

نظريات الخلق عند المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين

د/ العربي بن الشيخ - جامعة باتنة-

المقدمة:

تعد قضية الخلق أكبر قضية تشغل بال الباحثين وتحفز همة البحث والتفكير عندهم، لأنه من خلال نتائج البحث فيها يتم تحديد مصدر المخلوقات والإنسان وبذلك يستطيع هذا الأخير معرفة الغاية من وجوده ومصيره، وهذا التساؤل مطروح في كل فكر ودين، وعلى مفهومه تأسست القواعد الفكرية والعقدية في مناهج كل الأديان والتيارات الفكرية، وكل يعطيها تفسيراً حسب معتقداته واتجاهه.

ولقد عرفت قضية الخلق والوجود منذ وجود الإنسان لأنها تعالج مشكلة وجوده والهدف من حياته؛ ونظراً أن الإنسان يخضع قهراً لنهائيتين لا خيار له فيهما الأولى: خروجه للوجود وولادته، والثانية: خروجه من الوجود وعودته للعدم بموته التي لا علم لدى الإنسان ما يحصل له بعدها؛ وتبقى الحال في العدم قبل الخروج للوجود وبعد الموت يعترضها الغموض التام الذي لا يمكن الإطلاع عليه إلا من باب إيعازه لقوى فوقية خارج مجال الإدراك، والمعلومات الراسخة عند الفرد والجماعة مصدرها حسب الثقافة والمعتقدات السائدة، وهكذا "أصبحت مشكلة الوجود أو تحليل الوجود هو البداية لكل منطلق فكري وهي الانطلاق الفلسفي في فكر كل فيلسوف وشوهد أنه ما من مفكر يريد أن يدلي بمذهب في الفلسفة إلا وقد اتخذ الوجود منطلقاً لتأصيل مذهبه أو التأسيس عليه"¹.

ولما كانت قضية الخلق هي الأساس العقدي الذي تبنى عليه جملة القضايا العقدية الأخرى بصورة عامة في جميع الأديان والثقافات، والخوض فيها يدور حول إشكالية تُلخَّصُ في السؤال: كيف حدث صدور الكائنات إلى الوجود. فكان المفكرون الإسلاميون أكثر اهتمام من غيرهم بهذا الشأن إذ حاول كل متكلم وفيلسوف مسلم أن يجلي آراءه في تفسير ظاهرة الوجود بناءً على ثقافته وعقيدته فيما يخدم اتجاهه وتصوراته في معتقدات مذهبه.

أولاً- المتكلمون: وهم المفكرون المتدبرون في نصوص الوحي لاستخراج مفاهيم عقلانية منه لبيان مجمله وشرح مختصره بالاستشهاد بحوادث الشاهد المحس أو بالمجرد المقيد بالمبادئ العقلية كاستعمال المبادئ الرياضية البرهانية في توضيح المستحيل المنتهي إلى ما لا نهاية، أو المنتهي للعدم، وعلم الكلام² مقصده "حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش البدعة"³، فعلم الكلام ينطلق من فروض ثابتة في مادة الدين (أي منصوص عليها في الوحي كتاباً وسنة) ولا يتعدى مقصد هذا العلم إلى

إثبات العقائد لأنها مثبتة بالخبر المنقول⁴، وكل نظرية تفسر اعتقاداً لا تستند على أثر ثابت عن الرسول ﷺ لا تنسب إلى علم الكلام وإنما تلحق بصاحبها على أنها نظرة فلسفية لا تتعلق بالدين مثل نظرية الكمون والخلق المستمر اللتين قال بهما النظام⁵.

