

د. فرج بالحاج

# فلسفة «الجواهر الفردة» في علم الكلام الإسلامي

دراسة مقارنة بالذرية اليونانية



الدار التونسية للكتاب

فلسفة "الجوهر الفرد"

في علم الكلام الإسلامي

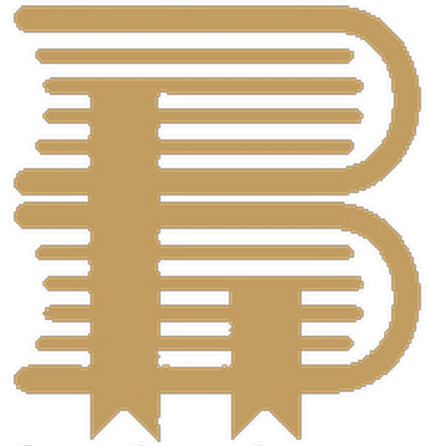
دراسة مقارنة بالذرية اليونانية

عنوان الكتاب:	فلسفة الجوهري الفرد في علم الكلام الإسلامي
المؤلف:	د. فرج بالحاج
النوع:	علم كلام وفلسفة
الطبعة:	الأولى 2014
الناشر:	الدار التونسية للكتاب
العنوان:	45-43 شارع الحبيب بورقيبة- الطابق الأول مدرج "د" الكوليجي - المكتب عدد 130
الهاتف/الفاكس:	98441468 - 71339833
البريد الإلكتروني:	mtl.edition@yahoo.fr
المطبعة:	شركة الرصاص للطباعة والإشهار نهج صلاح الدين الأيوبي 5000 - المنستير
الموزع داخل تونس وخارجها:	الشركة التونسية للمحافة SOTUPRESSE
ر.د.م.ك:	ISBN: 978 - 9938 - 890 - 10 - 5

جميع الحقوق محفوظة للناشر ولا يجوز نشر  
هذا الكتاب أو طبعه، أو التصرف فيه بأي طريقة،  
كانت دون الموافقة الخطية من الناشر ©

د. فرج بالحاج

شبكة كتب الشيعة



فلسفة "الجوهر الفرد"  
في علم الكلام الإسلامي  
دراسة مقارنة بالذرية اليونانية

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



الدار التونسية للكتاب



حين اطلعنا على علم الكلام والدراسات المكتوبة حوله وحول الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية شدتنا بعض النقاط ولفتت انتباهنا :

- أولى هذه النقاط: بناء المتكلمين لمذهبهم على مباحث طبيعية.

- وثانيها: ندرة البحوث في المسائل الطبيعية التي اهتم بها المتكلمون رغم أهميتها وبقاء المكتبة العربية الإسلامية فقيرة في هذا الإطار.

- وثالث هذه النقاط: هي جملة من النصوص قرأناها في كتب متفرقة تتفق كلها حول دونية الفكر الإسلامي وعجز الجنس العربي عن انتاج فكر فلسفي. ولما كانت هذه النصوص كثيرة وليس هنا مجال إيرادها فإننا سنكتفي بإيراد بعضها لتأكيد ما نقول. قال الشعوبيون على ماجاء في العقد الفريد: " لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تجمعها، ومدائن تضمها، وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها. .. ولم يكن للعرب ملك يجمع سؤدها ويضم قواصياها، ويقمع ظالمها، وينهى سفيهاها. ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر وقد شاركهم فيه العجم".

ونقرأ لإرنست رينان " Renan. E " في كتابه: " ابن رشد والرشدية: " ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسما سمات القوة أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية.

كما نقرأ لدي پور في كتابه " تاريخ الفلسفة في الإسلام " قوله: " وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق. .. ولم تتميز تميّزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها".

وقوله: " ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ". وقريب من هذا ما يطالعنا به أوليري في كتابه: " الفكر العربي ومركزه في التاريخ " إذ يقول: "عندما عرف العالم الإسلامي الفلسفة الأرسطية تلقاها كما يتلقى الوحي المؤيد للقران تقريبا... وهكذا كان القرآن وأرسطو يقرآن سوياً كما كانا يعتبران متكاملين ".

بل إنَّ سانتلانا يرى في محاضراته: " المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي " أن المسلم أولى بمعرفة علوم اليونان من الافرنجي، ذلك أن المسلم مطالب لكي يفهم حضارته الفكرية حسب زعمه إلى أن يفهم أولاً أصولها النابعة من بلاد اليونان يقول: " فإذا لم يكن من السائغ لدى أديب من الافرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان كيف يسع ذلك مصرياً ومسلماً، والعلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجرد إلمام، وهذا لا يحتاج إلى برهان بل نعول فيه على العيان، فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي لا يسع أحداً من هذه الأمة إهماله ولا طالب الحكمة جهله".

وفيما قدّمه لنا مصطفى عبد الرازق في تمهيده لتاريخ الفلسفة الإسلامية حاول تينمان "Tennemann" تبرير عقم العقلية العربية الإسلامية عن إنتاج الفلسفة بعوامل أربعة :

- الأول: كتابهم المقدّس الذي يعوق النظر العقلي الحرّ.
  - الثاني: حزب أهل السنّة، وهو حزب مستمسك بالنصوص
  - الثالث: أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم
  - الرابع: ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.
- من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيماناً أعمى.

هذه النصوص وغيرها كانت من بين دوافعنا للتحرّي والتثبت لذلك أردنا أن نبحث مسألة فكرية إسلامية ونقارنها بفلسفة اليونان، ولما كان اهتمامنا بفلسفة الطبيعة شديداً والمكتبة الإسلامية في حاجة إلى هذا النوع من بحوث الفيزياء الكلامية فقد اخترنا مسألة الجوهر الفرد عند المتكلمين وسعينا إلى مقارنتها بالفلسفة اليونانية، ولكي تكون هذه المقارنة

أجدي وأنفع ركزنا فقط على المقارنة بفكر الذريين اليونان لأن الشبيه بشبيهه يقارن. ولا ننكر أننا عانينا كثيرا لنكتب ماكتبنا، عانينا أولاً من كثرة المادة الكلامية ومن قلة نصوص الشيعة والخوارج ولو أننا لم نجد لهاتين الفرقتين كبير إبداع خاصة في مباحث الطبيعة.

كما عانينا من قلة النصوص المتعلقة بالذرية اليونانية خاصة فيما يتعلق بلوقبيوس وديمقريطس، وكذلك من ترجمة هذه النصوص التي نرجو أن نكون قد وفقنا في ترجمتها.

وقد حاولنا ان نقرأ كل ما وصل إلى أيدينا من مصادر ومراجع ومن دوريات اهتمت بالمسألة من قريب أو من بعيد، كما انتفعنا بكتب الفرق والمقالات والأدب والتاريخ... وبكتابين هامّين كتبا في هذه المسألة وهما أولاً كتاب سامي نصر لطف " فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي" وهو كتاب جيد ولكنه مركز على فكرة الجوهر عند الفلاسفة المسلمين، وكتاب " مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" لسلامون بينيس "Pines.S" وهو كتاب هام في المسألة عرض لمذهب الجوهر الفرد فأعطى عنه فكرة جيدة ثم استبعد علاقته بفلسفة اليونان وراح صاحبه يبحث عن هذا الأصل في ذرية الهنود، ومع هذا وذاك فان الكتاب لم يف هذا المبحث حقه لأنه بحث موجه صادر عن مستشرق. كما انتفعنا ببحث قصير لبريتزل "Pritzel" بعنوان " مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام " وهو بحث موجز ولكن له أهميته.

وكانت كتب المقالات والفرق وخاصة " مقالات الاسلاميين " للأشعري، و"الانتصار" للخياط، و"الشامل" و"الارشاد" للجويني، و"أصول الدين" و"الفرق بين الفرق" للبخاري، و"التمهيد" للباقلاني، و"الملل والنحل" و" نهاية الإقدام " للشهرستاني و"ديوان الأصول" و"المسائل" لأبي رشيد النيسابوري، و"التذكرة" لابن متويه... كانت هذه الكتب هي أمهات المصادر وأهمها التي أمدتنا بمادة هامة في هذا البحث. وفيما يتعلق بالذرية اليونانية انتفعنا إضافة على ما في كتب تاريخ الفلسفة، والدراسات والمقالات المكتوبة عن الفلسفة الذرية بما أبقاه لنا ديوجان اللايرسي في تاريخه للفلاسفة اليونان، وبرسانل أبيقور وحكمه وخاصة منها. "الرسالة إلى هيرودوت" وهي ملخص آرائه في الطبيعيات، كما انتفعنا بقصيدة لوقريطس. " في طبيعة الأشياء"، وهي أوفى مصدر وأشمله لفلسفة أبيقور.

وقد قسمنا بحثنا إلى ثلاثة أبواب:



- الفصل الأول: خصّصناه للمصطلح، فعرفنا فيه بالجوهر الفرد وقارنًا هذا التعريف بتعريف الذريين اليونان.
- أما الفصل الثاني: فقد اهتمنا فيه بالقائلين بالجوهر الفرد، فتعرضنا إلى الهنود واليونان والمتكلمين المسلمين.
- والفصل الثالث: ذكرنا فيه نفاة الجوهر الفرد. بدأنا فيه بالحديث عن أرسطو كقطب أوّل عارض الفلسفة الذرية وأنكرها، ثم تحدثنا عن الفلاسفة المسلمين الذين أنكروا الجوهر الفرد كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وموسى بن ميمون اليهودي، وتحدثنا عن نفاته من المتكلمين هشام بن الحكم والنظام، ومن السلفيين ابن حزم وابن تيمية.
- أما الفصل الرابع: فإننا خصصناه للحديث عن خصائص الجوهر الفرد من حركة وشكل ولون وحجم وحدث أوقدم. ..

الباب الثاني: اهتمنا فيه بعلاقة الجوهر بالعرض وقسمناه كذلك إلى أربعة فصول :

- الفصل الأول: عرفنا فيه بالعرض في اللغة وفي الفلسفة والكلام
- الفصل الثاني: تحدثنا فيه عن خصائص الأعراض من مجانسة أو عدمها وحدث واحتياج الأعراض إلى محلّ تحله وبقائها زمانين. ..
- الفصل الثالث: اهتمنا فيه بالجسم كمؤلف من ذرات أو من جواهر فردة فعرفناه في اللغة والفلسفة والكلام.
- الفصل الرابع: أفردناه للحديث عن خصائص الأجسام من تركيب وحدث واحتمال للأعراض...
- الباب الثالث: اهتمنا فيه بأثر الفلسفة الذرية على النظرة إلى الله والعالم والإنسان وأفردنا لكل محور فصلا.
- الفصل الأول: خصصناه للحديث عن الله فتعرضنا فيه لمفهوم ديمقريطس للإله ومفهوم أبيقور وقارنا ذلك بالمفهوم الكلامي للإله وللألوهية.
- الفصل الثاني: اهتمنا فيه بالعالم (مفهومه - نشأته - قدمه - حدوثة...)
- أما الفصل الثالث: فقد أفردناه للحديث عن النفس عند ديمقريطس ولوقيبوس وعند أبيقور ثم عند المتكلمين، فتعرضنا لتكوينها وعلاقة النفس بالجسد وفكرة الموت... ثم اهتمنا في آخر هذا الفصل بإدراك النفس للموجودات. ..

ولما كان البحث مقارنا فإن المنهج الذي سلكناه فيه هو مقابلة النصوص بعضها ببعض ومحاولة النفاذ إلى رأي الكاتب من خلال أقواله ومن خلال ما كتب عنه وقد حرصنا لذلك على تقصي هذه النصوص وجعلها مقدمات نرتب عليها نتائجنا ولم نجد حرجا في إثبات النص إذا كان طويلا وهاما لنمكن القارئ من مشاركتنا في الاستنتاج والمقارنة دون تعسف على لفظة أو ضغط علي نص، وقد حافظنا على هذا النهج طيلة البحث حتى نكون أوفياء لما سطرناه لأنفسنا في هذا البحث المقارن وتكون النتائج علمية موضوعية خالية قدر الإمكان من الذاتية والتعصب حتى نقدم لمكتبتنا الإسلامية عملا قد يفيد أمتنا إيماننا بأن النهضة لن تتحقق دون تأصيل وتجذير وتصحيح للرؤى ووجهات النظر.

أخيرا نشكر كل من ساهم في إثراء هذه الدراسة ونتمنى أن تكون لبنة في إعادة هيكلة العقل العربي الإسلامي ليثق في نفسه ويواجه التحديات المحدقة به ويساهم في البناء الحضاري.

د. فرج بالحاج

تونس 30 ديسمبر 2013



## الباب الأوّل

حقيقة الجوهر الفرد (الذرة)



## الفصل الأول : تعريف الجواهر الفرد



"الجوهر الفرد" مصطلح استحدثه المتكلمون المسلمون، ولم تكن اللغة قبل علم الكلام تعرف هذا الاصطلاح وإنما كانت تعرف لفظة "الجوهر" هكذا مجردة من أي زيادة، وقد بحث المتكلمون المعنى اللغوي للجوهر لذلك رأينا أنه من الأنسب أن نبدأ باستعراض تعريفاتهم.

فابن متويه المعتزلي (ت 469 هـ / 1076 م) يرى " أن الجوهر عند أهل اللغة هو الأصل، ومن ثمّ قالوا " جوهر هذا الثوب جيد أو رديء أي أصله، فكانت الجواهر أصولاً للأجسام"<sup>(1)</sup> ويضيف ابن متويه أنه " قد يصحّ أن تكون هذه اللفظة معرّبة ثم ليس يقدر في كونها لغة لهم كما قالوا استبرق وسجيل وغيرهما"<sup>(2)</sup>.

أما الرازي (ت 606هـ/1209م) فيذهب إلى " أنّ الجوهر مشتق من الجهر وسمي الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرّض"<sup>(3)</sup>. ولا يبعد الطوسي (ت 877هـ/ 1473م) عن هذا المعنى في شرح التجريد إذ يرى " أنّ الجوهر حجر يستخرج منه شيء ينتفع به على ما في القاموس، نقل في الاصطلاح إلى المعنى المذكور لأنه يستخرج منه الخواص والأعراض التي ينتفع بها، وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظهور ويحتمل أن يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره"<sup>(4)</sup>. وقال ابن سيده (ت 458 هـ / 1066 م): "وله (الجوهر) تحديد لا يليق بهذا الكتاب، وقيل الجوهر فارسي معرب " هكذا ورد في لسان العرب.

أما صاحب اللسان فيقول: " والجوهر معروف، الواحدة جوهرة، والجوهر كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته"<sup>(5)</sup>.

هذه التعريفات كلها موجزة وهي متقاربة، والمطلع عليها يستطيع أن يخرج بمعنى واضح للجوهر في اللغة ولكنه يختار في الأصل اللغوي لهذه الكلمة، فهل هي لفظة عربية يجوز فيها الاشتقاق وتعني أمراً معيّناً خاصاً بالعرب؟ أم هي لفظة عربية جامدة لا اشتقاق فيها؟ أم هي- كما قيل- لفظة فارسية دخيلة ولكنها جرت في كلام العرب- كما قال ابن متويه- مثل غيرها من الألفاظ الفارسية كالإستبرق والسّجيل وغيرهما؟

( 1 ) الحسن بن متويه النجرائي، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق، سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975 ، ص 74

( 2 ) م. ن، ص 74

( 3 ) علاء الدين الطوسي، شرح التجريد على المواقف (بهامش شرح المواقف)، دار الطباعة العامرة (د.م)، 1311 / 2، 1893 / 343

( 4 ) م. ن، ص 343/2

( 5 ) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، مادة جهر



قبل أن نقطع بحكم في هذا المجال يجدر بنا أن نطلع على ما أورده الفارابي (ت 399هـ/950م) في نصّ طويل من معان للجوهر عند الجمهور.

يقول الفارابي: "والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجرية التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة، وهي التي يتباهون في اقتنائها ويغالون في أمّانها، مثل اليواقيت واللؤلؤ وما أشبهها.. وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا "زيد جيد الجوهر" ويعنون به جيّد الجنس وجيّد الآباء وجيد الأمهات.. فإن آباءه وجنسه متى كانوا فاضلين قيل فيه إنه جيد الجوهر، ومتى كانوا ذوي نقص قيل فيه رديء الجوهر... وكثيرا ما يقولون "فلان جيد الجوهر" يعنون به جيد الفطرة التي بها يفعل الأفعال الخلقية أو الصناعية، وبالجملة الأفعال الإرادية.. ويبيّن أن فطرته التي بها يفعل هي التي منزلتها من الإنسان منزلة جدّة السيف من السيف، وتلك هي التي تسمي الصورة، فإن فعل كل شيء إنما يصدر عن صورته إذا كانت في مادة تعاضد الصورة في الفعل الكائن عنها، ويبيّن أن ماهية الشيء الكاملة إنما هي بصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها.

فإذن للمادة مدخل لا محالة في ماهيته، فإذا ن ماهيته بصورته في مادته التي إنما كوّنت لأجل صورته الكائنة لغاية ما، فإن كان كذلك، فإن الفطرة التي كان الناس يعنون بقولهم "الجوهر" إنما هي ماهية الإنسان، وهي التي بها الإنسان إنسان بالفعل، فإذا ن إنما يعنون بالجوهر ماهية الإنسان...

وايضا فإنهم يظنون أن آباءه وأمّهاته وجنسه الأقدمين هم موادّه التي منها كوّن، ويظنون أن مواد الشيء متى كانت جيدة كان الشيء جيدا... وقد يقولون: " هذا الثوب جيد الجوهر" يعنون به سداه ولحمته من كتان أو قطن أو صوف، وتلك كلها مواد، فهم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الثوب... فهذه هي المعاني التي يقال عليها الجوهر عند الجمهور. وهي كلها تنحصر في شيئين، أحدهما الحجارة التي هي في غاية النفاسة عندهم، والثاني ماهية الشيء ومابه ماهيته وقوام ذاته"<sup>(1)</sup>.

ونفس هذا النص نجده في كتاب لباب العقول للمكلاّتي (ت 626 هـ /1228م) وهو أشعري يرد على الفلاسفة والمعتزلة والكرامية، ولكن المكلاّتي يعوّض كلمة الجمهور التي أطلقها الفارابي باسم كلمة العرب، فيقول "الجوهر عند العرب..."<sup>(2)</sup> ويورد نفس كلام

(1) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970، ص 97-100  
(2) يوسف بن محمد المكلاّتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق، فوقية

حسين محمود، دارالأنصار، القاهرة 1977، ص 27 - 30

الفارابي. وهذا دليل على أنه ينقل عنه ويفهم أن الفارابي يقصد بالجمهور، الجمهور من العرب الذي شاعت عنده هذه المعاني للجوهر. "وهذا الإسم "الجوهر" عند المتفلسفين هو أيضا منقول من الجوهر عند الجمهور وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها. ووجه الشبه بين هذين الإسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضا مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جوهرًا"<sup>(1)</sup>.

فهذه النصوص وخاصة منها نص الفارابي يفيدنا أن العرب كانت لهم معرفة بالجوهر وبمعانيه التي لا تبعد حسب الفارابي عن بعض المعاني الفلسفية للجوهر. فهم قد عرفوا هذا المعنى وجرى على لسانهم قبل معرفة المسلمين بالفلسفة والمصطلح الفلسفي والأهم من ذلك بحركة الترجمة، مما يجعلنا نشك في أن يكون هذا اللفظ فارسيًا دخل اللغة العربية وجرى مجرى ألفاظ أخرى كالإستبرق والسجيل وغيرهما. والنصوص التي سبق أن أوردناها تشهد على هذا الشك. فابن متويه يقول: وقد يصح أن تكون هذه اللفظة معربة، وابن سيده على ما أورد ابن منظور يقول: وقيل الجوهر فارسي معرب. فلفظة " قد يصح" ولفظة " قيل" لا تفيدان اليقين وإنما هما لفظتان تفيدان الظن والاحتمال. وهذا الظن ليس من أي كان وإنما هو من رواد المعجمية العربية سواء على مستوى المصطلح الفلسفي والكلامي أو على مستوى اللغة، فإن لم يتيقن هؤلاء من أصل اللفظة مع حرصهم وتقديمهم الزمني فنحن أحرى بالتوقف في هذا المجال. فاللفظة يجوز عليها الاشتقاق وكل المعاجم توردها في مادة "جهر" الأصل الثلاثي للكلمة فالرازي يقول انها لفظة مشتقة ويؤكد الطوسي هذا القول وينتصر له والاشتقاق لا يجوز في الكلمات الدخيلة ومثلنا على ذلك كلمة "استبرق" وكلمة "سجيل" وغيرهما.

