨. مذكرات (د. نيل نورك) حول نظرية الجزيئات الاساسية.
٨٩. مذهب الذرة، د. عبد الرحمن بدوي، بينيس، ١٩٩٨م.
٩٠. المعبر في الحكمة، ابوالبركات البغدادي، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، ١٣٧٥هـ.
٩١. معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق د. عبد العال شاهين، دار المنارة، القاهرة.
٩٢. المغني، القاضي عبد الجبار، بتقديم من د. رضوان السيد منشورات ببيضون للكتب العلمية.
٩٣. مفهوم الخير والشر في فكر ابن سينا، منى احمد ابو زيد، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ١٩٩١هـ.
٩٤. مقاصد الفلاسفة، الغزالي، نسخة حجرية، المكتبة المحمودية في الازهر، ١٩٣٦م.

٣١٢..... نظرية الأكمل وإشكالية الشرور

٩٥. مقال نشر في مجلة المقتطف (١٩٣٧) بمناسبة مرور ثلاثة قرون على نشر

ديكارت كتابه (مقال في المنهج)، مع زيادة وتنقيح.

٩٦. مقالات اسلاميين، الاشعري، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد،

طبع بمصر.

٩٧. الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة،

بيروت.

٩٨. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، طبع بايران.

٩٩. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، طبعة بيروت.

١٠٠. النجاة، ابن سينا، تقديم وتحقيق الدكتور حامد ناجي اصفهاني، بيروت.

١٠١. النزاعات المادية في الفلسفة العربية، حسين مروة، دار الفارابي، ١٩٨٥ م.

١٠٢. نظرية الأوتار الفائقة، معهد الفيزياء النظرية.

١٠٣. نظم الدرر للبقاعي، تفسير برهان الدين البقاعي، دار الكتاب الإسلامي

بيروت.

١٠٤. نهاية الاقدام في علم الكلام، الشهرستاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار

الكتب العلمية.

الفهرست

المقدمة ٥

الفصل الأول: أصل الكون وخلقته

أصل الكون في الفيزياء ٩

المبحث الأول: نظرية الأوتار (String theory) ١٤

تاريخ ونشأة نظرية الأوتار ١٤

الأبعاد العامة لنظرية الأوتار ١٧

التوحد من خلال نظرية الأوتار ٢١

موجز الثورة الثانية لنظرية الأوتار الفائقة ٢٣

الإيرادات على نظرية الأوتار ٢٦

المبحث الثاني: نظرية الانفجار الكوني (BIG BANG) ٣٠

تاريخ ونشأة نظرية الانفجار ٣٠

الأبعاد العامة لنظرية الانفجار العظيم ٣٢

مراحل نشأة الكون ٣٧

المرحلة الأولى ٣٧

٣١٤ نظرية الأكمّل وإشكالية الشرور

٣٨ المرحلة الثانية

٣٨ المرحلة الثالثة

٣٩ المرحلة الرابعة

٤٠ المرحلة الخامسة

٤١ أدلة حدوث الانفجار الكوني

٤١ الأوّل: الإتّساع المُستمر للكون

٤٣ الثاني: الخلفية الإشعاعية

٤٤ الثالث: كمية غازيّ الهيدروجين والهليوم في الكون

٤٥ الإيرادات على نظرية الانفجار الكوني

٤٨ نظريات اخرى

الفصل الثاني: أصل الكون في الفلسفة

٥٥ المبحث الأوّل: أصل الكون في الفلسفة اليونانية

٥٦ المرحلة الأولى: الفلسفة اليونانية قبل سقراط

٥٧ الدور الأوّل: المدرسة الايونية (الطبيعويون الأوّل)