1- نظرية الكمون: جاء عن النظام انه قال: "بأن الله تعالى خلق الناس والبهائم والجمادات والنباتات في وقت واحد وأن خلق آدم لم يتقدم عن خلق أولاده؛ غير أن الله عز وجل أكرم بعض الأشياء في بعض، والتقدم والتأخير إنما يقع في ظهور الأشياء من مكانها دون اختراعها"⁶. وهذا يخالف النصوص التي بينت أن أول الخلق القلم واللوح، ثم السماوات والأرض ثم الإنسان "وفي هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة"⁷، وقد يكون النظام نظر إلى التفاعلات بين عناصر المادة ينتج عنه مواد جديدة تختلف عن المركبات الأصلية في الشكل والقوام والوظيفة فظن أن الجديد كان كامناً في القديم كاشتعال العود يؤدي إلى ظهور النار، وهي مخالفة للعود في قوامها وشكلها ووظيفتها، ومن ثمة تساءل من أين جاءت النار إن لم تكن كامنة في العود⁸، وقال الشهرستاني في النظام "أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"⁹، أما بعد تقدم الكشوف العلمية أصبحت دواعي الكمون معللة غير مقنعة بل مفندة. وإذا ما نظرنا إلى الكمون يتضح من دلالاته أن الخالق خلق الخلق كلهم دفعة واحدة في آن واحد ثم أكرم أشياء في أشياء؛ أي كل المخلوقات تشترك في القدم، ولا يوجد ما هو أسبق من غيره في الوجود، القائلون بالكمون يؤمنون بثبوت القديم لعدم تصورهم أن إرادة الله قديمة متحركة في القديم والحديث، وأن الحوادث تعود لحدثة إرادة وقوع الحادث، وهذا يخل عندهم بقديم القديم فجاءوا بالكمون توفيقاً بين القول بثبوت القديم على هيئته وصفته وحدث الحوادث من إرادته يعني تجدد الإرادة، ولقد رد أبو حامد الغزالي عن القائلين بقديم الخلق في كتابه تهافت الفلاسفة ردوداً شافية¹⁰.

وملخص القول في هذا الأمر أن هؤلاء وقعوا في تشبيه صفات الله وذاته بالمخلوقات لمحاولة أحاطتهم بصفات الخالق بعقولهم، ومن المعلوم أن الإنسان يكتسب المعلومات عن طريق الحواس، ثم يدخرها في مخيلته التي لا تصف شيئاً أو تصوره في العقل، إلا عن طريق المشابهة والمماثلة لشيء سبق إدراكه بالحس والعقل¹¹. ثم انتقل إلى المجرد في المخيلة، وكل شيء لم يسبق له مثال يكون خارج مجال الإدراك ولا يُعرف، ولو مع وجود أثره في غيره¹². مثال ذلك اللانهاية في الحساب لا يمكن إدراكها إلا بتحديداتها وإذا حددت صارت منتهية. أو قسمة عدد على أعداد أقل من الواحد يعمل على تكبير النتيجة كلما صغر العدد القاسم وإذا ما وصل إلى الصفر نقول: النتيجة تؤول إلى لا نهاية وتصبح غير معرفة عندنا، وكذلك إذا عكسنا العملية فإن العدد المقسوم على اللانهاية نقول: عنه تؤول النتيجة إلى الصفر، نحن نستعمل الصفر

واللانهاية كثيرا في العمليات الحسابية؛ لكننا لا نستطيع تصورهما في الواقع إلا بالتجريد، وذلك لأن حواس الإنسان محدودة بين عتبتين قصوى ودنيا، لا يمكن إدراك ما هو خارج مجال الإدراك المحدود بين العتبة القصوى والدنيا، وتطور العلم وصناعة الوسائل التي تعمل على توسيع مجال الإدراك في السمع والبصر ما هي إلا عملية نقل لصورة العينة من خارج مجال الإدراك بالتكبير، أو التصغير إلى مجال الإدراك وهذا هو شأن الوسائل المادية في إيضاح ما ليس واضحا بالحاسة المجردة، وفائدة تحديد مجال الإدراك هي رفع التداخل بين مظاهر الأشياء وصورها، وذلك لطف من الخالق مثل مجال إدراك العين البشرية للأشعة الضوئية المسماة بالأشعة المنظورة، محصور بين اللون الأحمر الذي طول موجته 6200-7600 Å واللون البنفسجي الذي طول موجته 3900-4200 Å وخارج هذا المجال من الجهتين ما تحت الأحمر أو فوق البنفسجي لا يرى لدى الإنسان¹³، ومن التجربة وجد أن الألوان تتغير خارج هذا المجال كما وجد أن الأشعة خارج المجال المنظور ذات قدرة مدمرة لكثير من الأحياء، ومن لطف الخالق: أن أغلب الأشعة الواردة للأرض من الشمس محصورة داخل المجال المنظور، والمراد من هذا المثال هو بيان حدود مدارك الإنسان في مجال المخلوقات، فكيف به أن يتعداها إلى محاولة إدراك صفات الخالق بضرب أمثلة من المخلوقات؛ ومن ثمة يستلزم كل ما أدركه الإنسان فهو واقع لا محالة ضمن المخلوقات، وذلك يوافق قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ "الشورى 11"، لأن المخلوقات محددة بحالات ثنائية والحالة الثالثة إن وجدت فهي توسط بين الطرفين الأقصى والأدنى وهي نسبية، مثل حالة الحركة والسكون، فكل جسم إما متحرك أو ساكن، لا توجد حالة ثالثة لا هي حركة ولا هي سكون، وكذلك حالة الحيز إما نور أو ظلام، ولا توجد حالة خارج النور والظلام، أو حالات المادة الغازية، والصلبة والسائلة ووجود حالة رابعة بينها صعب لأنها قد تكون مرحلة عبور بين أحد هذه الحالات إلى حالة أخرى وهي غير مستقرة، وبالتالي إدراكها غير ممكن، إلا ما يحدث عنها من آثار، وهذا ممكن. أما نظرية الكمون فوجودها محال لعدم وجود حالة بين العدم والوجود للأشياء؛ فالمخلوقات إما موجودة أو معدومة لا غير، وإن كان الكمون حالة يمر بها المخلوق فهي غير مشاهدة ولا يوجد لها أثر في تفاعلات المخلوقات إذن فهي معدومة.