فعند ذكر الكلمات الدخيلة في المعاجم نجد ذكرا لذلك، فابن منظور يقول مثلا عند حديثه عن السجيل: "معرب دخيل". وعند حديثه عن "السندس" و"الاستبرق" يقول: "لم يختلف أهل اللغة فيهما أنهما معربان" وهذا ما لا نجده عند الحديث عن لفظة جوهر. لأجل كل ما تقدم فإننا نميل إلى الشك في أن تكون هذه اللفظة أجنبية، ونرى اعتمادا على ما سبق من نصوص أن هذه اللفظة عربية، وهي تعبير عن روح معينة لا نستبعد بحال إمكانية تأثرها بروح الفلسفة المدرسية الأينية لأرسطو.

(1) ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات ارسطو، المطبعة الأدبية، مصر (د.ت)، ص 7

يعني الجوهر عند الفلاسفة مجموعة من المعاني: " فهو يقال أولاً على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً وهذا التعريف قد اشتهر. ويقال الجوهر ثانياً على كل محمول كلي عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل. ويقال ثالثاً على كل ما عرف ماهية شيء ما، أي شيء كان من المقولات العشر، ولذلك يقولون إن الحدود تعرّف ماهية الأشياء وهذا إنما يسمى جوهرًا بالإضافة لا بإطلاق، ولما كان من أشهر معاني الجوهر هو المشار إليه الذي هو لا في موضوع ولا على موضوع إذ كان هذا هو المقرّ به عند جميع المتفلسفين انه جوهر، وكان ما عرف ماهية هذا الشيء المشار إليه عندهم أخرى أن يسمى جوهرًا ولذلك من رأى أن كليات الشيء المشار إليه هي التي تعرّف ماهيته رأى أنها أحقّ باسم هذا الجوهر، ومن رأى أن الجسمية هي التي تعرف ماهية المشار إليه وأن قوامها إنما هو بالطول والعرض والعمق يسمى هذه الأبعاد جواهر. وكذلك من رأى أن الذات المشار إليها تتألف من أجزاء لا تتجزأ سمّاها جوهرًا كما يُسمع المتكلمين من أهل زماننا يسمّون الجزء الذي لا يتجزأ الجوهر المفرد. وكذلك من يرى أن المشار إليه إنما يتألف من مادة وصورة كانت الصورة والمادة عنده أحقّ باسم الجوهر"<sup>(1)</sup>.

هكذا قال ابن رشد في تلخيصه لمقالات أرسطو ونحن نستنتج من قول ابن رشد: " مَنْ رَأَى ان كليات الشيء المشار إليه هي التي تعرف ما هيته رأى أنها أحقّ باسم الجوهر " أن الماء عند طاليس "Thalès" (ت 548 ق.م) جوهر وكذلك الهواء عند انكسيمانس "Anaximène" (ت نحو 524 ق.م) والنار عند هيرقليطس "Heraclite" (نحو 540-475 ق.م) والعدد عند فيثاغورس "Pythagore" (نحو 570-497 ق.م) والذرات عند ديمقريطس "Democrite" (نحو 460 - 361 ق.م) وهكذا.

وقد لاحظ ابن رشد ان المفهوم الأول للجوهر هو الذي اشتهر أكثر من غيره، وهو المفهوم الذي صاغه أرسطو ومؤداه أن الجوهر هو المشار إليه الذي هو ليس في موضوع، وقد ساد هذا التعريف قروناً طويلة ونقله المسلمون في تاريخهم للمصطلح الفلسفي. فالتهانوي يقول في كشافه: "وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لافي موضوع، ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع أي محلّ مقوم لما حلّ فيه"<sup>(2)</sup>.

(1) م.ن، ص 7

(2) ابو علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط، بيروت (د.ت)، مادة جوهر.

والجرجاني في التعريفات يرى " ان الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل"<sup>(1)</sup>. اما أبو البقاء فيذهب في كليته إلى أن " الجوهر والذات والماهية والحقيقة كلها ألفاظ مترادفة، والجوهر يعني ممكن الوجود لا في موضوع عند الحكماء"<sup>(2)</sup>.

وقد عرف المتكلمون هذا المعنى للجوهر وأوردوه في مقالاتهم وكتبهم ولكنهم لم يأخذوا به. فقد قال الأشعري (ت 330 هـ/941م) في مقالاته عند حديثه عن اختلاف الناس في الجوهر: " وقال بعض المتفلسفة: "الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات"<sup>(3)</sup>. فهذا الكلام لا يبعد كثيرا عما ورد سابقا إلا على مستوى المصطلح فإذا عرفنا أنّ " معنى قيام الشيء بذاته عند الفلاسفة يعني استغناؤه عن محلّ يقومه"<sup>(4)</sup> انكشف لنا المعنى المقصود وهو ما سبق أن ردّه التهانوي والجرجاني واشتهر عند الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا، يقول الكندي "الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض، لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف"<sup>(5)</sup> وهذا المعنى تبناه فلاسفة الإسلام دون متكلميهم الذين ذهبوا إلى أنه " لاجوهر إلا المتحيّز، والمتحيّز إما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد"<sup>(6)</sup> محلّ بحثنا.

أما الفلاسفة فقد ساروا في الخط الذي رسمه أرسطو وبقي قائما وماثلا في الفلسفة المدرسية طيلة العصور الوسطى بل وحتى العصور الحديثة، فقد ظل الفكر الفلسفي حتى القرن الثامن عشر على الأقل متأثرا بنظرية أرسطو في الجوهر، وظلت النظرية حية بين قبول وتعديل، وتطوير أو هجوم.

ويهمتنا في هذا المجال أن نواصل استعراض آراء الفلاسفة المسلمين الذين ردّدوا هذا المعنى. يقول الفارابي: " الجوهر يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلا. ويقال

1 ( الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس 1971 ، ص 43

2 ( ابو البقاء، الكليات، المطبعة العامرة، (د.م) 1287 هـ مادة جوهر

3 ( ابو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، محمد محى الدين عبدالحميد، ط 2، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1389 / 1969 ، 2 / 8

4 ( سعد الدين التفتزاني، شرح العقائد النسفية، مصر 1321 هـ ص 43

5 ( الكندي، رسالة في حدود الاشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق، محمد عبدالهادي ابو ريده، دار الفكر العربي، مصر 1369 / 1950، ص 166

6 ( عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت (د.ت)، ص 182

على كل محمول عَرَف ما هو هذا المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل...<sup>(1)</sup> ونفس هذا المعنى يكرره بعد ذلك ابن سينا وابن رشد. يقول ابن سينا في حد الجواهر: هو اسم مشترك يقال جوهر لذات كل شيء كان كالإنسان أو كالبياض. ويقال جوهر لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولنا: الجوهر قائم بذاته. ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محلّ. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطوطاليس في استعمالهم اسم الجواهر<sup>(2)</sup>. وحتى الغزالي رغم عدائه للفلاسفة فإنه يكرر نفس هذا الكلام عند حديثه عن الجواهر عند الفلاسفة،<sup>(3)</sup> مما يدلّ على أنه كان ينقل حرفياً ما وجدته في كتب ابن سينا وهو المعنى الذي اشتهر للجواهر عند الفلاسفة بخلاف المعنى الذي اشتهر للجواهر عند المتكلمين الذين "يخصصون اسم الجواهر بالجواهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم ويسمون المنقسم جسماً لا جوهرًا، وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجواهر على المبدأ الأول عز وجل"<sup>(4)</sup>. ومهما كان الأمر فإن هذا المعنى الفلسفي الأرسطي للجواهر رفضته الفلسفة الذرية السابقة على أرسطو واللاحقة عليه، فلوقيوس "leucippe" (عاش في حوالي منتصف القرن الخامس ق.م) وديمقريطس "Democrite" لم يكونا لسبقهما على أرسطو يدركان هذا المعنى، وهو معني لاحق عليهما إذ صاغه أرسطو بعدهما بفترة حين بلغ العقل الفلسفي اليوناني أوجه وراح يجرد المعاني والأفكار، وهذا ما لم يكن وارداً في عهد الفلسفة الطبيعية التي غلب عليها الطابع المادي البحت. وأما الفلسفة الأبيقورية فإنها رغم تأخرها عن أرسطو، قد رفضت رأيه في الجواهر وأحيت جوهر لوقيوس وديمقريطس، وهو جوهر فرد بالمعنى الكلامي للمصطلح، ولكنه ليس جوهر المتكلمين وهذا مانحن ساعون لإثباته.

(1) الفارابي، كتاب الحروف، ص 100.

(2) ابن سينا، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الدارالتونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1991، ص 279 .

(3) الغزالي، معيار العلم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 332

(4) الغزالي، م. ن، ص 333

لعل الحديث عن هذا التطور لا يفهم إلا إذا ألقينا نظرة في تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ولو أن هذه النظرة ستثير بعض الخلط في الأذهان، ذلك أن التطور عادة ما يفهم على أنه سير من الأول إلى الذي يليه، ولكن هذا الفهم لا يصح على ما نحن بصدده بحثه في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني الذي وقع فيه التطور بعكس ما قرّرناه في العنوان لأن الفلسفة اليونانية عرفت الجوهر الفرد أولاً. عرفت مع الفلاسفة الطبيعيين ومنهم بالذات لوقيوس وديمقريطس، وعرفت ثانياً الجوهر بالمعنى الذي اصطلح عليه الفلاسفة (أي الموجود القائم بنفسه في مقابلة العرض)، وسبب ذلك أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل اهتموا بتكوين العالم الطبيعي. ويمكن تقسيم هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين إلى ثلاثة أجيال:

- الجيل الأول: اهتم بالبحث في المادة الأولى، وضم هذا الجيل فلاسفة المدرسة الأيونية والطوائف الفيثاغورية التي أقرت تفسيرات كونية ترجع التعدد والتنوع المشاهد في الكون إلى مادة واحدة (الهواء، الماء، النار...)

- الجيل الثاني: كان جيل حركة نقدية تمثلت في هيرقليطس "Heraclite" (540 - 475 ق.م) والإيليين: كسينوفان "Xenophane" (نحو 430 - 350 ق.م) وبرمينيدس "Parmenide" (ولد نحو 515 ق.م) وزينون "zenon" (490-430 ق.م) الذين أعلنوا الموجبات الأساسية للعقل، وأدركوا أن الحقيقة المطلقة لا يمكن أن تدرك من طرف العقل الإنساني في عالم التغيرات المختلفة ولكن نقدمهم لم يبلغ درجة نقد الفيثاغوريين الذين اتجهوا أكثر فأكثر نحو التفسير الرياضي للطبيعة.

- الجيل الثالث: اعتمد محاولة فهم الطبيعة ولكن ليس على أساس المادة الواحدة على غرار الطبيعيين الأوائل، وإمّا باعتماد تعدد العناصر (نظرية العناصر الأربعة عند انابذوقليدس "430-490" Empédocle ق.م) والنظرية الذرية عند لوقيوس وديمقريطس<sup>(1)</sup>.

وهذا التوجه لهذه الفئات من الفلاسفة فرض عليها نسقاً معيناً محوره "الطبيعة" هذا اللغز الذي أثار دهشة السابقين على أرسطو فحاولوا فك رموزه وألغازه ولكن الأمر لم يكن بالسهولة التي نتصورها حيث تطلب قروناً عديدة كان الفكر الفلسفي فيها لصيقاً بالطبيعة والمواضيع الطبيعية المادية وكان الفلاسفة محترنين في أمر الطبيعة ومختلفين في تفسيرها.

1 ) Caratini. Roger et Françoise, Encyclopédie universelle Bordas, presse G.E.A , Milan 1981,V2, p 191,1 ,B,b

ولقد أحسن أبيقور وصف هذه الحيرة التي بقي الفلاسفة يتخبطون فيها ورماهم كلهم بالتقصير. فقد رأى أبيقور ان العالم الطبيعي يتكون من عنصرين لا ثالث لهما " فثمة الأجسام والفراغ الذي توجد فيه هذه الأجسام وفيه تتحرك في كل اتجاه، وقد أخطأ من قَدَّر ان النار هي مادة الأشياء وانها تكفي لتكوين الكون (هيرقليطس) " Heraclite " ومن جعل الهواء أساس الأشياء (اناكسيمانس) " Anaximene " أو من رأى أن الماء يستطيع بنفسه أن يكون كل الأجسام (طاليس) " Thalès "، أو أن الأرض تُوجَد الكُل وتتحوّل إلى كل الموجودات (فيريديد) " Phérécyde de syros " (ت نحو 543ق.م)... فكل هؤلاء قد جانبوا الحقيقة. وقد جانب الحقيقة كذلك من عدّد العناصر فجعلها اثنين وجمع بين الهواء والنار أو بين الماء والتراب مثلما فعل (أونوبيد) " Oenopide " و(كسينوفان) " Xénophane " (570-480ق.م). أو جعلها أربعة مثل انبأذوقليدس "Empédocle"<sup>(1)</sup>.

فقد حاول كل هؤلاء ان يفسّروا الطبيعة ولكن تقاصرت جهودهم مفردة عن إيجاد التفسير الأمثل بدليل هذا النقد الموجه إليهم. وهكذا تم الانتقال تدريجيا في تفسير الكون حتى بلغ نهايته مع ديمقريطس والفلسفة الذرية، قبل ان يأتي سقراط ويغير وجهة البحث من الطبيعة إلى الإنسان.

ونستطيع بعد هذا ان نقول إن كلمة " جوهر " لم تتضح في تلك الفترة ولكننا إذا قرأنا فلسفة هؤلاء في العصر الذي اتضح فيه معنى الجوهر نستطيع دون اعتبار لمعنى الإسقاط - أن نسمي الماء عند طاليس جوهرًا والنار عند هيرقليطس كذلك جوهرًا... أي أصلا ومادة للحياة وهذا ما اشار إليه ابن رشد<sup>(2)</sup>.

وهكذا بقيت فكرة الجوهر عند الفلاسفة الطبيعيين بسيطة ساذجة، وهي لا تعدو الجوهر المادي بحكم نسق الفلسفة الطبيعية الذي كانوا يدورون في فلكه، وبحكم قصورهم عن إدراك الميتافيزيقي المجرد لأن مرحلة التجريد كانت صعبة التحقيق في مستوى تفكيرهم في تلك الفترة ويؤكد هذا ماذهب إليه "جان فال J.WALL " في كتابه " طريق الفيلسوف " من أن الانفصال بين المادي والروحي لم يكن واردا في ذلك الوقت، فالمادة التي حدثنا عنها طاليس

1 ) NIZAN.P, Les materialistes de l'antiquité, Ed. petite collection maspero, Paris1968, pp61-63

2 ) ابن رشد، مابعد الطبيعة، ص7

"كانت غاصة بالآلهة كما كانت النار عند هيرقليطس مصحوبة في نفس الوقت بحركة الأشياء وسيلانها المستمر، والاعتقاد الذي كان سائدا هو أن الأشياء المادية ترمز إلى أشياء غير مادية<sup>(1)</sup>.

فالتطبيعون الأوائل كانوا مهتمين بالدرجة الأولى بالبحث عن الحقيقة البسيطة التي يمكن ان تردّ إليها كل الأشياء، وإذا أضفنا إلى هذا توجههم إلى ما هو طبيعي وتجزههم فيه فإنه لا يحقّ لنا أن نطالبهم بأكثر من ذلك وبالتمييز بين ماهو مادي وماهو روحي لأن هذا الأمر يتطلب تجريدا ذهنيا وانفصالا عن الموضوع المدروس لم يتحقق في ذلك الوقت، ولم تتضح مشكلة الثنائية بين الجوهر المادي والجوهر الروحي إلا مع سقراط بعد تأثره بالفيثاغوريين وبتأملاته الأخلاقية، وقد أصبح الجوهر هو الماهية أو المثال، أي انه أصبح معنى مجردا عاما ومعقولا وليس فقط ماديًا وجزئيًا ومحسوسًا، و"إذا كان سقراط وأفلاطون قد قالا بجواهر كلية فإن الكليات عند سقراط عقلية تعتمد في وجودها على العقل ولا تتحقق في الخارج، فهي لكونها من صنع العقل كليات عقلية غير متعينة كالتقوى والعدالة والإنسانية، ولكنها عند أفلاطون كليات متعينة في مُثل عقلية موجودة بالفعل في عالم المُثل، وهي ليست من صنع العقل بل هي جواهر ثابتة غير متغيرة وقديمة أزلية وأبدية. أما أرسطو فبالرغم من أنه استطاع توضيح المشكلة فقد عجز عن حلّ تلك الثنائية بين المادّي والروحي لقوله بارتباط المادة بالصورة.<sup>(2)</sup>

هكذا حاول الطبيعيون الأوائل أن يبحثوا في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء ولكنهم لم يبحثوا في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد، وهذا ما جعل أرسطو ينتقدهم ويرد عليهم بأن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة، من عنصر واحد، يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية فلا تختلف إلا من حيث العرض، والواقع أننا نرى الأشياء متميزة تمايزا جوهريا وأن الاختلاف المشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي الأمر الذي يستحيل معه أن نردّها جميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعي<sup>(3)</sup>.

1 ( سامي نصرلطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، نشرة مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين

شمس 1978، ص18

2 ( م. ن، ص 20

3 ( م. ن، ص 17 - 18



وبهذا أثبت أرسطو أن مفهوم الجوهر لا يتصف بالثبات والدوام في كل أنواعه وفي كل الأحوال بل ان ثمة جوهر متغيرا هو الجوهر الطبيعي او الجوهر المفرد الجزئي. وأرسطو الذي يثبت هذا الجوهر المفرد الجزئي لايثبته على غرار الذريين اي لا يجعل الذرة هي هذا الجوهر المفرد الجزئي لأنه يرى ان الجسم قابل للقسمة مطلقا ودون حد، لكن هذه القسمة لاتكون إلا بالقوة أما بالفعل فانها غير ممكنة ولا واقعة أبدا. يقول: "من الصعوبة الكبرى افتراض ان الجسم قابل للقسمة إلى ما لا نهاية وانه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه؟ فإذا افترض ان شيئا قابلا للقسمة مطلقا وانه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء انه أمكن قسمته مطلقا مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلا"<sup>(1)</sup>.

وهكذا تتعرض فلسفة الجوهر الفرد لاول أزمة فعلية وقائمة على منطق أرسطي متين قوّضها وأقام علي أنقاضها مفهوم الجوهر بالمعنى الأرسطي الذي أشرنا إليه. والغريب في الأمر أن ما حصل في الفكر الإسلامي قريب من هذا فقد ظهرت الفلسفة الذرية عند المسلمين وأسس أبو الهذيل العلاف فلسفة الجوهر الفرد قبل أن تنشأ فكرة الجوهر مع نشأة الفلسفة الإسلامية وظهور الفلاسفة الذين اقتدوا بأرسطو وتبنوا تعريفه للجوهر وحاربوا فكرة الجوهر الفرد بنفس السلاح.