٥٧ طاليس

٥٨ انكسيمندريس

٦٠ أنكسيمانس

٦٠ هيراقليطس

٦١ الدور الثاني: المدرسة الفيثاغورية

٣١٥	الفهرست
٦٢	الدور الثالث: المدرسة الايلية
٦٢	اكسانوفان
٦٣	بارمنيدس
٦٤	الدور الرابع: المدرسة الطبيعية
٦٥	انباذوقليس
٦٥	ديموقراطيس
٦٦	المرحلة الثانية: السوفسطائيون
٦٨	بروتاجوراس
٦٨	غورغياس
٧٠	المرحلة الثالثة: الفلسفة اليونانية في عهد سقراط
٧٠	سقراط
٧١	فلسفة سقراط
٧١	الاول: المنهج المعرفي
٧٢	الثاني: المفهوم الأخلاقي
٧٤	افلاطون
٧٧	ارسطوطاليس
٨٠	المدارس التي ظهرت بعد ارسطو
٨٢	فلاسفة مدرسة الاسكندرية
٨٣	فيلون

٣١٦	نظرية الأكمّل وإشكالية الشرور
٨٤	افلوطين
٨٧	المبحث الثاني: أصل الكون في الفلّسفة الغربية
٨٧	فلسفة العصور الوسطى
٨٨	عصر اباء الكنيسة
٩١	العصر المدرسي
٩٤	نهضة الفلسفة
٩٨	الفلسفة الحديثة في اوربا
٩٨	بيكون
٩٩	هوبز
١٠٠	ديكارت
١٠٣	سينوزا
١٠٥	ليتنز
١٠٧	جون لوك
١٠٨	ديفيد هيوم
١٠٨	كانت
١١٣	دولباك
١١٣	كابانيس
١١٤	هيجل
١١٥	شوبنهور

٣١٧	الفهرست
١١٦	سبنسر
١٢٠	المبحث الثالث: خلق العالم في الفلسفة الاسلامية
١٢٢	حدوث العالم عند المتكلمين
١٢٢	الكندي
١٢٥	ابن حزم الظاهري
١٣٢	ابو بكر الباقلاني
١٣٦	ابو المعالي الجويني
١٣٧	أبن الخمار
١٣٨	قدم العالم عند الفلاسفة
١٥٠	حوار بين الفلاسفة والمتكلمين
١٦١	بين الغزالي وابن رشد
١٦٨	نظرية الصدور أو الفيض عند الفارابي وابن سينا
١٦٩	المعلم الثاني الفارابي
١٧٦	الشيخ الرئيس ابن سينا
١٨٨	نظرية الجوهر الفرد
١٩٩	نظرية الكمون
٢٠٤	نظرية الخلق أو التجلي

الفصل الثالث: النظام الأكمل

٢١٣	المبحث الأول: النظام الأكمل
-----	-----------------------------

٣١٨ نظرية الأكمّل وإشكالية الشرور
٢١٥ ليس في الإمكان أبدع ممّا كان
٢٢٣ تطبيقات اخرى
٢٢٦ بيان اخر للنظرية
٢٢٧ القدرة على الإبداع
٢٢٩ أهمية مبحث القدرة
٢٣٢ الحكمة في الخلق
٢٣٧ الأدلة العقلية على النظام الأكمّل
٢٤٦ الإستدلال النقلي على النظام الاكمّل
٢٥٢ المبحث الثاني: مشكلة الشر
٢٥٣ الشر في الحضارات القديمة
٢٥٧ الأبعاد العامة لحدود الشر
٢٦٥ تفسير صدور الشر
٢٦٩ المدرسة الكلامية وموقفهم من مشكلة الشر
٢٧٤ تفسير الفلاسفة لأسباب وجود الشر
٢٧٨ تفسير الشر في مدرسة الحكمة المتعالية
٢٧٩ تقسيم الشر
٢٨٣ المبحث الثالث: عدمية الشرور
٢٨٥ الشرور امور عدمية
٢٩٠ أدلة عدمية الشرور

٣١٩ الفهرست
٢٩٠ الدليل الأول: دليل البداهة
٢٩١ الدليل الثاني: الدليل القياسي
٢٩٤ الدليل الثالث: الدليل الإستقرائي
٢٩٧ ارتباط العناية الإلهية بالنظام الذي هو خير للموجودات
٣٠٣ فهرست المصادر
٣١٣ الفهرست