2- نظرية الخلق المستمر: جاء في كتاب أبي الحسين الخياط: الرد على ابن الرواندي الملحد أن النظام قال: "إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها، ويعيدها وهذا أيضا لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه عليه"¹⁴، وبغض النظر عن صحة نسبة هذه النظرية للنظام فإن ورودها دليل على أنه يوجد من قال بها، ولعل أصلها مستمد من القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ

إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» "فاطر:41"، لكن عند النظر في مدلول النظرية يبدو وكأن الله خلق الكون بإخراجه من العدم بالقوة، وإذا لم يجدد هذه القوة على الدوام لإمساكه في الوجود فإنه سيعود بفعل معاكس إلى العدم وهو تشبيهه لصفات الله بالظواهر الطبيعية، وهذا المفهوم لا يتوافق مع دلالة الآية السابقة لأن القصد منها: "تماسك الكون وانتظام أجزائه بدقة وبدون ظهور تلك القوة القاهرة المسيرة له، ولئن زال هذا التماسك والحفظ الذي سيحدث عند قيام الساعة، هل يستطيع أحد حفظ هذا الكون وفي ذلك إعجاز إلهي ووجود خالق قاهر" ¹⁵ إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا كراهة أن تزولا فإن الممكن حال بقاءه لا بد له من حافظ،" أو يمنعها أن تزولا لأن الإمساك منع ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، من بعد الله أو من بعد الزوال...حيث أمسكهما وكانتا جديرتين بأن تهد كما قال تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هذا" ¹⁶ أي أن الله لما خلق الكون جعل فيه نواميس تضبط العلاقات بين أجزائه تحت رعاية الخالق ولو أوكله لذاته لاختلطت وتضاربت القوانين وسادت الفوضى، لكن حتى وقوع التضارب والفوضى ليس خارجا عن قدرة وعناية الخالق والنص جاء يتحدى الذي يريد خرم النظام القائم، أو إمساكه إن أزاله الخالق، ومن ثم تكون عملية الخلق المستمر لا على ما يراه النظام، خلق الكون على الدوام، بل هي ثبات الخلق على الهيئة التي خلقه الخالق عليها تحت رعايته، ومن العجز الإتيان بما يماثله من سواه، أو منعه من الزوال إن أراد الله له ذلك لقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ "لقمان:11".

ثانيا: الفلاسفة: الفلاسفة هم المفكرون الذين يبحثون في قضايا مبدأ الخليقة ومصير الإنسان في حياته بالاعتماد على العقل، وقد اختلف في تحديد مفهوم الفلسفة ودورها في الفكر الإنساني حسب أعراق الشعوب والعصور التاريخية التي مرت بها المعرفة الإنسانية¹⁷، لكن مفهومها العام يتضمن معنى الحكمة، وكانت أهم المواضيع التي ناقشتها الفلسفة قضية الخلق بأبعادها: العقلي والنفسي، والمادي والزمني، وبحسب تصور هذه الأبعاد وتعريفها اختلفت الفلاسفة إلى طائفتين طائفة قالت: يقدم العالم، وأخرى قالت: بحدوثه ردا على الأولى، فذهب بعضهم إلى: أن الخالق خلق العالم من مادة أزلية غير مخلوقة، وذهبوا إلى: "أن الصانع ما خلق من العدم إنه يستعمل عناصر موجودة ليوجد أشكالا جميلة إنه لا يخلق الوجود، بل النظام والجمال" ¹⁸ وقال بهذا أفلاطون وأبرقلس فقالا: بنظرية الفيض¹⁹، ثم أخذها عليهما الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا.