العلاقة بين " الجوهر الفرد " و " الذرة " :

لفظة الذرة "Atome" مأخوذة من الكلمة اليونانية "atomos" ومعناها الذي لا يتجزأ، ولهذا سماها الفلاسفة المسلمون في القرن الثالث الهجري باسم "الجزء الذي لا يتجزأ" كما أطلقوا عليها اسم "الجوهر الفرد"، ويقصد بالفرد هنا البسيط الذي لا ينقسم"<sup>(2)</sup> فأصل كلمة الذرة إذن يوناني وهي تعني ما لا يتجزأ، وقد ترجمها شيشرون"<sup>(3)</sup> (CICERON 106-43 ق.م) حرفيا "undividum"، اما لوقريطس "LUCRECE" (نحو 99 - 55 ق.م) فإنه يحبذ مجموعة كاملة من الكلمات: Elementa,radices...primacorpora principia semina"<sup>(3)</sup> وكل هذه الألفاظ تدور حول معنى

1 ( أرسطو، الكون والفساد، ترجمة، احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1350-1932، ك 1 ب2ف10

2 ( عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة الهضة المصرية، ط 2، القاهرة 1946 ، ص 137  
3 ) Boyance .P, lucrèce, sa vie, son œuvre, P.U.F, Paris 1960, P16.

واحد هو عدم التجزؤ كما جاء في المعاجم اللاتينية والفرنسية، فأما لفظة شيشرون فإنها تعني في بعض المعاجم "ما لا ينقسم"<sup>(1)</sup> أو "الجسم الذي لا ينقسم"<sup>(2)</sup> هكذا أوردت المعاجم الفرنسية المعنى اللاتيني للكلمة التي عبر بها شيشرون عن الذرة اليونانية. أما المعجم (اللاتيني - الفرنسي) فإنه يورد جملة من الألفاظ المترادفة: Corpora individua, individuum, individuus وهي تعني كلها الذرة، كما تعني المتلازم الذي لا ينقسم ولا يتجزأ<sup>(3)</sup>.

أما الألفاظ التي استعملها لوقريطس فإنها تعني المبادئ والبذور والأصول الأولى للمادة التي يتكون منها كل شيء. كما أننا نجد في معنى من معاني لفظة "Principia" اللاتينية ما يفيد الأزلية والأبدية<sup>(4)</sup> وهي معان متعلقة بالذرة اليونانية من قرب. وهكذا يمكننا أن نخرج بانطباع عام عن هذا المصطلح اليوناني وأن نقول مع لالاند "Lalande" إن الذرة عند لوقيوس وديمقريطس وأبيقور ولوقريطس تعني الأجزاء المتناهية في الصغر، والمكوّنة للمادة، وهي لا تتجزأ ولا تدرك بالحس لصغرها<sup>(5)</sup>.

وقد عرف المسلمون هذه الخصائص وعرفوا كلمة "الذرة" كذلك ولكنهم لم يعبروا بها عن معنى الجوهر الفرد. فقد وردت هذه اللفظة في القرآن واضحة، قال تعالى: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره"<sup>(6)</sup> فاللفظ هنا واضح وهو يدل على التناهي في الصغر وينسب للذرة ثقلا بسيطا جدا يضرب به المثل في حقارة المقدار وقتله. ويتكرر هذا اللفظ بصفة أعمق في القرآن، قال تعالى: "وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بل وري لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين"<sup>(7)</sup> فهذه الآية تتجاوز مثقال الذرة ووزنها الحقيق لتثبت علم الله بما هو أصغر من الذرة، وهذا لم تدركه الفلسفة الذرية اليونانية،

1 ) Larousse classique, dictionnaire encyclopédique, librairie Larousse Paris 1957, mot, individu

2 ) Le petit Robert, dictionnaire le Robert, Paris 1987, mot, individu

3 ) Dictionnaire illustré, Latin français, Librairie Hachette, Paris 1934, mot, individuum

4 ) Ibid, mot principia

5 ) Lalande.A , Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, Paris 1967, mot atome.

6 ) الزلزلة، (7 - 8)

7 ) سبأ، (3)، وقد تكرر هذا المعنى بألفاظه تقريبا في الآية (61) من سورة يونس

ولا أدركه المتكلمون المسلمون الذين اتفقوا على أن الذرة هي أدق الأجزاء وأصغرها للمادة، ولكن العلم الحديث أثبت للذرة أجزاء، فهي عبارة عن نواة وكهارب (الكترونات) تحلق بها كما تحلق الكواكب السيارة بالشمس، وهي مع ذلك صغيرة جدا لا تدرك بالحس لصغرها. فالغرام الواحد من الحديد مثلا يشمل عشرة آلاف مليار من مليارات ذرات الحديد. وإذا صفنا مليوناً منها الواحدة حذو الأخرى كان طول صفها عُشر مليمتر فحسب، ولكن هذا الصغر الذي يتعذر علينا تصوره لم يكن عائقاً لدراسة الذرة ولا لتعيين خصائصها الذاتية من حيث التركيب والروابط بين الأجزاء، والحجم والوزن. (1) ولكن هذا الأمر لم يكن متأتياً للباحثين الأوائل في الذرة من اليونان والمسلمين.

وعلى كل حال فإن اللغة العربية قد عرفت لفظة الذرة والقرآن قد عبر بها واستعملها كلفظة تؤدي معنى محدد، ولذلك فإننا نرى أن القرآن مصدر من مصادر معرفة المسلمين بفكرة الذرة. ولكن يجب ان نشير إلى ان اللغة العربية لم تَعْنِ بالذرة ما لا يتجزأ او ما لا ينقسم على غرار الذريين اليونان، فالذّر في لسان العرب " يعني صغار النمل واحده ذرة. قال ثعلب إنّ مائة منها وزن حبة شعير. فكأنها جزء من مائة، وقيل الذرة ليس لها وزن، ويراد بها ما يرى في شعاع الشمس الداخلة في النافذة" (2).

فالذرة على المعنى الأول حيوان صغير جدا، وهو يشترك مع اللفظة اليونانية في هذا المعنى أعني الصغر الشديد، وهذا أمر يثير الدهشة فعلا، وهو يدل على أحد أمرين، الأمر الأول هو اشتراك اللغتين في هذا المدلول اللغوي، وهو أمر وارد جدا.

الأمر الثاني هو تأثير اللغة العربية بلغة اليونان وهذا أمر مستبعد في هذه اللفظة على الأقل، لأنها لفظة لها ما يقابلها في واقع العرب دون واقع اليونانيين لأن هؤلاء لم يطلقوا على صغار النمل لفظة الذر وإنما اطلقوه اصطلاحا على أمر لا يدرك بالحس.

ثم لأن هذه اللفظة وردت في القرآن، وقد أنكر كثير من العلماء وجود ألفاظ غير عربية فيه كالإمام الشافعي (ت204هـ/820م) والطبري (ت310هـ/923م) والباقلاني (ت403هـ/1013م) وأبي عبيدة وغيرهم... وحتى من أقر بإمكانية وجود ألفاظ غير عربية فيه فإنه لم يذكر أنّ لفظة "الذرة" يونانية واكتفى بذكر الألفاظ اليونانية والرومية

1 ( أحمد الفاني، نحن والمادة، الدار التونسية للنشر، تونس 1979 ، ص 60 - 61

2 ( ابن منظور، لسان العرب، مادة ذر

التالية: الرقيم، السري، الصراط، صرهن، طفقا، جنات عدن، الفردوس، القسط، القسطاس، القنطار... (1) وعلى هذا الأساس فإن لفظة " الذرة " لفظة عربية ولا علاقة لها بذرة اليونان. أما المعنى الثاني الذي أورده ابن منظور للذرة " وهو مايرى في شعاع الشمس الداخل في النافذة " فهو نفسه تقريبا مااستشهد به الذريون اليونان على وجود الذرات (2)، ولا شك في ان هذا المعنى عرفه المسلمون في عهد متأخر بعد اطلاعهم على الكتب المترجمة من اليونانية لأن الأوائل عرفوا هذا المعنى ولم يعبروا عنه بالذرة - هذا اللفظ الغريب عنهم بالمعنى اليوناني - وإنما عبروا عنه بلفظ من القران وهو الهباء، قال تعالى: "وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا" (3) قال ابن سيده وغيره: " الهبوة، الغبرة، والهباء الغبار، وقيل، هو غبار شبه الدخان ساطع في الهواء... والهباء كذلك الشيء المنبث الذي تراه في البيت من ضوء الشمس شبيها بالغبار. وقوله عز وجل جعلناه هباءً منثوراً تأويله أن الله أحبط اعمالهم حتي صارت بمنزلة الهباء المنثور... وقيل الهباء المنبث ماتثيره الخيل بحوافرها من دقاق الغبار، وقيل لما يظهر في الكوى من ضوء الشمس هباء" (4).

لفظة " الهباء " قرآنية أصيلة وهي تعني الأجزاء الدقيقة من الغبار التي تثيرها الخيل بحوافرها أو التي تُرى في الكوى من ضوء الشمس وهي أساس يصلح لجعله مصدرا من مصادر ذرية المسلمين تماما مثل لفظة " الذرة ".

أما الجاحظ فإنه يذكر في "الحيوان" الذرة والذرّ ويقصد النملة والنمل، ويقول في فصل بعنوان "القول في الذرة والنمل": "قد علمنا ان ليس عند الذرة غناء الفرس في الحرب والدفع عن الحريم، ولكننا إذا اردنا موضع العجب والتعجب والتنبيه على التدبير، ذكرنا الخسيس القليل، والسخيف المهين، فأريناك ما عنده من الحسّ اللطيف والتقدير الغريب" (5).

ثم بين الجاحظ حقارة وزنها بقوله في خصائصها: " فأول ذلك صدق الشم لما لا يشمه الإنسان الجائع، ثم بُعد الهمة والجرأة على محاولة نقل شيء في وزن جسمها مائة مرة وأكثر

1 ( جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، دار الفكر، مصر 1368 هـ ص106 وما بعد. وبدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، 1 / 287 - 290

2 ( يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت (د.ت)، ص38

3 ( الفرقان، 23، وقد تكررت لفظة "هباء " في سورة الواقعة 6، " وَبُسَّتِ الْأَرْضُ نُبْثًا فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا"

4 ( ابن منظور، لسان العرب مادة "هبا"

5 ( الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق، يحيى الشامي، ط 3، مكتبة الهلال، بيروت 1990، 4/8

من مائة مرة وليس شيء من الحيوان يقوى على حمل ما يكون ضعفه مرارا غيرها"<sup>(1)</sup> وهو يقصد حبة الشعير التي تجرها.

فالجاحظ متأخر عن العلاف (ت 235 هـ/850م) - منشئ الذرية الإسلامية - وفرص الإطلاع على الفلسفة اليونانية متاحة له أكثر - ولا نشك في انه قد عرف الاصطلاح اليوناني، ففي تلك الفترة كانت الكتب اليونانية رائجة ومن بينها "مابعد الطبيعة" و"في النفس" لأرسطو (384 - 302 ق.م) و"الآراء الطبيعية" لفلوطرخس "Plutarch" (نحو 45 - 125م) وفيها عرض للمذهب الذري. ولكن رغم هذا فإن الجاحظ يورد لفظة "الذرة" ولا يشير حتى مجرد الإشارة إلى معناها اليوناني. ولما كان هذا التصرف صادرا عن متكلم فإننا نرى فيه حرصا من المتكلمين المسلمين على الأصالة وإثبات الذات، وإهمالا تاما منهم لما يشبه اصطلاحاتهم وألفاظهم في اللغات الأخرى، لأن الحضارة الرائدة وقتها هي حضارتهم والفكر الرائج هو فكرهم ولا داعي للتشبث بأفكار الغير وألفاظه وتقليده طالما لم يكن غالبا على رأي ابن خلدون.

#### الجوهر الفرد مع المتكلمين:

عرف المتكلمون إذن لفظة الذرة كما عرفوا انها تعني الشيء الحقيق جدا الذي لا يكاد يزن شيئا، ولكنهم لم يستعملوها رغم ذلك للتعبير عن جوهرهم الفرد وانما استعملوا ألفاظا اخرى كالجوهر الفرد، والجوهر المنفرد، والجزء الفرد، والجزء الواحد، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم، والبعض، والعين... وهي كلها تعني معنى الجزء الذي لا يتجزأ " ولا يقبل القسمة أصلا، لا كسرا لصغره، ولا قطعاً لصلابته، ولا وهماً لامتناع تميزه، ولا فرضاً لاستلزام انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر إذ ليس الجزء الذي لا يتجزأ جسماً"<sup>(2)</sup>. وقد استعمل المتكلمون تعبير الجزء الذي لا يتجزأ بكثرة وكذلك استعملوا لفظتي "الجزء" و"الجوهر" باختصار مما جعل بریتزل "Pritzel" " يخمن أن لفظ الجوهر في اللغة العربية كان يدل في أول الأمر على الجزء الذي لا ينقسم<sup>(3)</sup> إلا أن بينيس " Pines " رفض هذا الرأي ورأى ان المتكلمين لم يستعملوا

1 ( م. ن، 4 / 8

2 ( أبو البقاء، الكليات، مادة جوهر

3 ( بریتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، بحث في مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام وبين الفلسفة اليونانية، (ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس. Pines "، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1365 /

1946 ، ص 138

لفظة "الجوهر" هكذا باختصار للدلالة على الجوهر الفرد إلا في وقت متأخر نسبياً، واستشهد بما ورد عن أبي رشيد النيسابوري (ت في النصف الأول من القرن الخامس الهجري) الذي يذهب إلى حدّ وضع الأجسام في مقابلة الجواهر بمعنى الأجزاء التي لا تتجزأ، كما استشهد بما ورد في كتاب عقيدة السلف المنسوب لأبي إسحاق الشيرازي (ت 150 هـ/767م) <sup>(1)</sup>.

ولعله من الأنسب في مثل هذا المجال قبل مناقشة هذا الرأي أو ذاك أن نبدأ في بحث هذه النقطة من أبي الهذيل العلاف مؤسس المذهب. يقول أبو الهذيل: "إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبتل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ"<sup>(2)</sup> فمصطلح الجزء الذي لا يتجزأ قد أطلقه العلاف إذن على أصغر جزء من أجزاء المادة وأدقّه، الذي نقف عنده في القسمة لعدم قبوله لها نظراً لصغره وصلابته، وقد بقي المتكلمون بعد العلاف يستعملون هذه اللفظة. ولكن النظام وهو تلميذ العلاف الذي رفض فكرة الجزء الذي لا يتجزأ عبر عنه بلفظة "الجزء". قال الأشعري (ت 324هـ/936م): "وحكى النظام في كتابه "الجزء" أن زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق... وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان ويقول إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون... وحكى النظام أن قائلين قالوا: إن الجزء له جهة واحدة... وحكى النظام أيضاً أن قائلين قالوا: الجزء له ست جهات..."<sup>(3)</sup>

وهكذا يصرّ النظام على هذا الاستعمال ونظنه قد قصد الاختصار لأنه ذكر في مطلع هذا النصّ تعبير الجزء الذي لا يتجزأ، ثم إن النظام كما هو معروف ينكر الجوهر الفرد ولا نظن أنه سيتقيد عند الحديث عنه بألفاظ معينة ولها أبعاد محددة، فهو يعرض بالقائلين بالجوهر الفرد ويسخر منهم ومن جوهرهم ويهمّه المعنى الذي ذهبوا إليه أكثر مما تهممه اللفظة التي استعملوها وعبروا بها عن فكرتهم.

وقد استعمل أبو الهذيل مصطلحاً آخر لم يشتهر كثيراً وهو "البعض" و"الأبعاض" عوضاً عن الجزء والأجزاء، يقول: "وجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كلّ لها جاز أن يكون كلّ وجميع ليس بذئ أبعاض"<sup>(4)</sup>.

1 ( سلامون بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ص 3 - 5

2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14

3 م. ن، 2 / 15

4 ( أبو الحسين الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957 ،

فهو يستعمل في هذا النص لفظة " البعض" عوضاً عن الجزء وهذا منطقي لأن أبعاض الشيء هي أجزاء له، فإذا عرفنا أن الجزء الذي لا يتجزأ هو بعض من أبعاض الجسم استطعنا أن نستعيز عنه بالبعض مباشرة وهذا ما فعله أبو الهذيل. ونحن نجد في القاموس المحيط أن "الجزء هو البعض"<sup>(1)</sup> وفي محيط المحيط: " الجزء هو البعض أو ما يتركب الشيء منه ومن غيره"<sup>(2)</sup> ولكن هذا المصطلح لم يشتهر كما سبق ان أشرنا اشتهار مصطلحات أخرى كالجزء الذي لا يتجزأ والجوهر الفرد...

فأبو الهذيل قد استعمل إذن لفظة الجزء الذي لا يتجزأ ولفظة البعض، لكن هل استعمل لفظة " الجوهر" هكذا مجردة وقصد بها الجوهر الفرد ؟ ذهب برينزل كما رأينا إلى أن لفظة الجوهر كانت تدل في أول الأمر على الجزء الذي لا ينقسم، وقد قال: "في اللغة العربية" دون تحديد ولكنه لم يجد دعماً لقوله مما جعل بينيس يرد هذا القول ويراه مجرد تخمين، ولكن إذا عدنا إلى المقالات فإننا نجد الأشعري يورد نصاً جديراً بالاهتمام، يقول فيه: "واختلفوا في الجواهر هل هي كلها اجسام ؟ أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام ؟ على ثلاثة أقاويل: فقال قائلون: ليس كل جوهر جسماً، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمّر (ت215 هـ/830م) وإلى هذا القول يذهب الجبائي (ت303 هـ/916م). وقال قائلون: لا جوهر إلا جسم، وهذا قول الصالحي. وقال قائلون: "الجواهر على ضربين: جواهر مركبة، وجواهر بسيطة غير مركبة، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم"<sup>(3)</sup>.

فهذا النص هام لأن ما اثبتته العلاف ومعمّر - وهما يمثلان الدور الأول للذرية الإسلامية - من أن الجوهر الواحد الذي لا ينقسم "جوهر" ولكنه ليس جسماً دليل على استعمال لفظة الجوهر مرادفة لفظة الجوهر الواحد الذي لا ينقسم. اما الصالحي فإنه يرى ان الجوهر لا بد ان يكون جسماً، وان نحن قارنا هذا الكلام بنص آخر ورد في المقالات ايضاً مفاده " أن الصالحي يزعم أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراس"<sup>(4)</sup> استطعنا أن

1 ( الفيروز ابادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت 1306 هـ فصل الجيم باب الهمزة

2 ( بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977 ، مادة جزء

3 ( ابو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 9/2

4 ( الأشعري، م. ن، 4/2

نخرج بنتيجة هامة: فالصالح يرى أن " لا جوهر إلا جسم" وأن " الجزء الذي لا يتجزأ جسم" فالجزء الذي لا يتجزأ إذن مرادف للجوهر من خلال هذين النصين. وعلى هذا الأساس نستطيع ان نقول إن المتكلمين الأوائل قد عبروا بلفظة "الجوهر" عن الجوهر الفرد ولكن هذا الاستعمال لم يشع في هذا الطور الأول وهذا ما جعل بينيس يرفض رأي بريتل.

ولكن شاع هذا الاصطلاح بعد ذلك "فأجمع الأشاعرة على ان كل جوهر جزء لا يتجزأ" (1) وذكر ابن حزم: "أن الجوهر عند المنتمين إلى الإسلام هو الجزء الذي لا يتجزأ" (2) وكذا جاء في التذكرة لابن متويه (3) وفي أصول الدين للرازي (4) وفي العقائد النسفية (5) وفي المواقف... (6)

وقد وقع التعبير عن الجوهر الفرد بمصطلح آخر هو " العين " فقد ذكر صاحب العقائد النسفية " أن العالم أعيان وأعراض، فالأعيان ماله قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم أو غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزأ" (7). وقد جاء في كشف التهانوي أن هذا "مبني على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره، ومعنى الجسم ما يتركب من غيره. فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزأ، وقسم من العين، وقسم للجسم، وقيل: هذا على اصطلاح القدماء، والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين، ويسمون الجزء الذي لا يتجزأ بالجوهر الفرد" (8).

فهذا النص يثبت لنا أن استعمال لفظة العين عرفت تطورا عند المتكلمين، فهي عند المشايخ تشمل ما هو مركب كالأجسام وما هو غير مركب كالأجزاء التي لا تتجزأ، وعلى هذا يكون الجوهر الفرد قسما من الأعيان، وهي عند المتأخرين تستعمل مرادفة للجوهر. وقد جاء

---

1 ( عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، ط 5، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1402/1982 ، ص 316

2 ( ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة التمدن، مصر 1321 هـ 5/70

3 ( ابن متويه، التذكرة في احكام الجواهر والأعراض، ص 47

4 ( فخر الدين الرازي، أصول الدين، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت 1984/1404، ص 47

5 ( نجم الدين بن عمر النسفي، العقائد النسفية، مصر 1321 هـ ص 44-60

6 ( عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 182

7 ( النسفي، م، ن، ص 42 .

8 ( التها نوي، كشف اصطلاحات الفنون، مادة جوهر



في مفاتيح العلوم للخوارزمي (ت142هـ/759م) ان ابن المقفع يطلق هذه التسمية على الجوهر، يقول الخوارزمي "ويسمي عبد الله بن المقفع الجوهر "عينا" وكذلك سُمي عامة المقولات" (1) يقصد المقولات العشر. فاستعمال ابن المقفع هنا واضح في انه يقصد الجوهر بالمعنى الفلسفي ويسميه عينا، ولعل هذا ما دفع بالبعض إلى الاعتقاد في أن كلمة الأوسيا "الأرسطية ترجمت إلى العربية بكلمة "عين" ويعني هذا اللفظ في العربية الأصل المطلق، ولكن يبدو أن هذه الكلمة لم تكن كافية لذلك حلت الكلمة الفارسية " جوهر" محلها، وهي التي نجدها دائما في المعاجم العلمية والفلسفة الإسلامية (2). ونستنتج من هذا الكلام ان لفظة "عين" استعملت مرادفة للجوهر، ولما كان المتكلمون يرون ان كل جوهر جزء لا يتجزأ اطلقوها عليه وقصدوا بالعين الجوهر الفرد. لأجل هذا يقول ابن متويه: "ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام، فلماذا تجعل الجواهر أصول الأجسام" (3). فاستعمال لفظة العين في مرادف الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد واضح جدا في هذا النص بدليل انه جعل الأجسام تتركب من الأعيان أو من الجواهر، فالجواهر والأعيان شيء واحد ومنهما تتركب الأجسام. هذا ويجب أن نشير إلى إصرار المتكلمين في تعريفهم للجوهر الفرد على ضرورة تحيزه وحدوثه وقبوله للإشارة الحسية، يقول ابن متويه: "حقيقة الجوهر ماله حيز عند الوجود. والمتحيز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاطم بانضمام غيره إليه، أو يشغل قدرا من المكان او مايقدر تقدير المكان، ليكون قد حاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو" (4).

وهذا المعنى يردده الأشاعرة بعد ذلك، يقول الرازي في أصول الدين: "اعلم بأن المراد من الجوهر المتحيز الذي لاينقسم" (5) ويقول الجويني (ت 478هـ - 1085م): " حقيقة الجوهر: المتحيز، فمن أثبت متحيزا فقد أثبت جوهر" (6) ويلخص الإيجي ذلك فيقول: "وقال المتكلمون لاجوهر إلا المتحيز، والمتحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم أولا يقبلها وهو

1 ( الخوارزمي، مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق، مصر 1342 هـ، ص 86

2 ( سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 55

3 ( ابن متويه، التذكرة في احكام الجواهر والأعراض، ص 47

4 ( م. ن، ص 47

5 ( الرازي، اصول الدين، ص 47

6 ( ابو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق، هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، 1989-

1988، ص 54

الجوهر الفرد، وهو القابل بالذات للإشارة الحسية<sup>(1)</sup> كما علق الجرجاني في شرحه على المواقف وكما ذهب الرازي في الأربعين عند تعريفه للمتحيّز<sup>(2)</sup>.

وقد أجمّل التهانوي كل هذا حين قال معرّفًا الجوهر عند المتكلمين بأنه "الحادث المتحيّز بالذات، والمتحيّز بالذات هو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك"<sup>(3)</sup>. وهذا الحرص من المتكلمين على هذه الخصائص للجوهر له أبعاده، فهم يبحثون في الجوهر المادي المتحيّز والحادث والشاغل للمكان لأمر هامة جدا في الفكر الإسلامي :

- أولها: استبعاد ان يكون الله جوهرًا لأن صفات الجوهر لا تجوز على ذاته، وذلك تأكيدًا للعقيدة الإسلامية التي تؤكد على ان الله لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيء، وكل ما تصوّر في الذهن فالله خلافه.

- وثانيها: الاستدلال بهذا الجوهر الحادث والمتحيّز والشاغل للمكان على الله بحكم دلالة الشاهد على الغائب وحاجة المحدث إلى مُحدثٍ ومخالفة القديم للحادث.

- وثالثها: استبعاد فكرة الجواهر المجردة التي قال بها الفلاسفة واثبتوها كوسائط في الخلق، لأجل هذا قال المتكلمون "لا جوهر إلا المتحيّز" وعلى هذا الأساس فلا وجود لجواهر غير متحيّزة أو جواهر روحانية أو أفلاك مهمتها التوسط في الخلق أو تدبير العالم. فهذا يؤدي عند المتكلمين إلى الشرك الذي جنّد المتكلمون أنفسهم لإبطاله واثبات التوحيد.

وهكذا نخرج من هذا الفصل برأي واضح جدًا مفاده أن الاختلاف بين الذرية اليونانية والذرية الإسلامية على مستوى المصطلح الذي عبّرنا به عن معنى واحد وهو أصغر جزء تتكون منه المادة. فالمصطلح اليوناني " Atome أصيل ولم يوجد قبلهم رغم معرفة الفلسفة الهندية بهذا المعنى. وكذلك المصطلح الإسلامي "الجوهر الفرد" أصيل هو الآخر ولم يعرف قبل علم الكلام الإسلامي.

1 ( الإيجي، المواقف، ص 182

2 ( فخر الدين الرازي، الأربعين في اصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن 1353 هـ، ص 4

3 ( التها نوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة جوهر



الفصل الثاني  
القائلون بالجوهر الفرد



الاختلاف القائم بين القائلين بالجواهر الفرد وبين منكريه اختلاف مشروع وفي نفس الوقت مثير، وهو يأخذ مشروعيته من تطّلع العقل الإنساني الجبار إلى المعرفة والبحث عن اليقين. أما عنصر الإثارة في هذا الاختلاف فيتمثل في قدرة هذا العقل على إثبات النتائج المختلفة من المقدمات الواحدة. وهذا مثير حقا وهو مرتبط باختلاف الأنساق الفلسفية والفكرية مثل اختلاف النسق الفكري الذي دار في فلكه المسلمون عن النسق الفكري الذي دار في فلكه فلاسفة اليونان، ومع ذلك فقد انطلق لوقيبوس "Leucippe" وديمقريطس "Democrite" وابقور "Epicure" من الجواهر الفرد ليثبتوا قدم المادة وينفوا الخلق في حين انطلق المتكلمون المسلمون من نفس المنطلق ليؤسسوا فلسفة كاملة تقوم على حدوث العالم وإثبات الصانع...

ولعل هذه الإثارة تأخذ بعدا آخر إذا نظرنا إلى هذا الصراع الفكري داخل الفكر الإسلامي وبالتحديد داخل علم الكلام بين انصار الجواهر الفرد وخصومه، ونخص بالذكر الصراع القائم بين أبي الهذيل العلاف وابراهيم النظام (ت 231 هـ/845م) فالنظام قد تلقى اصول "الفلسفة" وعلم الكلام عن العلاف ولكنه رفض فكره الجواهر الفرد بنفس الشدة التي اثبت بها العلاف رغم ان الرجلين كانا يدوران في فلك واحد وهو دائرة الاعتزال ويصدران عن فكر واحد وهو الفكر الإسلامي، ويرميان إلى غاية واحدة وهي تثبيت التوحيد وتركيز عقيدة حدوث العالم واحتياجه إلى صانع يخرج من العدم إلى الوجود ويتعهده بالعاية والتنظيم.

ومع ذلك فهما يختلفان في المنهج المؤدي إلى هذه النتائج التي يسعى إليها كل منهما: أبو الهذيل يثبت الجواهر الفرد ليتأدى إلى إثبات وجود الصانع وإثبات حدوث العالم، واستناد الموجودات في وجودها إلى القدرة الإلهية، والنظام ينفي الجواهر الفرد ولكنه يصل إلى نفس هذه النتائج بطريقة أخرى لا تقل أهمية وحكمة عن طريقة العلاف. والقارىء لأفكار هذا وذاك يجد حقاً متعة وهو يتابع هذا الاختلاف بينهما ليصل في النهاية إلى النتيجة الواحدة.

هذا حاصل الخلاف بين العلاف والنظام، ونحن لن نقف عنده، وإنما سنحاول أن نستعرض أهم المراحل في تاريخ الاختلاف في هذه المسألة بين المثبتين والنفاة وعرض أدلة هؤلاء وأولئك وبيان العلاقة بين هذه الافكار وخاصة منها الكلامية واليونانية لأنها محل بحثنا.

والقائلون بالجواهر الفرد كثيرون ونحن سنحاول أن نستعرض آراء أهم القائلين به منذ الهنود على أن يكون تركيزنا متعلقا باليونان والمتكلمين المسلمين على وجه الخصوص.

شاعت في الهند منذ حوالي القرن الخامس للميلاد ومابعده نظريات في الجوهر الفرد لانعرف مصدرها ولا متى بدأ البحث فيها، على أن ماورد من أقوال ذرية هندية كان وروده متأخرا عن الفيديا، لأن نصوصنا في هذا المجال تعود إلى أدب السوترا. والسوترا عبارة " عن أقوال قصيرة"، وقد قصد ان تكون قصيرة قدر الإمكان وتحاول أن تتجنب كل إعادة غير ضرورية، وأن تقتصد في الكلمات، وقد نمت الأفكار الهندية في مراكز مختلفة للنشاط الفلسفي، وكانت تستمر في نموها خلال عصور عديدة حتى قبل ان تجمع في السوترا. وعلى هذا فإنها ليست عمل مفكر واحد أو عصر واحد بل عمل مفكرين تتابعوا وتوزعوا على عدة اجيال. ثم ان السوترا تفترض فترة حمل وتشكل فمن الصعب ان نتبع أصولها (١) فمؤلفو السوترا ليسوا مؤسسي أو مبدعي المنهج، أي أن الأفكار الواردة عنهم قديمة وهي أسبق من الآراء الذرية اليونانية.

وإذا نظرنا في الفلسفة الهندية فإننا نجد " النظريات الذرية معروفة عندالفرقتين البوذيتين: فرقة الوبهاشيكا (السرواستيوادين) وفرقة السوترانتिका. وعند فرقة الجاينا، وفي مذهب فرقتين من فرق البراهمة هما: النيايا والوايشيشيكا اللتين تشابهت مذهبهما من اول الأمر وامتزجت أخيرا، ونجدها أحيانا عند اليوجا، كما في شرح وياسا على كتاب بتنجلي سوترا، وعند فرقة سامكهيا" (٢).

هذه الفرق هي التي شاع عندها مذهب الجزء أكثر من غيرها، وقد بقي الخلاف قائما حول أيها بدأ البحث في هذه الفلسفة الذرية. فذهب بعضهم إلى أن فرقة الوايشيشيكا هي أقدم فرقة وأهمها تناولت مسألة الذرة بالبحث والتدريس (٣). في حين ذهب أغلب الباحثين إلى أن فرقة الجاينا هي أقدم الفرق الهندية التي اهتمت بالفلسفة الذرية وتبنت المذهب الذري(٤). ومهما يكن الأمر فإن الفلسفة الهندية اهتمت بالبحث في مسألة الذرة ومثلت مرحلة هامة من مراحل تاريخ الفلسفة الذرية. ويجدر بنا الآن ان نستعرض آراء هذه الفرق بإيجاز لمعرفة آرائها في هذا المجال:

1 ( رادكرشنا وشارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة، ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (م.د) 1967، ص444

2 ( بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ص100

3 ( ذهب إلى هذا الرأي كوليبروك " Colebrooke " على ما ذكر مابيو " Mabileau " في كتابه:

histoire de la philosophie atomistique, imprimerie nationale, paris(s.d) ,p.15

4 ( بينيس، م. ن، ص 100

أوالجائنا وهم أتباع فاردهامانا (ماهافيرا) (599 - 527ق.م) ويعتقد الجائنا في البنين الذري للوجود (١). ويرون أن المادة والمكان والزمان تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ. ونحن نجد لهم نصوصا واضحة في هذا مثل قولهم: " مجال الحركة، مجال الراحة، والفضاء حتى الفراغ ذاته هي جوهر واحد هي مجموعات لا تتجزأ (٢) وقولهم: " للمادة شكلان الذرة والجزيء" (٣). وأجزاء المادة (أنو) يشغل كل منها نقطة (براديشا) من المكان وهذه الأجزاء لا تتنوع بتنوع العناصر، لكن لها كفيات، أهمها ان تكون لدنة (ملتصقة - سنجدها) او يابسة (روكشا). ويحصل اتصال الأجزاء بسبب درجة قوة هذه الكفيات، وذلك طبقا لقواعد معينة. والجائنا يشددون في أمر التفرقة بين الجوهر (درويا) والعرض (جُنا) والجواهر هي المادة (بدجالا)، والمدافعة (دهرما)، والممانعة (أدهرما)، والمكان (آكاشا)، والنفس (جيو)، ويضاف إليها عند البعض الزمان أيضا. اما الأعراض فإن محلها الجواهر، والأعراض لا تحتمل أعراضا أخرى (٤).

البوذية:

قالت بالجزء الذي لا يتجزأ من الفرق البوذية فرقتان هما:

- فيبهاسيكا (التحقيق المباشر) ويتجمها بينيس الوايهاشيكا أوالسرواستيوادين.
- وسوترانتيكا (التحقق غير المباشر)، وهاتان الفرقتان عبارة عن مدرستين تخصصان (هينايانا)، بخلاف يوجاسارا (المثالية) ومدهياميكا (النسبية، وتسمى العدمية في بعض الأحيان) وتخصص مهايانا (٥).

وإنكار البوذيين لوجود الجوهر جعلهم يتصورون الجزء على هذا النحو: يتألف الجزء من ثمانية دهرمات على الأقل، وكلمة دهرما تعني بمنتهى الاختصار أصغر جزء تتألف منه المظاهر المحسوسة للأشياء. وهم يعتبرون أربعة من الدهرمات التي تؤلف الجزء على أنها العناصر (مها بهوتا)، التي هي الأرض والماء والنار والريح (ويسمي الريح أيضا إيرانا اي عنصر الحركة)

1 ( رادكوشنا وشارلز مور، م. ن، ص 327

2 ( تاتغا رشاد هيجاما سوترا، ضمن كتاب، الفكر الفلسفي الهندي لراد كرشنا وشارلز مور، فصل 5 ، فقرة

6

3 ( م. ن، فصل 5، فقرة 25

4 ( بينيس، مذهب الذرة ،ص 101

5 ( رادكرشنا وشارلز مور ، م.ن، ص 377



وهذه الأسماء عرفية، ويقصد بالأرض ماهو صلب، وبالماء ما هو لدن طري يلتزق، وبالنار ماهو حار، وبالريح ما هو متحرك أو خفيف، وتعتبر هذه الأربعة موضوعا للاربعة انواع من حاسة اللمس، وهي تكوّن ما يشبه ان يعتبر اساسا ماديا (للأربعة دهرمات الباقية التي يشتمل عليها الجزء. وكل من هذه الأربعة الأخيرة هو موضوع لإحدى حواس اربع، فأحدها هو الموضوع الحقيقي لحاسة اللمس، والثاني موضوع حاسة الشم، والثالث موضوع حاسة الذوق، والرابع موضوع حاسة البصر، وفي بعض الأحيان يضاف دهرما آخر ليكون موضوعا لحاسة السمع، وإذا كان الجزء جزءا من جسم حيّ فإنه يشتمل على دهرما من حاسة اللمس، ولهذا الدهرما وظيفة فعل إلى حد ما، فهو اللّمس، وإذا كان الجزء موجودا في عضو حس كالعين مثلا كان دهرما هذا العضو جزءا مكونا له. وعلى هذا يكون الجزء مؤلفا من مجموعة دهرمات يتراوح عددها بين الثمانية والإثني عشر، ولكنه لا ينقسم قسمة مكانية، بل يعتبر شيئا واحدا لا أجزاء له...

ويقول الوايهاشيكا والسوترانتिका بوجود دهرمات متناهية في الصغر منفصل بعضها عن بعض، وموجودة في كل ما يظهر للحواس، كما قالوا ذلك في المادة. وتأثير الدهرما الواحد يبقى وقتا واحدا، ثم يعقبه غيره، وعلى هذا الأساس ينكرون وجود الحركة، لأن الدهرمات هي الموجودة، ولا موجود غيرها، وهي لا تجد وقتا تتحرك فيه لأن وجودها لا يبقى إلا وقتا واحدا، أما الشيء الذي يبدو لنا انه حركة فهو يتألف من دهرمات متتالية توجد ثم تفتنى. والدهرمات عند الوايهاشيكا موجودة منذ الأزل وستبقى إلى الأبد، وحصولها بالفعل في وقت من الأوقات يحدث بفضل تضافر قوى كثيرة كالحديث والفساد والكبر والبقاء والتغير والفناء، وهم يعتبرون هذه القوى موجودة حقيقة وهي المسيطرة بفعلها في جملة عالم الظواهر، اما السوترانتिका فيرون خلافا لهذا ان الدهرمات لا وجود لها في الماضي ولا في المستقبل وان وجودها مقصور- من ذاته ودون فعل قوى أخرى - على وقت ظهورها. ولذلك لم يلزم عندهم القول بوجود قوى حقيقية أخرى تخرج الدهرمات الموجودة منذ الأزل إلى الوجود الفعلي وقتا ثم تسبب اختفاءها (1).

تعني " النيايا " حرفيا مايقود العقل إلى نتيجة، وأصحابها يقودهم الجدل أو المحاورات إلى النتائج. وفي استعمالاتها العامية تعني "نيايا" الصحيح أو العادل. وهكذا يصبح معنى "نيايا" علم التفكير الصحيح والعادل، ويتكون في معنى اشمل علم البرهان أو المعرفة الصحيحة.

أما مذهب الوايشيشيكا أو الفايسيسيكا فإنه يشتق اسمه من "فيسيشا" أي الخصوص وهو يوضح معنى الأشياء الخاصة والأفراد، وتمثل "نيايا" و"فايسيسيكا" النموذج الفلسفي النقدي في الفلسفة الهندية ويتشابه المذهبان في آرائهما المادية والميتافيزيقية تماما وفي أن الأشياء تتألف من ذرات أبدية لا ترى ولا تقبل القسمة (1). وآراء هاتين الفرقتين مبثوثة في كتابي "كنادا سوترا" أو "فايسيسكا سوترا" و" نيايا سوترا". وترى الفرقتان ان العناصر الأربعة التي هي الأرض والماء والنار والهواء، تتألف خلافا للأثير من أجزاء لا تتجزأ، وهي غير فانية خلافا لكل ما يتركب منها وهي تتنوع بتنوع العناصر، ولها كيفيات غيرفانية أيضا. والأدلة على وجود هذه الأجزاء التي لاتتجزأ أوالذرات كثيرة منها:

- ان الأشياء كلها نتائج مركبات، وهي فانية، والتركيب والفناء لابد أن يتقدمهما شيء غيرمركب ولا فان،وهي الأجزاء التي لاتنقسم.

- لوكان الجزء الذي لايتجزأ غيرموجود لكان في ذرة الغبار من الأجزاء ما في الجسم الكبير،لأن كلا منها - لولاوجود الجزء- سيقبل القسمة إلى غيرنهاية.

- لولم يوجد الجزء الذي لاينقسم لكان عدد أجزاء جبل ميرو مساويا لعدد أجزاء الخردلة.

كما يستدل على وجود الجزء الذي لا يتجزأ من النظر في ماهية الكل المركب، فبما أنه يوجد كل مركب من أجزاء فلا بد بالضرورة أن يقابل وجود هذا الكل وجود أجزاء،هي مجرد أجزاء غيرمركبة لا تنقسم (2).