إذ يرى الفارابي: "أن الموجودات تصدر عن الأول من جهة الفيض، لأن الوجود فيفيض فيضا ضروريا إلا أنه ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره بل أن هذا الإيجاد جود منه" ²⁰؛ بينما ابن سينا يرى: أن عملية الفيض بدأت بالعقل الأول

(المعلول الأول) ثم يرتبها حسب الأفلاك إلى أن تصل إلى العقل المقارن العاشر الفعال الذي يتوقف عنده الفيض، ويفيض منه عالماً، عالم ما دون فلك القمر²¹. ويرى إخوان الصفا والاشراقيون أن الوجود يصدر عن الواحد صدور النور عن الشمس أو الحرارة عن النار، وأول ما فاض عن الواحد العقل الذي فاضت عنه النفس التي فاضت عنها المادة فيضا ضرورياً أزلياً²². ودلالة الفيض تقضي "أن الله مفيض للموجودات كلها، وإن ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة... ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"²³ وهذا يجعلنا نتصور "أن الفيضيين يرون أن الله يفعل بطبيعته وليس عن روية وتجربة [إرادة]، كل شيء يفيض عنه مثلما يفيض عن الشمس نورها"²⁴، أن يكون مجرى الحياة ضرورياً وكل ما يحدث يصدر عن الخالق طبعاً وهذا ينفي حكمته تعالى وإرادته المطلقة وعلمه المحيط.

ومن ثم يكون تدليلهم عن وجود العالم بإمكانية وجوده فهو لم يسبق بامتناع، ثم أصبح ممكناً وهذا لا أول له إذن فالعالم قديم "لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ومسوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقةً للمعلول للعلة ومساوقةً للنور للشمس"²⁵، يلاحظ أن هذه الفرضية مبيّنة على مدارك العقل وتلغي كل ما لا يدركه العقل، لأن الإشكال يتعلق بأمر تعليل الوجود القائم على المكان والزمان وما يتولد منهما من حركة وسكون، وقد ناقش الكندي تعريف المكان والزمان ودلل على وجودهما فقال "أما المكان فقد اختلف فيه الفلاسفة بسبب غموضه وخفائه فقال بعضهم أنه لا يوجد مكان بته، وقال بعضهم أنه جسم كما قال أفلاطون. وقال²⁶ بعضهم أنه موجود لكنه ليس جسماً... ونحن نسمي ما يحوي الجسم مكاناً وهو الحيز الذي يشغله الجسم، ويذهب الكندي إلى أنه لا يوجد مكان خال من جسم يشغله والعكس. وذلك لوجود أحدهما مضاف للآخر إضطراراً، ومن ثم ينعدم وجود الخلاء والملاء بعد العالم أو وراءه؛ لأنه لا يمكن وجود مكان وجسم بلا نهاية، ولا يوجد خلاء بعده. أما الزمان ليس سوى العدد؛ أي عدد للحركة متصل غير منفصل داخل المكان²⁷. أي أنه شيء اعتباري ناتج عن حركة الكائنات وسكونها لتعلقه بوجود المتحرك والسكن في حيز لا غير، وكل ما هو خارج الحركة والسكون فوجوده لا زمني، ومن هذه التصورات توصل الفلاسفة بأفكارهم إلى أن التلازم بين وجود الخلق والخالق زمنيًا حتماً، فقالوا بالفيض لينعدم الفارق الزمني.

والذين قالوا أن للعالم بداية تصوروا أن المادة الأصلية (الهيولة) قديمة غير مخلوقة، وبدأ الخلق منها وبذلك يكون وجود العالم داخل الزمان لأن الفناء لا يمكن تصور عدم وجود ما يماثله، أو ما يشبهه في مجال إدراك العقل البشري، وبالتالي تصور عدم أكان سابقاً أم لاحقاً للوجود معناه لا شيء موصوفاً، أو صفة؛ لكن الوجود

يثبت عدم بغايته، والله سبحانه وتعالى قادر على الإيجاد من عدم المحض وإعدام الموجود في أي حالة إن شاء إعداماً محضاً؛ على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة في قولهم: أن الله سبحانه وتعالى يخلق الفناء "لا في محل، فيعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلل إلى غير نهاية"²⁸، ولذا تبدو قضية بدء الخلق هي: الأرضية التي ترسى عليها التصورات والمعتقدات عند أهل الأديان والفلسفات، ونظريات الفلاسفة ترفض التسليم والتفويض للأمر التي تعد أسراراً لا يدركها العقل وتؤسس البحث فيها على المعقولات التي تقوم على مقدمات ونتائج تعبر عن موقف الفيلسوف سواء تحليلياً أم تركيبياً²⁹.