وقد اعتبرت الفايسيسيكا غير إلهية عند نشأتها، لكن المعلقين المتأخرين شعروا أن الذرات غيرالمتبدلة لاتقدر بذاتها أن تنتج وجودا منظما ما لم ينظم الله حيويتها ونشاطها، ومن ثم اعتنقت فكرة الله الموجودة في نيايا (3).

1 ( رادكرشنا وشارلز مور، م. ن، ص 449 - 480

2 ( بينيس. م.ن، ص 104 ومابعد

3 ( رادكرشنا وشارلز مور، م. ن، ص481

هذه بايجاز شديد آراء بعض الفرق الهندية في الجزء الذي لا يتجزأ، وعذرنا في هذا الإيجاز هو أن غايتنا هي مجرد إثبات قول الهنود بالجوهر الفرد لا غير، وقد حصل الذي أردناه، ولكن يهّمنا بعد هذا أن نشير إلى ما قيل من وجود علاقة بين آراء المتكلمين المسلمين في هذه المسألة وآراء الهنود. والكتاب الذي ألفه بينيس كان الهدف منه هو إثبات هذه العلاقة، لذلك نراه ينفي ما ذهب إليه بريتلز ويقول: "... فالقول بأن مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غير حاسم ولا نهائي، ونريد الآن ان ننظر بجدّ في رأي آخر في هذه المسألة، وهذا الرأي سيحوّل مجال النظر شطر الشرق، ويحاول أن يجد للمشكلة حلاً ببيان أن مذهب الجزء متأثر بمؤثرات هندية"<sup>(1)</sup>.

ثم يعقد بينيس فصلا كاملا لاستعراض مذاهب الهنود من هذه المسألة ليخرج في النهاية بمايلي: " إذا كان القول بأن مذاهب المتكلمين في الجزء تتصل بمذاهب الهنود فيجب أن يكون مع شيء من التردد وعدم الجزم"<sup>(2)</sup> وذلك قطعاً لغياب الدليل والعجز عن اثبات الطرق التي انتقل منها مذهب الهنود في الجزء إلى المسلمين.

ولقد ذهب أكثر من واحد إلى إثبات الشبه القائم بين مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد وبين مذاهب الهنود أمثال شمولدر "chmolder" ومابيو "Mabilleau" ، ومايرسون "E.Meyerson" وماكدونالد "Mc.Donald" ، وماسون أورسل "Masson-oursel"<sup>(3)</sup> وماجد فخري في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية<sup>(4)</sup> وغيرهم...

وافترض شمولدر ان العرب قد اخذوا فلسفتهم الذرية عن الهنود وانه من المحتمل ان يكون الفرس هم طريق وصول هذه النظرية إليهم، وان المتكلمين اطلعوا بعد عصر الترجمة على مؤلفات ارسطو فطالعوها وعرفوا منها آراء ديمقريطس الذرية فعمدوا إلى تصحيح ما اخذوه عن الهنود وتوضيحه وإضافة هذا الرأي أو ذاك<sup>(5)</sup>.

وهذا كله مجرد تخمين يعوزه الدليل، ثم إن طريق الاتصال بين المتكلمين والهنود في المجال الفلسفي غير ثابت. وحتى النصوص التي تشير إلى هذه العلاقة قليلة وغير جازمة، فالنص

1 ( بينيس، م. ن، ص 99

2 ( م. ن، ص 110

3 ( م. ن، هامش ص 99

4 ( ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، (د.م) 1974 ، ص 59

5 ( Mabileau, histoire de la philosophie atomistique ,p 328 )

الأول الذي يورده لنا ابن النديم يقول فيه: " قرأت في جزء ترجمته ماهذه حكايته: كتاب فيه ملل الهند وأديانها، نسخت هذا الكتاب من كتاب كتب يوم الجمعة لثلاث خلون من المحرم سنة تسع واربعين ومائتين، لأدري الحكاية التي في هذا الكتاب لمن هي إلا أني رأيت به بخط يعقوب بن إسحاق الكندي حرفا حرفا، وكان تحت هذه الترجمة ماهذه حكايته بلفظ كاتبه: "حكى بعض المتكلمين بأن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم فكتب له هذا الكتاب، قال محمد بن إسحاق: الذي عني بأمر الهند في دولة العرب يحيى بن خالد وجماعة البرامكة، واهتمامها بأمر الهند واحضارها علماء طبها وحكمائها " (١).

فهذا النص لايفيدنا يقينا في أن المتكلمين قد عرفوا الذرية الهندية من هذا الطريق، ثم إنه وإن كان يؤكد اتصال العرب بالهنود فان هذا الاتصال حدث في عهد البرامكة أي في عهد متأخر عن نشأة الذرية الإسلامية على يد أبي الهذيل المتوفى قبل كتابة هذا الكتاب الذي لايمكن ان يكون قد اطلع عليه.

ويورد لنا صاحب المنية والأمل نصين متشابهين يشيران إلى العلاقة بين المسلمين والهنود.

- النص الأول: قال القاضي: " ولما منع الرشيد من الجدل في الدين، وحبس اهل علم الكلام، كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لاينصفون، يقلدون الرجال ويغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فان كان الحقّ معك اتبعناك، وان كان معي تبعتني، فوجه إليه قاضيا، وكان عند الملك رجل من السمنية، وهو الذي حمله على هذه المكاتبة، فلما وصل القاضي إليه أكرمه، ورفع مجلسه، فسأله السمني: فقال، أخبرني عن معبودك هل هو القادر؟ قال: نعم. قال: أفهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضي: هذه المسألة من علم الكلام، وهو بدعة، وأصحابنا ينكرونه، قال: فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف، وكتب معه إلى الرشيد: إني كنت بدأتك بالكتاب، وانا على غير يقين مما حكى لي عنكم، فالآن قد تيقنت ذلك بحضور القاضي، وحكى له في الكتاب ماجرى، فلما ورد الكتاب على الرشيد قامت قيامته، وضاق صدره وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ فقالوا: بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدل في الدين وجماعة منهم في الحبس. فقال أحضروهم، فلما

1 ( ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د، ت)، ص 498

حضرُوا وقع اختيارهم على معمر، فلما قرب من السند، بلغ خبره ملك السند، فخاف السمني ان يفتضح على يديه، وقد كان عرفه من قبل، فـدسّ من سمّه في الطريق فقتله (١).

- والنص الثاني: قريب جدا من هذا وفيه أن بعض ملوك الهند كتب إلى الرشيد ان يبعث له رجلا من علماء المسلمين ليعرفه بالإسلام، فبعث إليه الرشيد محدثا فكشف له المناظر الهندي ضعفه وجهله، فكتب الملك الهندي من جديد إلى هارون الرشيد يخبره بأن الذي بعثه إليه لا يصلح لما أُراده، فبعث له بمكلم هو " أبوخلدة " فلما كان في بعض الطريق وجه المتكلم الهندي إليه من يختبره فوجده متكلمًا فدسّ إليه سمًا فقتله قبل أن يصل إلى الملك (٢).

وهذان النصان لا يصلحان حجة على اتصال المسلمين بالهنود اتصالا مباشرا الأمرين:  
- الأول: أن النصين قد يكونان وضعا بغاية بيان فضل الكلام والمتكلمين، وهذا يمكن أن نستنتجه بوضوح منهما.

- الثاني: أن المتكلمين اللذين وُجِّها إلى مناظرة المتكلم الهندي قُتلا في الطريق ولم يحدث الاتصال إلا بالمحدثين وهما رافضان للفلسفة والفكر الفلسفي، عاجزان عن المناظرة فيها فضلا عن نقلها إلى بلاد المسلمين.

ثم ان كتاب أبي الريحان البيروني (ت 440هـ / 1048 م) " تحقيق ما للهند من مقولة " جاء متأخرا فتعذر لذلك إيصال أي أثر حاسم إلى فلسفة العرب في مراحل تكوينها، وحتى الإيرانشهرى (النصف الثاني من القرن التاسع) الذي قد يكون تأثر به الرازي فإنه جاء متأخرا عن المتكلمين الأوائل، وهو وإن التزم الموضوعية في حديثه عن عقائد الهنود الدينية ففي تعاليمه وأفكاره وآرائه في المادة والمكان والزمان يمكن البحث عن مؤثرات هندية لا في افكار المتكلمين، هذه المقدمات يقدم بها ماجد فخري لكلامه عند المقارنة بين المتكلمين والهنود ولكنه يستنتج رغم ذلك عكس ما قدم له حين يقول: " من الجدير بالملاحظة أن بعض مفارقاتها للأصول اليونانية في نظرتها إلى طبيعة الزمان والمكان والأعراض تعكس على ما يبدو مؤثرات هندية " (٣).

ولكن هذا لم يثبت وحتى مادة المناظرات التي كانت تقع بين المتكلمين والبراهمة والسمنية فانها لم تتعلق بموضوع الذرة وإنما تعلقت بمسائل دينية كالتوحيد والنبوة...

1 ( ابن المرتضى، المنية والأمل، تحقيق، عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985، ص 50-51

2 ( ابن المرتضى، م. ن، ص 53 - 54

3 ( ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 58 - 59

القائلون بالجواهر الفرد " الذرة " من اليونان:

اشتهر اليونانيون أكثر من غيرهم بالفلسفة الذرية ولا يمكن بحال أن نطرق موضوع الذرة دون ذكر أمثال لوقيبوس " Leucippe " وديمقريطس " Democrite " وأبيقور " Epicure " و"لوقيبوس " Lucrèce" ..

والحقيقة أنه لا يمكن فهم النظرية الذرية اليونانية دون وضعها في إطارها الذي ظهرت فيه. فالذريون اليونان كانوا يمثلون مذهب من جملة مذاهب عديدة وجدت على الساحة آنذاك. وقد اختلفت هذه المذاهب اختلافاً بيناً فيما يتعلق بحقيقة الوجود. وكان التساؤل الملحّ وقتها هو: "التساؤل عن الوجود، والتساؤل عن الموجود يعود بنا إلى التساؤل عن المادة التي اختلفت في حقيقتها الفلاسفة، فأكد بعضهم وحدتها (أمثال أصحاب مدرسة ملطية والمدرسة الأيونية). في حين جزم البعض الآخر بكثرتها وتعددتها، وهؤلاء الذين ذهبوا إلى تعدد الوجود وكرثته اختلفوا في هذه الكثرة، فرأى أناباذوقليدس والفيثاغوريون أن هذه الكثرة نهائية في العدد بخلاف أنكساغوراس " Anaxagore " والذريين الذين ذهبوا إلى أن المادة مكونة من أجزاء لا نهائية (1). وهي الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة. ويجدر بنا هنا ان نقسم حديثنا قسمين: قسم أول نتحدث فيه عن لوقيبوس وديمقريطس باعتبارهما الذريين السابقين في الفلسفة اليونانية، وقسم ثان نتحدث فيه عن أبيقور وشيعته باعتبارهما اللاحقين.

لوقيبوس:

هو فيلسوف يوناني ولد فيما بين 490 و460 ق.م " يرى البعض انه من إيليا أو من أباديرا، في حين يرى البعض الآخر أنه من ملطية وهو أول من قال في اليونان بالمذهب الذري" (2) ولكن يصعب فصل مذهبه عن مذهب تلميذه ديمقريطس الذي فاقه شهرة وقدرة على التأليف، أما كتابات لوقيبوس فإنها لم تحظ باهتمام كبير في التوثيق فاختلطت بكتابات ديمقريطس، وينسب إليه ثيوفراستس " Théophraste " (372- 287 ق م) كتاب نظام العالم الكبير "الذي ينسبه الآخرون إلى ديمقريطس، وحتى هذا الكتاب لم يبق منه غير بعض الكلمات التي لها علاقة بالفلسفة الذرية (3).

1 ) Aristote, La métaphysique, Paris 1970 , p.349

2 ) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , imprimerie de Schneider et Lengrand, Paris 1840, p.407

3 ( HUISMAN.D, Dictionnaire des philosophes P.U.F, Paris 1984, Mot Lucippe

أما أرسطو فإنه لا يفصل بينهما ويعرض مذهبهما على انه مذهب واحد، يقول: "ويزعم ديمقريطس ولوكيبس ان جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات، وهي غير متناهية لافي عددها ولا في أشكالها. وأن الاجسام لا تختلف في أصلها بعضها عن بعض إلا بالعناصر التي تتركب منها وبوضع هذه العناصر وترتيبها"<sup>(1)</sup>.

ولما كان لوقيبوس قد تتلمذ على زينون "Zénon"<sup>(2)</sup> فإنه قد عرف من قرب فلسفة الإيليين التي تقول بالوجود الواحد الثابت، ويورد لنا ارسطو مذهبهم فيقول إن الإيليين: " قد ظنوا ان الموجود هو بالضرورة واحد وغير متحرك، فعلى رأيهم الخلو لا يوجد، وانه لا يمكن ان توجد حركة في العالم مادام انه لا يوجد خلو منفصل عن الأشياء. وكانوا يزيدون على ذلك انه لايمكن ايضا ان يوجد تعدد مادام انه لا يوجد خلو يقسم الأشياء ويعزلها"<sup>(3)</sup> ومن ثم قالوا بالوجود الثابت وانكروا التغير لان ذلك يستدعي القول بالخلاء، ولما كان الخلاء عدما ولاشيء فإن الحركة والتغير لا يمكن ان يكونا. وقد سعى الإيليون إلى الانتصار لرأيهم والبحث عن أدلة تسنده ولعل ما ألفه زينون (الحجج ضد الحركة، الحجج ضد الكثرة) خير دليل على ما نقول.

وقد أنكر لوقيبوس فلسفة الإيليين ورفضها ولكنه قبل " القول بان الخلو هو اللاموجود، وان اللاموجود ليس هو شيئا مما هو موجود، وإذن على رأيه: الموجود بالمعنى الخاص هو متعدد للغاية، والموجود على هذا المعنى لا يمكن أن يكون واحدا، وعلى العكس ان هذه العناصر تكون غير متناهية في العدد وتكون فقط غير مرئية بسبب لطافة حجمها للغاية، ويزيد على ذلك ان هذه الجزيئات تتحرك في الخلو لأنه يقبل الخلو. وانها باجتماعها تسبب كون الأشياء وبانحلالها تسبب فسادها"<sup>(4)</sup>.

وعلى هذا الأساس يصبح مذهب لوقيبوس الذري محاولة توفيق بين الواحد والكثير: "فقد أدخل لوقيبوس فكرة الجزيئات المكوّنة للأشياء وهي لا تحصى، ويشترك كل منها مع فلك بارمنيديس "Parmenide" في أنه جامد صلب لا ينقسم"<sup>(5)</sup> فهو إذن لم يبلغ فكرة

1 ( أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب 1 ف 2

2 )Laerce.D, Ibid ,p. 407

3 ( أرسطو، م. ن، ك 1 ب 8 ف 2

4 ( ارسطو، م. ن، ك 1ب 8 ف 5

5 ( برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب، الكويت 1983، 1 / 85

الإيليين تماماً، وهو وإن عارضها فقد اقتنع بقولهم إن الوجود كله ملاء، وإن الحركة ممتنعة دون خلاء، وإن الخلاء هو اللاوجود، ولكن الملاحظة الحسية والتجربة دلّتا من جهة أخرى على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس. وكحبيبات الأصباغ التي تذوب في الماء، وكالجزيئات ذات الرائحة المتصاعدة من الأبخرة أو من العطور... كما دلّتا أيضاً على أن الحجر والخشب يرشح منهما الزيت والماء بطول المدّة، وإن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، والحرارة تنفذ من كل الأجسام تقريباً، والسبب في ذلك هو أن كل مادة لها مساماً أو فجوات خالية، تستطيع مواد أخرى أن تنفذ من خلالها<sup>(1)</sup>.

وهكذا أثبت وجود الخلاء ووجود الذرات الكثيرة العدد، ولما منع الإيليون الكثرة والحركة لامتناع وجود الخلاء، لأن الكل هو ملاء عندهم، ولما زالت موانع الحركة مع لوقيبوس الذي اثبت وجود الخلاء فقد أصبحت الحركة ممكنة في هذه الفلسفة، وكذلك الشأن مع الكثرة. وبهذا أصبح كل شيء يتكون من اجزاء لا تتجزأ هي الذرات " حتى الآلهة والجن"<sup>(2)</sup>.

كما أصبح الملاء والخلاء أو (الموجود واللاموجود) موجودين مختلفين: الموجود أو الملاء ينقسم إلى ذرات صغيرة جداً يصعب إدراكها لصغرهما، واللاموجود أو الخلاء يترك بين هذه الذرات فجوات تمكنها من الحركة، فتتلاقى وتفترق، ويحدث بتلاقيها الكون وبافتراقها الفساد، وهكذا فإن كل الموجودات تنشأ وتتغير وتهلك ولكن الذرات المكونة لها ليست موضوع نشأة ولا تغير ولاهلاك وكذلك الخلاء الذي تتحرك فيه، لأجل ذلك جعلها الذريون الموضوع الوحيد للمعرفة الحقّة. يقول ديمقريطس: "الأشياء المكونة هي محل نقاش واختلاف، ولكن مبادئها أي الذرات والخلاء هي هكذا بطبيعتها"<sup>(3)</sup> يقصد أن الذرات والخلاء أشياء ثابتة قديمة " لأن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود والعدم، وهي متحركة في الخلاء حركة ذاتية دائمة، وبهذا وقع إنشاء فلسفة آلية تسيطر عليها الضرورة ولا محلّ للصدفة فيها"<sup>(4)</sup> وكذلك لامحل لوجود إله خالق ومتعهد بالعناية والتنظيم.

1 ) Rivaud. A, Les grands courants de la pensée Antique, librairie Armand colin, 6 Ed.Paris1935,P.58

2 )Ibid, p.59

3 ) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité P.414

4 ) Rivaud. A, Les grands courants de la pensée antique, Paris1953,P59



عاش حوالي (460 - 361 ق.م) ولد في أديرا من أعمال تراقية باليونان، وقد وصف نفسه بأن أحدا من معاصريه لم يقدّم بمثله ما قام به من رحلات ولم يستمع إلى ما استمع إليه من أقوال العلماء، ولم يتفوق عليه أحد في الهندسة ولا حتى المهندسين المصريين<sup>(1)</sup>. تتلمذ على لوقيبوس وأصبح من الصعب جدا التمييز بين مذهبه الذري ومذهب أستاذه. ولكن الأكيد " أن الأول اقتصر على وضع المبادئ وأنّ خَلَفَه ووريثه لم يزد على أن طوّرها"<sup>(2)</sup>.

ومهما يكن الحال فقد آل الأمر في منتصف القرن الرابع قبل المسيح إلى ديمقريطس وبه بلغت فلسفة الطبيعيين حدّ النهاية، وقد استطاع أن ينشئ طبيعيات موسوعية ميثالة إلى جمع منظومات كبرى من الملاحظات في مضمار علم الحيوان وعلم النبات كما يرى النقاد. وقد حفظ لنا المأثور من مصفاته في مختلف الموضوعات زهاء خمسين عنوانا، وماترك بابا إلا طرقة : الأخلاق، الكونيات، علم النفس، الطب، علم النبات، علم الحيوان، الرياضيات، الموسيقى، التكنولوجيا، ولكن لم يبق لنا من هذا الإنتاج الضخم الذي يضاهاه إنتاج أرسطو سوى شذرات متفرقة<sup>(3)</sup>.

وقد حاول المؤرخون الهيلينيون تجميع أغلب مؤلفاته في مجموعات رباعية: اثنان من هذه الرباعيات في الأخلاق (يضاف إليها مجموعة من البحوث حول تصرف الحكيم، وحسن المزاج، وبحثا غامضا حول مايجري في الجحيم). وأربعة في الطبيعيات، من بينها النظام الكبير للعالم الذي نسبه ثيوفراسطس "Théophraste" إلى لوقيبوس، والنظام الصغير للعالم، كما نجد من بينها كذلك وصفا للكون، وبحثا في الطبيعة، وفي طبيعة الإنسان، وفي النفس، وفي الحواس، وفي الظواهر الكونية، وفي القواعد المنطقية. وثلاثة من هذه الرباعيات في الرياضيات (هندسة، أرثماتيقي، وكذلك في الفلك والبصريات والجغرافيا. واثنان تقنية (في الطب، والفلاحة والرسم، والتكتيك العسكري) واثنان موسيقية (في الشعر، والموسيقى، والتعبير والكلمات).