الاختلاف بين علم الكلام والفلسفة هو أن: "الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أي أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً"³⁰. بينما ينهج المتكلم طريقة البرهان العقلي في أقوال الخصوم ليصل بهم إلى نتائج ملزمة. وكذلك العمل بطريق تأويل ما اشتبه إلى ما أحكم في النصوص الثابتة³¹. مع التفويض والتسليم لبعض الأمور التي تعد من الأسرار الإلهية ومن صفات الخالق التي لا يدركها العقل. ومن ثم جميع النظريات والفرضيات التي جاء بها المتكلمون والفلاسفة ولم ينص عليها الوحي فهي من إنتاجهم ولا تنسب إلى علم التوحيد أو الكلام، كالقول بالكومون فما هو إلا فرضية لأصحابها النظام. وعند إمعان النظر في هذه النظريات يلاحظ أن نظرية الفيض تعد الأصل لجميع النظريات الأخرى، كصدور الكوامن من مصادرها ما هو إلا فيض عنها. ولما حوربت هذه الأفكار تبناها جماعة من (المتصوفة وأبرزوها في صور أخرى)³²؛ مثل وحدة الوجود التي قال بها ابن العربي الذي "يرى أن لا موجود إلا الله فهو الوجود الحق، والوجود كله ولا موجود سواه... وان ليس ثمة خلق على نحو ما يذهب المتكلمون، بل مجرد فيض وتجلٍ"³³، ويعتقد ابن العربي أن كل المخلوقات مظهر لتجليات الخالق وصورة من صورته ولكل مخلوق وجه من الخالق وجهه من الخلق³⁴. أما ابن سبئين فقال بالفيض وترتيب الموجودات التسعة³⁵. وذهب الكاشاني إلى مفهوم آخر في صدور العالم عن المولى عز وجل فقال: "كل موجود تام فإنه يفيض على ما دونه مما في جوهريته وصورته المقومة لذاته ما لو أمسك عنه لبطل ذلك الفيض. مثال ذلك النار فإنها تفيض على ما حولها من الأجسام التسخين والحرارة وهي جوهريتها والصورة المقومة لها. ومتى لم تتواتر منها الحرارة متصلاً عدمت وبطلت... وذلك لأن الفيض ما دام متواتراً متصلاً دائماً دام المفاض فإن انقطع فهكذا

وجود العالم من الباربي سبحانه... ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يتفضل به ويفيضم³⁶، القول هنا صريح وواضح الدلالة في تعويد الفيض عقيدة لدى الكاشاني وخاصة عند ربطه الوجود بالزمان أي جعله قديما لم يسبق بزمان لم يكن فيه موجودا " فالزمان والحركة بهويتهما الامتداديتين الغير القارتين فاضا من الحق الفيض فيضة واحدة في متن الواقع، وظرف الإبداع بالأحداث والإيجاد بلا زمان وامتداد فصار ذلك سببا لتجدد المتجددات وتعدد الإضافات³⁷ إلا أن مفهوم الفيض عنده يدل على تجدد الخلق في كل آن أي أنه فيض مستمر ومتجدد عبر الزمان. ولو انقطع لفني العالم من قوله: "ولما لم يكن الوجود ذاتيا لسوى الحق بل مستفادا من تجليه افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحادي مع الأنات من دون فترة ولا انقطاع. إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة"³⁸، لقد أثبت الكاشاني نظرية الخلق المستمر التي قال بها النظام، إلا أنه يصرح في أقواله: أن العالم يشده الفناء إليه والله يمسكه ويمنعه من الفناء في كل آن، وذلك مستمر منذ وجود الكون بقوله تعالى: ﴿كُنْ﴾ "فهو الله سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن بلا حرف ولا صوت فيكون. فإذا كان أشرف على العدم بهلاكه الأصلي وبطلانه الذاتي فيقول الله جل جلاله ثانيا كن فيكن ثانيا. بهذه الكلمة الثانية وإن شئت قلت بتلك الكلمة الأولى بعينها لأن أمر الله واحد وكلمته واحدة إلا أنها ثانية في حق العالم فإذا كان ثانيا أشرف على العدم من ساعته فيقول الله عز سلطانه ثالثا كن فيكن ثالثا. هكذا إلى ما شاء الله"³⁹، ولم يبين الكاشاني سبب هلاك العالم عند انقطاع أمر الكينونة من الخالق بمعنى: هل هناك قوة تنازع أمر الله بإفناء خلقه؟ ما هو مصدرها؟ أهي مخلوقة من الباربي سبحانه؟ أم ند له تبطل عمله سبحانه وتعالى. في حالة حسن الظن بالكاشاني يمكن القول أنه أراد تصور الفناء والعدم فتخيل العدم هو: تلاقي موجب بصورته السالبة تنتج عن ذلك عدم وجود الموجب الموجود في الوجود، وهذا يؤدي إلى وجود عالمين: عالم موجب وآخر سالب متطابقين تماما. وهذا لم ينص عليه الوحي ولا يقبله العقل لأنه لو كان كذلك لكان فناء الكائنات يتم باصطدام صورتي المخلوق الموجبة بالسالبة ولأحتاج ذلك إلى واسطة عبور بينهما وهذا غير حادث، وإذا تصورهما معا في عالم واحد مثل الشحنتين الموجبة والسالبة، حيث تظهر كل منهما على حدة وإذا ما وصلا بموصل أفنت كل منهما أثر وجود الأخرى ظاهريا وهذا ليس دليلا على فنائها، وإنما هو تعادل حصل بتداخلهما كما أنه يمكن إعادة فصلهما بقوة عن بعض، مثل الطابع وقالبه فإذا وضعا بتقابل يغطي أحدهما الآخر الذي هو وجه سالب له فلا تشاهد الصورة الموجبة ولا السالبة لها، لكن عند تباعدهما عن بعض تظهر كل واحدة على حدة والنتيجة واحدة من أقوال الخائضين في هذا الأمر دون تسليم للأسرار الإلهية أو التوقف عند حدود ما لا يدرك، لأن إخضاع جميع الأمور للعقل البشري يؤدي إلى: تصور غير صحيح، أو إلى نفي ما هو ثابت وهذا يخالف العقل الحقيق لأنه لا "معاندة بين الشرع المنقول والحق

المعقول⁴⁰. أما قضية خلق الكائنات الحية والإنسان في النظريات السابقة فهي مندرجة ضمن غيرها من المخلوقات، إلا أن هناك فرضيات تبين ترتيبها وصدورها.

ابن رشد يرى أن المركبات العضوية "وهي أجزاء النباتات والحيوان أي أجزاء الكائن الحي عامة وهو آخر مرتبة من مراتب الموجودات المركبة في عالم الكون"⁴¹، وذهب ابن سبعين في ترتيب المخلوقات إلى: أن الجزيئات وهي أجسام المولدات ترتقي من الأنقص إلى الأرفع من الجمادات إلى الكائن الحي النامي إلى الحي العاقل فقال: "تنتقل من المعدن إلى النبات ثم إلى الحيوان ثم إلى النفس الناطقة ثم إلى العقل الفعال ثم إلى العقول المجردة"⁴²، وهذه الفرضية قال بها زكريا بن محمد الفزويني بقوله: "فإن المعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء وآخرها بالنبات، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان الذي يتصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان"⁴³.

وقال ابن خلدون بالفرضية نفسها في باب إثبات الوحي واتصال الأنبياء بالعالم الروحاني⁴⁴، إلا أن أحمد بن سهل البلخي فصل في فرضية صدور الإنسان، حيث بين أن آدم حيوان تولد من رطوبة الأرض كما تتولد سائر الهوام. وكان جلده كجلد السمكة⁴⁵، ثم تطور بمرور الزمن من مرحلة إلى مرحلة حتى صار إنسانا. ومن ثم عند مقارنة الفرضيات بالفرضيات الحديثة يتضح أنها مقدمة لما جاء به دي لامارك و داروين لاحقا مع الفارق.