1 ( يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص38

2) Mabilieu.L, Histoire de la philosophie atomistique , P.172

3 ( إميل برهيهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ترجمة، جورج طرابيشي، ط 2 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت1987 ، ص 101

ويضاف إلى هذه العناوين الإثني والخمسين عشرين عنواناً آخر غير مصنفة، بعضها عبارة عن مجموعات من الآراء في العلل (حول الظواهر السماوية، والجوية، والأرضية، والمعدنية، والنباتية، والحيوانية)، وبعضها الآخر هو عبارة عن بعض الملاحظات المتعلقة بالرحلات التي قام بها ديمقريطس إلى بعض البلدان النائية<sup>(1)</sup>.

هذه هي عقلية ديمقريطس الجبارة التي استطاعت أن تنال إعجاب أرسطو وأن تثير حافظة أفلاطون الذي "فكر في حرق كتبه لولا أن أثناه عن عزمه بعض الفيثاغوريين فانثنى أفلاطون عمّا فكر فيه ولكنه أمسك عن ذكر ديمقريطس رغم ذكر كل الحكماء السابقين تقريباً"<sup>(2)</sup> ولعل هذا الصمت يعود إلى الغيرة من عبقريته أو رفض فلسفته المادية التي تتناقض وفلسفة أفلاطون المثالية، فإن صحّ هذا الذي نقول فإنه يمكن اعتبار رفض أفلاطون لفلسفة ديمقريطس وعزمه على حرق كتبه نقطة هامة في التاريخ للصراع بين المادية والمثالية. بقي بعد هذا الكلام العام عن ديمقريطس أن نستعرض فلسفته الذرية ولو بإيجاز لمعرفة رأيه.

رأينا أن ديمقريطس قد تابع أستاذه لوقيبوس وجعل - مثله - تفسير الكون قائماً على التفسير الذري. فقد "جعل مبدا الوجود الذرات والخلاء، ورفض كلّ ما عدا ذلك لأنه لا يقوم حسب رأيه إلا على التخمين والحدس، وهو يعتقد في وجود عوالم لانهائية، لها بداية وهي موضوع فساد، كما يعتقد أنه لا يمكن لشيء أن ينشأ من لشيء أو يعود إلى لشيء. وان الذرات لا نهائية في حجمها وعددها، وانها تتحرك حركة دوامية، ومن هنا تنشأ كل المحسوسات، النار والماء، والهواء، والتراب، وان هذه المواد كلها نتيجة لاجتماع الذرات. وان صلابة الذرات يجعلها غير مختزقة ولا هالكة..."<sup>(3)</sup>

هكذا يثبت ديمقريطس الذرات ويجعلها أساساً في تكوين كل الموجودات. وهي ذرات صلبة قديمة غير فانية لا تخضع في حركتها لغير الضرورة، وهو بذلك "يذهب بالمذهب الآلي إلى حدّه الأقصى"<sup>(4)</sup> فيجعل كل شيء مكوناً من ذرات والاختلاف الذي يلوح في الموجودات ليس بسبب اختلاف الذرات، لان الذرات لا تختلف إلا بالحجم والشكل، ولكنه اختلاف حاصل عن وضع الذرات وترتيبها بالنسبة إلى بعضها البعض في كل جسم. وديمقريطس إذ يؤسس فلسفته على مذهب الضرورة فإنه يستبعد فكرة الاله الخالق والمنظم،

1 ) Huisman.D, Dictionnaire des philosophes, Mot democrite

2 ) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,P.409

3 ) ibid , p 413

4 ) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

ويقول بقدّم المادة لقوله بقدّم الذرات وهذا ماجعل المسلمين يؤاخذون أرسطو على تعصّبه له. يقول الشهرستاني "وكان أرسطوطاليس يؤثّر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي وما أنصف"<sup>(1)</sup>.

فالدافع الذي دفع الشهرستاني إلى مؤاخذة ارسطو هو دافع عاطفي ديني كان أرسطو خالياً منه حين أصدر حكمه.

وقد تردد ذكر ديمقريطس في الكتب الإسلامية بخلاف أستاذه. والشهرستاني رغم عتابه لأرسطو الذي آثر قوله على قول أفلاطون فإنه يعتبره من الحكماء المعترين ويصفه ضمن أساطين الحكمة (الحكماء السبعة).

كما وقعت الترجمة لديمقريطس في الكتب الإسلامية التي تترجم للحكماء فهذا ابن جلجل (ت بعد 384هـ/ 994م) يرى "ان الفلسفة كانت غالبية عليه، وانه القائل بالأجزاء التي لا تتجزأ وله تواليف في ذلك حسب مذهبه"<sup>(2)</sup>. وهذا القفطي (ت 646هـ/ 1248م) يقول عن ديمقريطس انه " فيلسوف صاحب مقالة في الفلسفة متصدر في زمانه لإفادة هذا الشأن بأرض يونان، وقوله المذكور في مدارس علومهم هناك. وقد ذكره المترجمون ونقلوا أقاويله. وهو القائل بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ، وله في ذلك تأليف نقلها المترجمون إلى السريانية ثم إلى العربية، ورسائل حسنة مهذبة "<sup>(3)</sup>.

فالمسلمون إذن قد عرفوا آراء ديمقريطس وترجموا له وذكروا مذهبه بل ووقفوا منه موقفاً معيّنًا كما فعل الشهرستاني، ولكن من الأكيد أن هذه الآراء لم تُعرف إلا بعد عهد الترجمة، نريد أن نقول إن المتكلمين الأوائل لم يطلعوا على آرائه عند إنشانهم للذرية الإسلامية، اللهم إلا أن يكونوا قد تلقفوها مما كان رائجا من فلسفات في ذلك العصر، أو عرفوها عن طريق الجدل ومناظرة الخصوم.

أبيقور:

عاش أبيقور بين (342 - 270 ق.م) وحياته ليست غامضة كحياة غيره من الفلاسفة إذ أبقى لنا هو وتلاميذه ما يمكن أن يكون لنا سنداً هاماً لمعرفة ومعرفة أفكاره. كما أن ديوجان اللايرسي خصص له قسماً هاماً من كتابه وعرف به وبأفكاره وأثبت له ثلاث

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، محمد سيد كيلا ني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 112/2،  
(2) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق، فؤاد سيد، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985/1405، ص33

(3) جمال الدين القفطي، كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر 1326 هـ ص 25.

رسائل هامة يمكن أن تعتمد في معرفة مذهبه.

ولد أبيقور في أثينا ونشأ في ساموس، ثم عاد إلى أثينا لفترة قصيرة درس فيها وهووفتي، ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في آسيا الصغرى، لكنه عاد في نهاية الأمر إلى أثينا حوالي سنة 306 ق.م وأنشأ مدرسة في الحديقة التي كان يعلم فيها إلى أن توفي سنة 270 ق.م.<sup>(1)</sup>

وقد " بقي يدرس في هذه المدرسة دون انقطاع لمدة خمس وثلاثين سنة وقد كان فيها مبعجلا محترما من تلامذته الذين كانوا يعتبرونه بمثابة الإله"<sup>(2)</sup>. وقد عرف أبيقور فلسفة ديمقريطس الذرية عن طريق نوزيفان " Nausiphane " ونوسسيد " Nausycide " في كولوفون<sup>(3)</sup> وتبناها مع تعديلات طفيفة لا تكاد تمس بجوهر النظرية، والاختلاف بين ذرية ابيقور وذرية ديمقريطس "اختلاف بسيط لا يكاد يدرك إلا بالمجهر"<sup>(4)</sup> على حد تعبير كارل ماركس "MARX.K" في أطروحته التي خصصها للمقارنة بين طبيعيات هذا وذاك.

وهذا ماجعل الكثيرين يهتمون أبيقور ولا يرون في فلسفته غير تكرار واجترار لما سبق أن قرره ديمقريطس. فبوسيدونيوس الرواقي "Posidonius le stoicien" ونيكولاس "Nicolas" وسوتيون "Sotion" يلومون أبيقور لأنه نسب لنفسه نظرية ديمقريطس في الذرات ونظرية أرسطيپ "Aristippe" (نحو 435 هـ - 366 ق.م) في اللذة. وكوتا الأكاديمي "Cotta l'académicien" قد أنكر ان يكون ابيقور قد قال بشيء لم يقل به ديمقريطس ورأى انه لم يزد سوى تعديل بعض الأشياء وهو في الغالب يكرراقوال ديمقريطس. اما شيشرون "Ciceron - 43 ق.م) فإنه يقول بالحرف الواحد " كان ابيقور في الطبيعيات التي يدعي فيها الإبداع - جاهلا بأتم معني الكلمة. فمعظم النظرية لدييمقريطس. وبمجرد ان يبتعد ابيقور عنه او يحاول إصلاحه فإنه يحرف آراءه ويشوّهها "<sup>(5)</sup>.

1) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، بأشراف زكي نجيب محمود، دارالقلم، بيروت، (د.ت) مادة أبيقور

2) WERNER.CH , La philosophie grecque, Payot, Paris 1972, P.162

3) جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، الدارالعربية للكتاب، تونس 1991، ص 18

4) MARX.K, Difference de la philosophie de la nature chez Democrite et chez Epicure, dans œuvres philosophiques, trad. J.MOLITOR, ancienne librairie shleisher, Paris 1927, TI, P. 5 - 6

5) ibid , p 6

ولم تقف الآراء في أبيقور عند افكاره وإنما تجاوزتها إلى سلوكه لتصوره لنا رجلا منصرفا بكلية إلى حياة اللذة والدعارة. فالرواقي ديوتيم "Diotime" مثلا قد كتب خمسين رسالة فاضحة شائنة ونسبها لابيقور، أما تيمقراط " Timocrate " ( وهوأخو مטרودور وتلميذ ابيقور) فإنه قد رُوِّج بعد انفصاله عن مدرسة الحديقة أخبارا لا تليق بهذا الرجل، فزعم أن ابيقور كان يتقيأ مرتين في اليوم لكثرة مايتناوله من طعام، وانه كان ومترودور "Metrodore" يعاشران المومسات، وانه كان يقضي وقته في ثلب أفلاطون وأرسطو وبروتاغوراس وديمقريطس وغيرهم...

ولكن ديوجان اللايرسي يسفه هذه الأقوال ويرى أن لنا من الشهادات ماينقضها: فوطنه قد مجّده واعترف بفضلله وأقام له التماثيل التي تخلّد ذكره. ولفضل هذا الرجل كثر أصدقاؤه حتى ضاقت عن احتوائهم المدن، كما أن تلامذته بقوا أوفياء لمذهبه الذي بقي قائما بخلاف المذاهب الأخرى. وقد كان لطيفا مع أهله وخدمه، وفيًا لوطنه محبًا له لم يغادره رغم المخاطر التي كانت تهدده. وقد نوّه ديوقلاس " Diocles " بساطته وقناعته فقال انه كان يكتفي بغذاء بسيط جدا فنصف كأس من الخمر كان يكفيه، وأما شرابه العادي فلا يزيد على الماء (١).

هذا فيما يخصه كشخص أما مؤلفاته فهي كثيرة تربو على الثلاثمائة كما يذكر ديوجان إلا أن أغلبها قد ضاع. وقد احتفظ لنا ديوجان بثلاث رسائل هامة هي " رسالة إلى هيرودوت " و"رسالة إلى فيثوقلاس" و"رسالة إلى مينيسي" وعلى عدد هام من الحكم. والرسالة إلى هيرودوت هامة بالنسبة لبحثنا لأن أبيقور قد عرض فيها مذهبه الذري وآراءه في الطبيعيات. ولئن خصّص أبيقور جزءا من فلسفته للطبيعيات فإنه لم يكن فيلسوفا طبيعيا وإنما هو فيلسوف أخلاق وصاحب فلسفة عملية مخالفة لما أكد عليه أرسطو من ضرورة استقلال الفلسفة عن المنفعة وسموها كلما كانت أكثر تجريدا. " ففلسفته ليست مجرد معرفة نظرية مجردة وإنما هي منهج عملي للسلوك. إنها نشاط يؤدي بنا عن طريق الخطابات والحجج والبراهين إلى الحياة السعيدة" (٢). والحياة السعيدة هي الحياة التي تقوم على تحقيق اللذة. لذلك يقول أبيقور " ان اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا، والقاعدة

1 ) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,p.445 - 446

2 ) Lengrand.H, Epicure et l'epicurisme, Librairie bloud et Cfe,Paris(s.d).P.12-13

التي نطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه" (1) وقد استغل الأعداء هذه الدعوة الصريحة من أبيقور للذة ليشهروا به ويصفوه هو وأصحابه "بقطيع أبيقور" أو "خنازير أبيقور". ولكنه يتصدى لهذه التهم ويردها حين يقول: "عندما نقول إن اللذة هي غايتنا القصوى، فإننا لانعني بذلك اللذات الخاصة بالفساق أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية، كما ذهب ببعضهم الظن، نظرا لجهلهم لمذهبنا، أولعدم موافقتهم عليه، أولتأويلهم الخاطيء له، بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس، ولاتتمثل الحياة السعيدة في السكر المتواصل وفيما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهّي وأطعمة لذيذة، ولافي التمتع بالنسوة والغلمان، بل هي تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن اسباب اختيارنا لشيء ما أوتجنبنا له والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس" (2). هذه هي اللذة التي يدعو إليها أبيقور وهي ترمي إلى تحقيق غايتين: انعدام الألم في الجسم وتحقيق طمأنينة النفس وبالتالي إسعاد الإنسان. ولكن ما علاقة كل هذا بالفلسفة الطبيعية والنظرية الذرية؟

يجب أن نعرف أن أبيقور لم يدرس الطبيعة لذاتها وإنما درسها خدمة لمذهبه الأخلاقي الذي قام أساسا للقضاء على الخوف من الالهة والموت والقضاء على مخاوف الإنسان والرعب الذي تسببه له الظواهر السماوية والأرضية والجوية كالزلازل والبراكين والرعد والبرق وغيرها من القوى الطبيعية. كما كان بحثه في الطبيعة بغاية استبعاد أيّ علل خارقة أو قوى خفية، وطرده الالهة من العالم وإرجاع الطمأنينة للإنسان (3) يقول: "لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للالام والرغبات، لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة". "إن من لا يستقصى طبيعة الكون ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرد من الخوف الذي تحدثه فيه الأشياء الأكثر أهمية. وعليه فإنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة دون دراسة الطبيعة". ويضيف: "لاجدوى للعيش في مأمن من الغير إن كانت الأشياء التي تحدث من فوقنا والأشياء الموجودة تحت الأرض والأشياء المنتشرة في الكون اللامحدود تبعث فينا الرعب". (4)

1 ( أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن، أبيقور الرسائل والحكم لجلال الدين سعيد، ف 128، ص 205

2 ( م. ن، ف 132 ص 206

3 ( Lengrand, Epicure et l'Epicurisme, P.57

4 ( أبيقور، الحكم الأساسية، ضمن، أبيقور، الرسائل والحكم لجلال الدين سعيد، الحكم 11 و 12 و 13. ص

هكذا إذن ينصب أبيقور نفسه للقضاء على مخاوف الإنسان وارجاع الطمأنينة للنفس المضطربة وعرف أن ذلك لن يتحقق لها إلا باختيار فلسفة مادية تستبعد كل العلل الخفية والقوى اللامرئية، فوجد ضالته في الفلسفة الذرية وذهب على غرار ديمقريطس إلى أن " الكون يتألف من أجسام ومن خلاء. .. وباستثناء هذين الشئيين لا يمكن، لاعن طريق التصور ولا بطريقة مماثلة إدراك أي شيء آخر يكون بمثابة الجوهر الكامل"<sup>(1)</sup>. وبهذا يثبت أن الوجود الحقيقي خاص بالذرات والخلاء تماما كما فعل قبله ديمقريطس.

ويحاول أن يستدل على وجود الذرات فيقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة، " والأجسام الثانية لاتتجزأ ولا تتغير، وهو ماينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود، وأن تبقى، على العكس، بعد انحلال المركبات عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه. وعليه فإن العناصر اللأمتجزئة هي جواهر الأجسام" فذرات ابيقور إذن أجزاء لاتتجزأ ولاتتغير، وهي تتميز بالصلابة والتماسك وهي غيرقابلة للانحلال والفساد، "وهي تتحرك منذ الأزل بدون انقطاع... ولا توجد بداية لهذه الحركة اذ الذرات قديمة والخلاء قديم ". أما اشكال الذرات "فهي تتنوع بصورة غير محددة (...). إلا أن تنوع الأشكال ليس تنوعا لامحدودا إطلاقا بل هو تنوع غير محدد فحسب". قال بذلك لأنه يرى أن القول بتنوع الأشكال إلى غير نهاية يستدعي القول بتنوع الأحجام إلى غير نهاية، فلما كان الثاني غير ممكن فان الأول مثله. وهويخالف في هذا ديمقريطس وأستاذه. وقد جعل أبيقور كل شيء مؤلفا من ذرات حتى النفس<sup>(2)</sup> بل والآلهة<sup>(3)</sup> على أساس أنه " لايمكن تصور أي وجود لاجسماني باستثناء الخلاء"<sup>(4)</sup>.

وقد خالف أبيقور الذريين السابقين عليه في نقطة أخرى وهي أنه جعل خلافا لهم - الذرة مكونة من حدود دنيا لا تتجزأ - يقول: " نحن قد اثبتنا فعلا بالمقارنة مع الأجسام المحسوسة، أن للذرة حجما، وذلك بالنزول في الصغر إلى أقصى الحدود. فلا بد إذن من الاعتقاد في وجود حدود دنيا لا تتجزأ داخل الذرات"<sup>(5)</sup> وهو لهذا يعتبر صاحب مذهب مخالف نوعا ما لمذهب لوقيبوس وديمقريطس.

1 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ضمن، ابيقور، الرسائل والحكم لجلال الدين سعيد، ف 39 ص 176  
2 ) م. ن، فقرات 41 - 42 - 43 - 44 - 63

3 ) Lucrèce, De La nature des choses, trad. Alfred Ernout, société d'Édition "les belles lettres". Paris 1966, 11, p. 38

4 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 67، ص 185

5 ) م. ن، ف 58 - 59، ص 182

هذه الفلسفة الذرية المادّية تبناها أبيقور ليرفض على أساسها فكرة تدخل الالهة في شؤون الناس وفكرة خلق الله للعالم والعناية الالهية، والقدروالعرافة وقراءة النذر وفكرة خلود النفس ومايتبعها من فكرة الجزاء والعقاب... كل هذا فعله أبيقور بغاية تحرير الإنسان من الخوف وتحقيق طمأنينة النفس. والناظر في رسالته إلى فيثوقلاس يلاحظ استبعاده لتفسير الظواهر الطبيعية بالعلل الخفية والقوى الخارقة والبحث عن الأسباب المختلفة الكامنة وراء الرعد والبرق والزلازل... إذ لاشيء يحدث دون سبب"<sup>(1)</sup> وهو لهذا يقترب كما يرى بعضهم من الوضعية الحديثة ويعتبر رائدا من رواد القضاء على التفسير الميتافيزيقي للظواهر الطبيعية وبداية التفسير العلمي<sup>(2)</sup>.

هذه بإيجاز ذرية أبيقور ونحن لم نتحدث عن كل جوانب هذه الذرية كقوله بأن للذرات ثقلا وقوله بالانحراف لأن لنا عودة للحديث عن هذه الأشياء في مواضعها لأن غايتنا الأولى في هذا الفصل هي إثبات القول بالفلسفة الذرية.

وقد عرف المسلمون هذه الذرية بل وفرّقوا بينها وبين ذرية ديمقريطس كما يروي لنا الشهرستاني إذ يقول: " وأما أبيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقريطس فكان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تدرك عقلا، وهي كانت تتحرك من الخلاء في الخلاء، وزعم أن الخلاء لا نهاية له، وكذلك الأجسام لا نهاية لها. إلا أن لها ثلاثة اشياء: الشكل، والعظم، والثقل. وديمقريطس كان يرى أن لها شيئين: الشكل والعظم فقط. وذكر أن تلك الأجسام لاتتجزأ، أي لا تنفعل ولا تتكثر، وهي معقولة أو متوهمة غير محسوسة، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطرارا واتفاقا، فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك وذلك هو الذي يحكى عنهم أنهم قالوا بالاتفاق، فلم يثبتوا لها صانعا أوجب الاصطكاك، وأوجد هذه الصور، وهؤلاء قد أثبتوا الصانع واثبتوا سبب حركات تلك الجواهر، واما اصطكاكها فقد قالوا فيها بالاتفاق فلزمهم حصول العالم بالاتفاق والخبط"<sup>(3)</sup>. وما يهمنا في هذا النص رغم الخطأ التاريخي في جعل أبيقور معاصرا لديمقريطس هو سبب رفض المسلمين لذرية أبيقور وكذلك ديمقريطس، فهم قد رفضوها لقولها بالصدفة والاتفاق واستبعاد فكرة الخلق والحدوث وإثبات الصانع، لذلك فإن ذرية المسلمين ذرية دينية إن صحّ التعبير

1 ) Solovine .M, Epicure, Doctrines et maximes, Hermann , paris 1965 , p.151

2 ) جلال الدين سعيد، أبيقور، الرسائل والحكم، ص 168

3 ) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 81



مخالفة للذرية الآلية الأبيقورية. وعبثا نبحت في ذرية المسلمين التي تريد أن تشهد على قدرة الله على شيء يذكرنا من قريب أو من بعيد بمذهب أبيقور العقلاني (1) لوقريطس:

هو تيتوس لوكريتوس كاروس (98- 55 ق.م) شاعر روماني، والمعلومات الوحيدة التي وصلت إلينا عن شخصه هي أنه جُنُّ بجرعة من شراب المحبة، وأنه أَلَّف عدة كتب هي في أغلب الظن الكتب الستة التي تتألف منها القصيدة الفلسفية " عن طبيعة الأشياء " في الفترات التي كان يثوب فيها إلى رشده، وانه انتحر في سن الرابعة والأربعين (2). وقصيدة لوقريطس "عن طبيعة الأشياء "De natura rerurn" قصيدة طويلة في ستة كتب أو أناشيد ضمّنها عرضا للطبيعيات الأبيقورية دون التعرّض للمنطق والأخلاق، وهي مع رسائل أبيقور الثلاث أهمّ المصادر لمعرفة هذا المذهب.

لم يكن لوقريطس عالما ولا فيلسوفا، ولكنه ألمّ بعلوم عصره واستوعب كلّ الفلسفة التي هيأها أهل اليونان (3) ومن بين كل هذه العلوم والفلسفات التي اطلع عليها اختار الفلسفة الأبيقورية، فتبناها ودافع عنها وألّف فيها هذه الكتب الستة التي أشرنا إليها " وأهداها لأحد أصدقائه الأرستقراطيين في عصره وهو "ميميوس" Memmius لإقناعه بالفلسفة الأبيقورية كوسيلة للتحرر من المخاوف (4) المخاوف التي سيطرت على نفوس الناس في ذلك القرن بالذات، قرن الثورات السياسية والاجتماعية والفتن الداخلية والمذابح المتعددة والحروب الداخلية والخارجية (5).

فالفرة التي عاشها لوقريطس توافق فترة من أحلك الفترات في تاريخ روما، وهي الفرة الأخيرة من عهد الجمهورية، وقد عرفت هذه الفرة كثيرا من الفتن والحروب الأهلية التي جعلت العقل يستقيل لتعبه وفقدانه للحرية، ونحن نجهل كيف تصرّف لوقريطس في ظل هذه

---

(1) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة، جورج طرابيشي، ط 2، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1988، ص118

(2) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مادة لوقريطس (3) Burnet.E, Lucrece notre contemporain, maison Tunisienne de l'edition , Tunis 1984, P.51

(4) أحمد عثمان، الأدب اللاتيني ودوره الحضاري حتى نهاية العصر الذهبي، سلسلة " عالم المعرفة " المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989، ص 140

(5) هنري برستيد، العصور القديمة، ترجمة، داود قربان، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص

الظروف وإلى أي حزب كان ينتمي ولكننا نعرف أنه التجأ إلى الأبيقورية طالباً الهدوء والطمأنينة التي وجدها لنفسه ومنحها لبعض النفوس المضطربة من النخبة في عصره<sup>(1)</sup> أمثال ميمبوس الذي أهداه كتاب " عن طبيعة الأشياء " .

ولا يخرج لوقريطس عن نسق الفلسفة الأبيقورية قيد أملة، وهو يتبع أبيقور خطوة خطوة إذ يقول مفتخراً بتقليده له: " سأتبع خطاك... وسأضع قدمي في موضع قدمك. لا أفعل ذلك مزاحمة ومنافسة لك ولكن أفعله مسترشداً بحبك الذي يدفعني إلى تقليدك "<sup>(2)</sup>. ويبالغ في هذه المحبة حتى يبلغ بها إلى درجة التأليه فيصفه بأنه: " كان إلهاً، أجل إلهاً "<sup>(3)</sup>. وهكذا لا يمكن اعتبار لوقريطس في تاريخ الفلسفة الذرية غير حلقة من حلقات الفلسفة الأبيقورية، وأحد شراح أبيقور المجددين. لذلك فإننا سنكتفي في هذا المجال بعرض ما جاء في كتابه من أفكار دون مناقشتها.

يهدف الكتاب بصورة رئيسية إلى القضاء على المخاوف " والخزعبلات الدينية حول تدخل الالهة في حياة البشر على الأرض وتعذيبهم بأبشع ألوان العذاب في الحياة الأخرى بعد الموت تماماً كما سبق أن قال أبيقور، ولأجل هذا ينفي فكرة الخلق والعناية الالهية ويرى أن أمور الكون تسير آلياً بقوانين موجودة في الطبيعة نفسها، وأن الروح مادة وهي تفتنى بفناء الجسد ولا وجود لحياة أخرى بعد الموت، ويتناول لوقريطس بالتفصيل تفسير النظرية الذرية للكون والاستدلال على التركيب الذري للموجودات وعلى وجود الذرات وحركتها وخصائصها وقد قسم لوقريطس قصيدته إلى ستة كتب: بدأ الكتاب الأول بافتتاحية يخاطب فيها فينوس ربة الجمال والحب والتناسل، وبعد ذلك يشرح كيف أن المادة باقية في شكل الأجسام الأولية التي هي الذرات الصلبة واللامتجزئة، وهذه هي الصفات التي تؤهلها للخلود. ثم يستعرض نظام هيرقليطس الذي يفسر الكون بالعناصر الأولية ليرفضه ويعيب عليه أحاديته. ويخلص إلى أن الكون ومكوناته أي الذرات والخلاء بلا حدود ولانهاية.

1 ) Boyance.P , Lucrèce.P.1

2 ) Lucrèce , De la nature ; LIII ,P1

3 ) اميل برهيه ، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة، جورج طرابيشي، ط 2، دارالطبعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988، ص 96

ويبدأ الكتاب الثاني متغنيا بأفضال الفلسفة ثم يعالج حركة الذرات وأشكالها وتأثير التفاوت في أشكالها على تركيبية الأجسام التي تتكون منها ويثبت أنّ الذرات لا تتصف بالصفات الثانوية كاللون والحرارة والطعم والرائحة والإحساس...

وفي الكتاب الثالث يتناول موضوع النفس ويتحدث عن تكوينها الذري وعلاقتها بالجسد. ويتبع ذلك بعدة براهين وحجج على فناء النفس بعد الموت. وهو يستمدّ هذه الحجج من حقيقة "مادية النفس".

وينتهي الكتاب الثالث بنشيد انتصار يتغنى فيه بفكرة هلاك النفس بعد الموت لأنها تقضي على كل خوف جنوني من الموت.

أما الكتاب الرابع فيخصصه لتحرير البشرية من الخزعبلات ويتحدث فيه عن الإحساس والعقل.

وفي الكتاب الخامس والسادس يتحدث لوقريطس عن ظهور الحياة وعن الظواهر الطبيعية السماوية والأرضية، كالرعد والبرق والصواعق والأعاصير والسحب والمطر والزلازل والبراكين...

وبهذا يقف لوقريطس عند أبيقور ولا يتجاوزه ولكنه يبدع في عرض فلسفته والانتصار لها والتدليل على قضاياها.

المتكلمون المسلمون

ذرية أبي الهذيل العلاف:

في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) طلع أبو الهذيل العلاف على المسلمين بنظرية ذرية كان هو أول من قال بها في العالم الإسلامي. والعلاف هو "أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي كان يلقب بالعلاف لأن داره في العلافين"<sup>(1)</sup> متكلم معتزلي علي رأس الطبقة السادسة، قال صاحب المنية والأمل: "قال أبو القاسم: ولد أبو الهذيل سنة أربع وثلاثين ومائة، وكان مولى لعبد القيس، وذكر أبو الحسين الخياط أنه ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة"<sup>(2)</sup>، ومات وهو ابن مائة وخمس سنين أو مائة على اختلاف بين المؤرخين. وذكر ابن المرتضى انه مات أول أيام المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين، وذكر القاضي عن محمد بن زكرياء الغيلاني

1 ( عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس 1393 / 1994 ، ص 254 .

2 ( ابن المرتضى، المنية والأمل، ص 46 - 47

انه مات وهو ابن مائة وخمسين سنة. وهذا لا يتناسب مع ما ذكره ابن المرتضي من كون العلاف مات في أول خلافة المتوكل.

قال صاحب المصابيح " كان نسيج وحده وعالم دهره، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين<sup>(1)</sup>. وحكي عن يحيى بن بشر أن لأبي الهذيل ستين كتابا في الرد على المخالفين وفي دقيق الكلام وجليله. أخذ العلم عن عثمان الطويل وكان ابراهيم النظام من أصحابه. ثم خرج (النظام) إلى الحج وانصرف على طريق الكوفة فلقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام فقطعهم، ونظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى انه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال ابراهيم: " فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه". قال القاضي: "ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة، وكان يقطع الخصم بأقل كلام". يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل".<sup>(2)</sup>

ما يهمنّا في هذه الترجمة الوجيزة هو اطلاع ابي الهذيل العلاف رائد القول بالجواهر الفرد في العالم الإسلامي على الفلسفة وإفادته منها في مناظراته مع النحل المختلفة التي كانت تهاجم الفكر الإسلامي زمنئذ في عقر داره وعلى عيون المتكلمين الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن الدين والردّ على الخصوم وقطعهم في أقل كلام وأقوى حجة. وقد برع العلاف في الجدل وكان سيفاً مسلطاً لقطع دابر الزنادقة والملحدين. فقد كان الزنادقة يقولون: "لولا هذا الزرجي<sup>(3)</sup>، لخطبنا بالإلحاد على المنبر، لأنه كان شديد السمرة" وناظر صالح بن عبد القدوس<sup>(4)</sup> فقطعه في أقلّ كلام فأنشأ صالح يقول:

أبا الهذيل هداك الله من رجل فأنت حقاً لعمرى مفصل جدل<sup>(5)</sup>

1 ( م. ن، ص 43

2 ( م. ن، ص 44

3 ( لعلها، " الديزجي "نسبة إلى " ديزج " معرب " ديزه " الفارسية ومعناها لون بين لونين غيرخالص وهو يوافق إلى حدّ ما التفسيرالوارد هنا من أنه سمّي بذلك لشدة سمّته. (المحقق)، ص 258

4 ( صالح بن عبد القدوس بن عبد الله الأزدي الجذامي مولا هم ابوالفضل (ت نحو160هـ /777م) شاعرحكيم، كان متكلماً يعظ الناس في البصرة. له مناظرات مع العلاف، اتهم بالزندقة عند المهدي العباسي فقتله ببغداد. خير الدين الزركلي، الاعلام، دارالعلم للملايين، بيروت 1980، 192/3

5 ( عبدالجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 258

وقد كان لزاما على العلاف وهو يناظر الخصوم ويدافع عن عقيدة التوحيد أن يردّ على مختلف العقائد المنتشرة انذاك وأن يقدم البديل الذى يتماشى وروح القران ويقنع الخصوم ويقطعهم، البديل في التصورات المختلفة لله والعالم والإنسان وغيرها من المواضيع الفلسفية التي كان أعداء المتكلمين يخوضون فيها ويحاولون نشرها وإقناع الناس بها. وقد كان هؤلاء الأعداء قد تسلحوا بسلاح الفلسفة والمنطق، وهذا مادفع بالعلاف وأضرابه إلى الحرص على الاطلاع على الفلسفة والإفادة منها لتقلد نفس السلاح في مواجهة العدو. ونحن لا يهمننا في هذا المجال إلا الاطلاع على آراء العلاف الطبيعية ومنها بالذات آراؤه في الجوهر الفرد، وهي قليلة جدا، يقول أبو الهذيل: "إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجمع غيره وأن يفارق غيره. وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ.

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يُماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجمع غيره ويفارق غيره، وأن يفرد "الله" فتراه العيون، ويخلق فينا رؤية له وإدراكا له ولم يُجزعليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا للجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا" (١).

وباعتماد هذه الفلسفة الذرية حاول أبو الهذيل ان يحلّ المشكلة الطبيعية وهو أوّل من فعل ذلك في علم الكلام الإسلامي إذ لم تطرح المسألة قبله. ويتكون العالم عنده من عدد من الذرات او من الجواهر الفردة او الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر الفردة بسيطة لا تركيب فيها إذ لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق... ولكن باجتماعها مع بعضها تتكون الموجودات وبانفصالها يحدث الفساد. والكون والفساد عنده مرتبطان بالقدرة الالهية، فلا يمكن لهذه الأجزاء أن تجتمع وأن تفترق إلا بقدرة الله.

و هو بهذا يخط لنفسه التوجه العام لنظريته التي تختلف تمام الاختلاف عن نظرية الذريين اليونان التي ترى ان الكون والفساد طبيعيين، لا بفعل فاعل، وانهما يقعان نتيجة للحركة الطبيعية للذرات، وهي حركة آلية لا تحتاج إلى محرك. أما العلاف فإنه يجعل لذريته محورا يديرها وتدور حوله وهو الله، فيخرج بذلك من دائرة الفلاسفة الآليين ليكون متكلمًا لا غاية

له من أبحاثه الطبيعية غير نصرته عقيدته والدفاع عنها وإثبات وجود الله وقدرته وإثبات حدوث العالم...

وفي استدلاله على وجود الجزء الذي لا يتجزأ لا يخرج العلاف عن هذا الإطار فيقول: " إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويطل ما فيه من الإجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ . " فهو يجوز على الجسم الافتراق، ولكن لا يكون هذا الافتراق إلا بيد الله. وهذه القسمة التي يجوزها هي قسمة ذات نهاية وغايتها الجزء الذي لا يتجزأ. فكل جسم قابل للقسمة نصفين فأربعة فثمانية حتى يصير كل جزء غير قابل للقسمة، ويضرب مثلاً لذلك بالخردلة لأنها أصغر الأجسام وإذا ماصدق تدليله على الخردلة صدق على سائر الموجودات.

والعلاف الذي لا غاية له غير إثبات قدرة الله وإرادته لا ينسى أن يعتمد شيئاً آخر لاتنقص أهميته عن هذا، نعني بذلك اعتماده التقسيم الثنائي للوجود. فهو يصنف الوجود إلى صنفين: قديم ومحدث، والقديم مخالف للمحدث، إذ الأشياء المحدثات عنده لها كلٌ وجميعٌ وغايةٌ تنتهي إليها. فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولانهاية ولا يجري عليه بعض ولا كلٌ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلاً وجميعاً، يقول: "وجدت المحدثات ذات أبعاد، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميعٌ، ولوجازاً تكون أبعاد لا كلٌ لها جاز أن يكون كلٌ وجميعٌ ليس بذى أبعاد، فلما كان هذا محالاً، كان الأول مثله" (1).

فهو يصدر عن تفكير ديني بحت، ولكنه يحاول أن يعتمد مقولات العقل والتفكير المنطقي للاستدلال، ولا ينسى أن يعتمد كذلك القرآن، ومن أدلته على ذلك قوله تعالى: " إن الله على كل شيء قدير" (2) و" بكل شيء عليم" (3) و" بكل شيء محيط" (4)، وبقوله تعالى " وأحصى كل شيء عدداً" (5). قال: " فقد ثبت بقوله عز وجل إن للأشياء كلاً وثبتت نفسه عالماً به محيطاً له، والإحصاء والإحاطة لاتكون إلا لمتناه ذي غاية " وهكذا يثبت العلاف ببراعة نادرة تناهي الموجود ويدل على رأيه في تكوين الجسم المتناهي من أجزاء لا تتجزأ دون أن يخرج عن نطاق النص الديني أو يخالف مقولات العقل أو يخرج عن المعطيات الواقعية للأشياء.

1 ( الخياط، الانتصار، ص 16

2 ( النحل، (72)

3 ( البقرة، ( 29 )

4 ( فصلت، ( 54 )

5 ( الجن، ( 28 )

إن المتأمل في نظرية أبي الهذيل الذرية يلاحظ فيها روحا مفقودة في نظرية الذريين اليونان، إنها روح الميتافيزيكا التي طغت على ذرية العلاف وصبغتها بصبغة أقل ما يقال عنها انها دينية بحتة. فأبو الهذيل، المفكر المسلم، ليست له من غاية في دراسة الطبيعة غير إيجاد السند لأرائه الدينية، وتركيز العقيدة التي تتمحور حول الله والقدرة الإلهية. وבודنا أن نغوص في آرائه وأن نحاول استكشاف هذا البعد الميتافيزيقي الذي لم يجد عنه ولو لحظة متميزا بذلك عن الفلاسفة الذين لا يعينهم سوى البحث النظري المجرد بقطع النظر عن أي عقيدة أو دين، لأنهم يرون في ذلك قيما يعوق الفكر عن التحرر ويمنعهم من الوصول إلى حقائق مجردة قد تتناقض مع هذه العقيدة أو تلك، ولعل هذا ما وقع فيه فلاسفة الإسلام رغم جهودهم المضنية في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. ولكن العلاف المتكلم لم يقع فيما وقع فيه فلاسفة الإسلام لأنه تقييد منذ البداية بنهج رسمه لنفسه وحاول أن يدعّمه بكل ما وصل إليه من معارف سواء كانت من القرآن أو من السنة أو من الفلسفة أو من غيرها...

ويجدر بنا في هذا المجال ان نحدد المحاور التي رسمها العلاف وجعل كل أبحاثه في الطبيعيات عامة وفي الجوهر الفرد خاصة تدور حولها، وهي إثبات الصانع وإثبات قدرته وإرادته وعلمه وحدوث العالم وتناهي المحدثات واستنادها في وجودها إلى الله وقدرته.

- إثبات الصانع وحدوث العالم:

كيف يمكن ان نعتبر العلاف مثبتا للصانع من خلال بحثه في الجزء الذي لا يتجزأ ؟ يتكون الموجود الطبيعي عند أبي الهذيل من أجزاء لا تتجزأ أو من جواهر فردة وهذه الأجزاء يجوز عليها أن تتحرك وأن تسكن، ويجوز عليها الاجتماع والافتراق ولكن لا يحدث شيء من ذلك إلا بفعل فاعل وهو الله عند العلاف. وقد سبق أن أشرنا إلى أنه قد خرج على القائلين بالاجتماع بالطبع على غرار الذريين اليونان وقال: "إن الجسم يجوز ان يفرقه الله سبحانه ويبطل مافيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ" (1).