أهل المعرفة الإسلاميون توصلوا لهذه الفرضية لعلمهم أن جميع المخلوقات مسخرة للإنسان وبالتالي يستلزم أن يكون آخر المخلوقات خلقا، وما دامت المخلوقات مسخرة له بمعنى أنها من مكونات بيئته التي يعيش فيها ويتطلب ذلك أن يكون جسده يتركب من المركبات نفسها التي في محيطه تبعا لنواميس الخالق في مخلوقاته، وذلك دليل على وحدانية الخلق لخالق واحد مما يدل على وحدانية الخالق، على عكس ما استخدمت له هذه الفرضية عند علماء الغرب الذين جعلوا منها إثباتا للإلحاد.

الخاتمة:

لوحظ أن الفارق بين المتكلمين والفلاسفة في تعليل الوجود هو: أن المتكلمين بحثوا في إيجاد الأدلة المقنعة لحدوث العالم بلا مخالفة الحوادث المنظورة فقال بعضهم: بالكمون والاستمرار وقال آخرون بالتجلي، أما الفلاسفة فبحثوا في كيفية صدور العالم عن ذات الخالق فقالوا: بالفيض لأنه المقولة التي يتحمل العقل تصورهما، لكن إذا ما نظرنا في هذه النظريات السابقة نجدها تؤول لمفهوم واحد وهو: الفيض مع الاختلاف في تفسيره عند كل من المتكلمين والفلاسفة.

- مهما كانت نتائج بحوث المتكلمين والفلاسفة فمن خلالها تبين عجز المخلوق عن إدراك ما وراء عالم المادة المحس، وبذلك تبين حدود الإدراك التي لا يمكن للعقل البشري أن يتعداها.

- هذا ما نبه إليه الوحي، حيث جاء بخبر ما يصح اعتقاده داخل مجال الإدراك، ونهى عن البحث في مجال الأسرار الإلهية لخروجها عن مجال الإدراك.

- كما تكون كل نظرية خاصة بمن قال بها دون غيره، ويكون ما أثبتته الكشوف العلمية دليلاً مدعماً على تصور وصحة ما أخبر به الوحي، ولكن غرض علم الكلام قديماً الانتصار لأخبار الوحي بواسطة الاستدلال العقلي وذلك بالانطلاق من القضايا البرهانية التي تكون أسساً لتقبل المسلمات التي لا يمكن إقامة برهان عقلي عليها، أما الآن فحل محله الكشف العلمي المؤيد لذلك.

قائمة المراجع

1- إبراهيم مذكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه.

2- ابن حزم. الفصل في الملل وأهواء والنحل. طبعة 1982. دار عكاظ. جدة.

3- ابن خلدون. المقدمة. دار الفكر.

4- ابن سبعين. بد العارف.

5- ابن سينا. الشفاء.

6- أبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال.

7- أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة.

8- أبو يعرب المرزوقي. مفهوم السببية عند الغزالي.

9- أبو زيد أحمد بن سهل البلخي. البدء والتأريخ.

10- الإيجي. المواقف.

11- البيضاوي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

12- البغدادي. الملل والنحل.

13- البغدادي. الفرق بين الفرق.

14- التفتزاني. شرح المقاصد.

15- الشهرستاني. الملل والنحل.

16- الخياط. الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد.

17- الفارابي. المدينة الفاضلة.

- 18- القاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة.
- 19- بيار لكونت دي تو. مصير الإنسان.
- 20- الكاشاني. قرّة العيون.
- 21- حسام الدين الألوسي. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين.
- 22- حسام الدين الألوسي. فلسفة الكندي.
- 23- زكريا بن محمد القزويني. عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات.
- 24- محمد زيدان. مناهج البحث الفلسفي.
- 25- ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية.
- 26- محمد الصالح محمد السيد. أصالة علم الكلام.
- 27- محمد عبد الرحمان مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.
- 28- محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.
- 29- محمد علي يوسف. مصرع الداروينية.
- 30- مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية (ابن سينا).
- 31- مصطفى غلوس. الوجودية في الميزان. رسالة الإمام. العدد 4. أوت. 1985.
- 32- نخبة من العلماء. الموسوعة الفلسفية.
- 33- عبد الحليم محمود. المنقذ من الضلال.
- 34- عبد الفتاح رياض. التصوير بالأشعة غير المنظورة.
- 35- علي الشابي. مباحث في علم الكلام والفلسفة.
- 36- عناية الله إبلاغ الافغاني. جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.
- 37- محي الدين بن العربي. فصوص الحكم.
- 38- سيد قطب. في ظلال القرآن.
- 39- سميح الزين ابن رشد. دار البيان.
- 40- يحيى هويدي. دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط 1985، دار الثقافة، القاهرة.
- 41- وليم جيمس. بعض مشكلات الفلسفة.
- 42- يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية.

الهوامش:

- 1 - مصطفى غلوس. الوجودية في الميزان. رسالة الإمام. العدد: الرابع أوت-1985 ص: 11.
- 2 - عرف بن خلدون علم الكلام بقوله " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة ". المقدمة. ص: 458 ؛ الإيجي. الموافق. ص: 171 و133؛ والتفتزاني. شرح المقاصد. ص: 173؛ ومحمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ص: 131-133 . و يحيى هويدي. علم الكلام والفلسفة الإسلامية. ص: 102.
- 3 - عبد الحلیم محمود. المنقذ من الضلال. ص: 87 ؛ وأبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال. ص: 91
- 4 - محمد الصالح محمد السيد. أصالة علم الكلام. ص: 15.
- 5 - هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري توفي سنة 231هـ من أصحاب أبي الهذيل العلاف. للقاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة. ص: 264.
- 6 - البغدادي. الملل والنحل. ص: 97؛ والفرق بين الفرق. ص: 142؛ والخياط. الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد. ص: 97.
- 7 - البغدادي. الفرق بين الفرق. ص: 142.
- 8 - ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. ص: 239/3-240.
- 9 - الشهرستاني. الملل والنحل. ص: 56/1.
- 10 - أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص: 48-80.
- 11 - ابن سينا. الشفاء. ص: 218-219.
- 12 - بيار لكونت دي نو. مصير الإنسان. ص: 21-24.
- 13 - عبد الفتاح رياض. التصوير بالأشعة غير المنظورة. ص: 15، 14.
- 14 - الخياط. الرد على بن الرواندي الملحد. ص: 97 ؛ والبغدادي. الفرق بين الفرق. ص: 141.
- 15 - سيد قطب. في ظلال القرآن. ص: 2948/5.
- 16 - البيضاوي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. ص: 580.
- 17 - ولیم جيمس. بعض مشكلات الفلسفة. ص: 13-16 ؛ ومحمد عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ص: 26-37 ؛ ونخبة من العلماء الموسوعة الفلسفية. ص: 336-354.
- 18 - يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية. ص: 69
- 19 - الشهرستاني. الملل والنحل. ص: 149/2-153؛ ويحيى هويدي. دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. ص: 163-170.
- 20 - الفارابي. المدينة الفاضلة. ص: 23-25.
- 21 - مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية (ابن سينا). ص: 47؛ ومحمد عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ص: 506-512؛ وماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص: 207-208.
- 22 - إخوان الصفا. جامعة الجامعة. ص: 96؛ وموسى الموسوي. من السهروردي إلى الشيرازي. ص: 21.
- 23 - حسام الألوسي. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص: 25
- 24 - أبو يعرب المرزوقي. مفهوم السببية عند الغزالي. ص: 28.

- 25 - أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص: 48.
- 26 - حسام الألوسي. فلسفة الكندي. ص: 194-195.
- 27 - المرجع السابق. ص 208-209.
- 28 - أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص: 84.
- 29 - محمود زيدان. مناهج البحث الفلسفي. ص: 121-125.
- 30 - محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي. ص: 134.
- 31 - علي الشابي. مباحث في علم الكلام والفلسفة. ص: 19؛ ومحمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ص: 135.
- 32 - إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه. ص: 57/1.
- 33 - المرجع السابق. ص: 73/2.
- 34 - عناية الله إبلاغ الافغاني. جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام. ص: 160؛ ومحي الدين ابن العربي. فصوص الحكم. ص: 01.
- 35 - ابن سيعين. بد العارف. ص: 39، 66، 112.
- 36 - الكاشاني. قرّة العيون. ص: 374-375.
- 37 - المرجع السابق. ص: 379.
- 38 - المرجع السابق. ص: 378.
- 39 - المرجع السابق. ص: 380.
- 40 - أبو حامد الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. ص: 3.
- 41 - سميح الزين. ابن رشد. ص: 53.
- 42 - ابن سيعين. بد العارف. ص: 112.
- 43 - زكريا بن محمد القزويني. عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. ص: 241.
- 44 - ابن خلدون. المقدمة. ص: 96.
- 45 - أبو زيد أحمد بن سهل البلخي. البدء والتأريخ. ص: 144/1؛ ومحمد علي يوسف. مصرع الداروينية. ص: 7.