فالاتحاد والافتراق جائزان على الجسم، ولكن لا يكون اجتماع ولا افتراق إلا بإرادة الله. ويؤكد العلاف هذا المعنى حين يشترط في بقاء الأعراض قول الله لها بأن تبقى، يقول: "الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى... ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل

للشيء: "ابنق")<sup>(1)</sup> فهو يجعل البقاء مرتبطا بقول الله وإرادته، أي يجعل البقاء متعلقا بالشيء من خارج في حين يرى البلخي (ت319هـ / 931 م) وغيره... أن الشيء الباقي إما يكون باقيا بنفسه أو ببقاء فيه، ثم لا يجوزون هذا ولا ذاك ليقضوا " بعدم بقاء العرض زمانين"<sup>(2)</sup>. وهكذا يفسر أبو الهذيل الموجود الطبيعي على أساس مُوجدٍ يوجدُه ولا يقتصر دوره على الإيجاد وإما يفرقه ويجمعه ويُقيه ويُفنيه متى شاء، فيتميز بذلك عمّن أثبت المادة موجودا طبيعيا وجعلوا الكون والفساد والحركة... من طبائعا ليقضوا بقاء المادة وهذا القول يرفضه العلاف ويحيل وجود شيء من ذاته لان كل شيء مستند في وجوده عنده إلى الله: "أعراض زائلة، جواهر منفعة، أجسام لا تنفك عن الأعراض، آتات الزمان مستقلة... فلا شيء يبقى على حال واحدة زمانين ليبقى هناك مبدأ واحد تستند إليه هذه الأشياء جميعا في وجودها وبقائها، في تأليفها واجتماعها، هو الله"<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا الأساس يصبح مبدأ حدوث العالم نتيجة منطقية لنظرية ابي الهذيل الذرية ذلك انه اثبت ان الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، ولما كانت هذه الأجزاء حادثة ومحتاجة إلى محدث، وكانت كل الموجودات مكونة من هذه الأجزاء فهي بالتالي حادثة ومحتاجة إلى من يحدثها.

#### إثبات صفتي القدرة والارادة الالهيتين :

لما كان لاينفذ في الكون إلا مايريده الله وكان الله قادرا على كل ما يريده فهو قادر عند أبي الهذيل على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى جزء لايتجزأ، وهذا التفريق لا يحدث طبعاً وإنما يحدث كما سبق أن قلنا بفعل فاعل وهو الله، وكذا الأمر في كل الأشياء، وهذا المعنى واضح عند أبي الهذيل وعباراته صريحة لا غبارعليها.

كما يتضح دورالقدرة الإلهية في مجال الأعراض كذلك إذ هي جنس مباين للجواهر ولكن لا تنفك عنها الأجسام. وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجية ظاهرية وليست علاقة ذاتية بموجب مقوم ذاتي لأنه لا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء بعد أن أثبت العلاف أن كل شيء يستند إلى الله، وأن الأعراض عارضة وأنها لاتبقي زمانين وحتى إن بقي عرض زمانين فقد اشترط أبو الهذيل في بقاءه كما رأينا قول الله له "ابق". وهكذا يصبح كل شيء مستندا إلى

1 ( م. ن، 46 / 2

2 ( م. ن، 47 / 2

3 ( أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط4، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر 1982، 1 / 214



إرادة الله وقدرته. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء نظرية وإن شابهت نظرية ديمقريطس أو أبيقور في الذرات من حيث الظاهر فإنها تغيروها تماماً... لقد تلاشت تصورات الأزلية والمصادفة والآلية لتحل محلها نظرية الحدوث والقدرة الإلهية، ولم يصبح للخلاء الذي تسبح فيه الذرات والذي يلعب دوراً هاماً في نظرية ديمقريطس وأبيقور أية أهمية إذ لا حاجة للقدرة الإلهية عند أبي الهذيل إلى خلاء حتى تتمكن الذرات من الالتقاء<sup>(1)</sup>.

وبهذه الطريقة يثبت العلاف في محاولة من أبرع المحاولات أصالته كمفكر مسلم يصدر عن عقيدة دينية ويحاول قدر جهده أن يثبت ما نصب نفسه للدفاع عنه بأسلوب منطقي معقول دون أن يغمط الفلسفة حقها، أو يتعسف في تطويعها لأفكاره، ودون أن يُرمَى كذلك بالزندقة أو الكفر أو الخروج عن روح الفكر الإسلامي، إذ وجدت نظريته صدى عميقاً في نفوس كل من جاء بعده من المتكلمين وخاصة الأشاعرة الذين تبنا هذه النظرية ودافعوا عنها ودعموها بما وصلوا إليه من أبحاث. ولم يعارض هذه النظرية غير نفر قليل من المتكلمين على رأسهم هشام بن الحكم (ت نحو 190هـ / 805 م) وإبراهيم النظام وكل فلاسفة الإسلام وبعض السلفيين وخاصة منهم ابن حزم (ت 456 هـ / 1064 م) وابن تيمية (ت 728هـ / 1328 م).

- إثبات صفة العلم الإلهي: كما أن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ فرع عند أبي الهذيل عن صفتي القدرة والإرادة الإلهيتين فهي أيضاً فرع عن صفة العلم الإلهي، ونحن نجد لأبي الهذيل في كتاب الانتصار دليلاً عقلياً يستدل به على تناهي المحدثات وعلى مخالفتها للمحدث، ثم على إحاطة العلم الإلهي بها. يقول الخياط (ت نحو 300هـ / 912 م) في رده على ابن الراوندي<sup>(2)</sup>: "اعلم، علمك الله الخير وجعلك من أهله" أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليها في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعض ولا كل، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية، وأن له كلاً وجميعاً. قال: "ووجدت المحدثات ذات أبعاد وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاد. فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله"<sup>(3)</sup>.

1 م. ن، 1 / 214

2 ( هو أحمد بن يحيى بن اسحاق ابوالحسين الراوندي، ويعرف بابن الراوندي (ت 298هـ / 910 م ) متكلم جاهر بالالحداد له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. له كتاب فضيحة المعتزلة رد عليها لخياط، الزركلي، " الأعلام، 1 / 267 - 268

3 ( الخياط، الانتصار، ص 16

والمصدق في هذا الدليل يلاحظ غلبة التفكير المنطقي عليه ووضوح المنهج والعبارة. فهو يستعمل المقدمات ويرتب عليها النتائج، وقد يكون أخذ هذا المنهج عن الفلسفة ولكنه عند صياغة أفكاره يصوغها في قالب إسلامي وفي مصطلحات إسلامية بحتة مثل العلم، والقدرة والقديم، والمحدث... لتتضح لنا مرة أخرى أصالته في التفكير مع محاولته الاستفادة مما وصل إليه من أفكار غيره.

ويشفع العلاف هذا الدليل العقلي بأدلة نقلية اقتنصها من القرآن ليدعم بها رأيه ويسنده من مثل قوله تعالى " (إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (وَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (وَبِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ) (وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا). قال (العلاف): "فقد ثبت بقول الله عز وجل أن للأشياء كلا وثبت نفسه عالما به، محيطا له والإحصاء، والإحاطة لاتكون إلا لمتناه ذي غاية" (1).

فأبو الهذيل لم يلجأ في تفسير هذه الآيات كما قال النشار "إلى تفسير لفظي أو ذوق صوفي، ولا توقف مع ظاهر الآيات بل اقتنص فيها مذهب الذرات من نسق الفلسفة العام ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم" (2).

ولذلك فإن ذرية العلاف وإن شابهت في الظاهر الذرية اليونانية فإنها تختلف عنها روحا وغاية ومنهجاً لأنها تعبر عن فكر وواقع مختلفين عن الفكر والواقع اليونانيين. ولكن بعض الباحثين يصرّ على ربط الذرية الإسلامية التي أنشأها أبو الهذيل العلاف بالذرية اليونانية. فهدي جار الله مثلاً يورد رأي "فيبر" Weber " ويوافقه إذ يقول: " وأغلب الظن أنه (أبو الهذيل) أخذ ذلك عن الفلاسفة اليونان الذريين -the atomists- كديمقريطس" (3).

أما النشار، وهو الذي أكد أصالة المذهب عند مقارنته بمذاهب الهنود، فإنه يقول: "هذه أوّل نظرية ذرية، أو نظرية في الجوهر الفرد عند المسلمين، ومن خرق القول أن نقول إن أبا الهذيل العلاف اكتشفها. إن للنظرية سوابق كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي عامة. لقد وجد أبو الهذيل العلاف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة... إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول إن المذهب نبع كاملاً من أعماق فكر أبي الهذيل ونشأ نشأة مستقلة بعيدة عن كل مؤثر خارجي" (4).

(1) م. ن، ص 17

(2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 8، دارالمعارف، القاهرة 1981، 1/ 473

(3) زهدي حسن جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، القاهرة 1366/1947، ص 116

(4) علي سامي النشار، م. ن، 1 / 472

وهذا الكلام يبقى ظنيًا إذ ليس لنا ما يكفي من الأدلة التي تؤكد أخذ العلاف عن الذريين اليونان. وهذا مادفع ببعض الباحثين إلى البحث عن مصدر آخر غير المصدر اليوناني فوجده "بريتزل" في مذاهب الغنوص إذ يقول: "ويظهر لي أن وجود فكرة الجزء الذي لا ينقسم في علم النفس، كبقية بقية لمذهب غنوصي، هو برهان جديد على أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ لم تنشأ نتيجة لمذهب كوسمولوجي إسلامي داخلي غير معروف لنا، وعلى أن علم الكلام الإسلامي لم يأخذ هذه الفكرة من الفلسفة اليونانية مباشرة. كما أن ذلك ينه إلى أننا ربما نستطيع أن نرى أيضًا في آراء وأفكار أخرى رؤوس جزر بارزة في وسط علم الكلام الأول، أصلها من مذاهب غنوصية هيلينية قد غمرها الإسلام، وإلى أن هذه المذاهب أخذت تتلاشى وتتحل في معتك الآراء، أو هي صارت نقط ارتكاز لعالم فكري يتشكل من جديد"<sup>(1)</sup>.

أما "بينيس" فإنه يرى أن امكانية قيام فرق الغنوص بدور الوسيط بين الذريين اليونان والذريين المسلمين جائزة ولكن الأدلة التي اعتمدها بريتزل لتأييد افتراضه أدلة واهية لاثبت أمام النقد لذلك فإنه يرى أن مصدر الذرية الإسلامية ليسوا هم اليونان وإنما هم الهنود، يقول بينيس: "ان النظرية التي بحثناها حتى الآن تحاول إثبات أن بين مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين وبين مذهب اليونانيين فروقا عظيمة، بحيث لا يمكن القول بأن مذهب الإسلاميين مأخوذ من مذهب اليونان إلا إذا افترضنا تطور المذهب اليوناني وهو تطور لانعرف عنه شيئا. ومن جهة أخرى نجد بين المذهبين وجوها من الشبه لا يمكن انكارها، وربما يبعد كل البعد أن تكون مجرد اتفاق ومصادفة، فالقول بأن مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غير حاسم ولانهائي، ونريد الآن أن ننظر بجد في رأي آخر في هذه المسألة، وهذا الرأي سيحول مجال النظر شطر الشرق، ويحاول أن يجد للمشكلة حلا ببيان أن مذهب الجزء متأثر بمؤثرات هندية"<sup>(2)</sup>. وإلى مثل هذا ذهب "مايو Mabileau"، و"مايرسون Meyerson" و"ماكدونالد، وماسون أورسل" Oursel.M "وهورتن..."<sup>(3)</sup>

ولكن كلامهم كله بقي في حاجة ماسة إلى دليل مقبول يسنده مما جعل "بينيس" يقول: "إذا كان القول بأن مذاهب المتكلمين في الجزء تتصل بمذاهب الهنود فيجب أن يكون

1 ( بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص 147

2 ( بينيس، مذهب الذرة، ص 99

3 ( م. ن، هامش ص(100)

مع شيء من التردد وعدم الجزم" (١). وقد أثار هذا الاختلاف حول مصدر الذرية الإسلامية بلبله في أذهان الباحثين وتركهم عاجزين عن الجزم بحكم في هذا الباب مما جعل دي بور وهو الذي يميل إلى إثبات المصدر اليوناني يعترف بأن: نشوء هذه النظرية عند المسلمين كاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض" (٢).

وهذه الحيرة تدفعنا إلى القول بأصالة المذهب ولايستطيع أحد أن يرفض قولنا بدعوى غياب الدليل لأنه لا أحد يملك الدليل الواضح على قوله. ولكننا نرى أن كلامنا لن يفيد الفكر الإسلامي في شيء، ولن يكون علمياً ولاموضوعياً، ونحن لانريد أن نقع فيما وقع فيه كثير من الباحثين من تعصب ولاموضوعية لذلك نقول بأن نشأة هذا المذهب ليست مستقلة استقلالاً بحتاً ولا هي تكرار واجترار لما سبق أن قاله غير المسلمين. فالمسلمون قد يكونون اطلعوا على آراء وأفكار ذرية سابقة ولكنهم لم يردوها كما هي وإنما انتفعوا بها وصاغوها في قالب الذي يتماشى مع قرآنهم ويتجاوب مع روح دينهم وهذا هو وجه الأصالة في مذهبهم الذري.

الجوهر الفرد بعد أبي الهذيل العلاف :

وجدت دعوة أبي الهذيل الذرية صدى كبيراً في الأوساط الكلامية والأدبية، فقد تبنها أغلب المعتزلة وكلّ الأشاعرة لتصبح عقيدة رسمية للمتكلمين. كما تلقف الأدباء والشعراء هذه الفكرة وتغنوا بها في أشعارهم، ولمّا قال أبو نواس (ت 199هـ/ 814م) :

تَرَكْتُ مِنِّي قَلِيلاً      مِّنَ الْقَلِيلِ أَقْلاً  
يَكَادُ لَا يَتَجَرَّأُ      أَقْلٌ فِي اللَّفْظِ مِن لَّا

سأل النظام عن بيت أبي نواس حتى دلّوه عليه، فقال له: " أنت أشعر الناس في هذا المعنى، والجزء الذي لا يتجرأ منذ دهرنا الأطول نخوض فيه ماخرج فيه لنا من القول ماجمعتَه أنت فيه في بيت واحد" (٣).

ولم يقف اقتباس هذا المعنى على أبي نواس. فقد قال ابن سناء الملك (ت 608هـ

/ 1212م) متغزلاً بثغر حبيبته ومعرضاً بالنظام الذي أنكر الجزء :

ولو أبصر النظام جوهرَ ثغرها      لمّا شكّ في أنهُ الجوهر الفرد (٤)

1 ( م. ن، ص 110

2 ( دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبوريدة، ط 5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981، ص 119

3 ( أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت)، 3 / 110

4 ( محمد عبد الهادي ابو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام واراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1360 / 1946، ص 120

وقد أصبح الجوهر الفرد " يطلق عند الشعراء ويراد به المعشوق " (١) ولسنا ندري وجه الشبه بين هذا وذاك إلا أن يكون المعشوق عند عاشقه جوهرًا فردًا بمعنى: واحدا لا مثيل له. أما الوزير ابوعامر احمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي (ت426 هـ/1035م) فإنه يضرب المثل بالجوهر الفرد في مجال اخر بعيد كل البعد عن الغزل إذ يقول في صفة برغوث: "أسود زنجي، وأهلي وحشي، ليس يوان ولازميل، وكأنه جزء لا يتجزأ من ليل..." (٢).

فعلم الكلام إذن قد أثر تأثيرا كبيرا في الأدب وهذا ليس غريبا لأن للعقيدة تأثيرا لاينكر على الأفكار والسلوك. وهذا ماجعل الشعراء يتلقفون معاني المتكلمين ليزينوا بها أشعارهم ويتغنوا بها في المحافل. ليس غرضنا في هذا المجال أن نبين علاقة الأدب بالكلام، وإنما هي نقطة أردنا أن نثيرها لنبين الصدى الذي تركته عقيدة الجوهرالفرد في الفكرالإسلامي.

وأول من تلقف هذه العقيدة من أبي الهذيل هم شيوخ المعتزلة المعاصرين له واللاحقين عليه عدا القليل منهم وعلى رأسهم النظام. ويطالعنا الأشعري في مقالاته بنصوص هامة (٣) تبين لنا الاختلافات الجزئية التي وقعت بين أعلام المعتزلة في هذا الباب ولولاخشية الإطالة والخروج عن المطلوب لأوردناها.

وقد مال إلى اثبات الجزء الذي لا يتجزأ كثير من الشيعة وقالوا به، قال الشيخ المفيد(٤): "ولا يجوز على كل واحد في نفسه الانقسام وعلى هذا أهل التوحيد كافة سوى شذاذ من أهل الاعتزال ويخالف فيه الملحدون" (٥) وفي الحقيقة فإن الشيعة قد غلب عليها الطابع الاعتزالي في مباحث الطبيعة وهذا ليس غريبا فقد قال المقديسي (ت391هـ/1000م) إنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة، وأكثر فقهاءهم على الاعتزال، والأمير البويهبي عضد الدولة (ت372هـ/982م) يعمل على مذهب المعتزلة. ووجد العوام في الري يتابعون الفقهاء في خلق القران حتى لتقع العصبيات بينهم في ذلك. وفي خوزستان معظم السكّان معتزلة أيضا وقد التقى في رامهرمز إحدى مدن خوزستان بشيخ يدرس الكلام على مذاهب

1 ( ) التها نوي ،كشاف اصطلاحات الفنون، مادة الجوهر الفرد

2 ( ) أبو منصور الثعالبي، يتيمة الدهر، تحقيق، محمد محي الدين عبدالحميد، ط2 ، مطبعة السعادة، القاهرة 1375 / 1956 ، 1/ 46.

3 ( ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14 - 17

4 ( ) الشيخ المفيد، هو محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت413هـ /1022م)، محقق إمامي كثير التصانيف في الأصول والكلام والفلسفة، انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته، الزركلي، الأعلام 21/7

5 ( ) عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة، دارالفكر اللبناني، بيروت 1987، ص 641

المعتزلة. أما شيعة عمان وصعدة والسرقات وسواحل البحرين فكلهم معتزلة. ووجد في العراق كثيرين من المعتزلة ولاسيما في الشمال، على حين لم يجد في الشام إلا قليلين منهم وكانوا في خفية، ولم يعثر لهم في الأندلس على أثر (1). قال أحمد أمين: "والشيعة يقولون في كثير من مسائل أصول الدين بقول المعتزلة وقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت من قدماء متكلمي الشيعة الإمامية فكنيت كأني أقرأ كتاباً من كتب أصول المعتزلة إلا في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة" (2) وهذا الكلام لنا ما يشهد عليه. فقد جاء في طبقات المعتزلة أن أبا علي الجبائي همَّ بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقال: "قد وافقونا في التوحيد والعدل وأما خلافنا في الإمامة، فاجتمعوا حتى تكونوا يدا واحدة فصده محمد بن عمر الصيمري (3).

لهذا فاننا لا نجد إبداعاً كبيراً عند الشيعة في هذا الباب تماماً كما هو الشأن مع الخوارج الذين " غلب عليهم طابع البداوة فكانت ثقافتهم عربية خالصة لا أثر للفلسفة اليونانية فيها كما هو الشأن في ثقافة المعتزلة، ولا أثر لثقافة الفرس فيها كما هو الشأن في ثقافة الشيعة" (4). لذلك لا نجد في كتب المقالات والملل آراء طبيعية تنسب للخوارج إلا بعض آراء تنسب إلى الإباضية الذين شاركوا المعتزلة والأشاعرة والشيعة في هذا المجال وقالوا: "إنَّ الجزء الذي لا يتجزأ جسم على مذهب "الحسين" (5) يعني الأشعري الصالحي.

أما الأشاعرة فإنهم قد تلقفوا هذه الفلسفة الذرية وتبنوها وألّفوا فيها الكتب ودافعوا عنها وكفروا كلَّ القائلين بانقسام الجزء مثل النظام والفلاسفة ورأوا أن نفي الجزء يؤدي إلى هدم قواعد الدين (6) وهذا التأكيد من الأشاعرة على هذه العقيدة هو الذي جعل ابن خلدون يرى أنهم هم أصحاب هذه الفلسفة الذرية، فقد قال عند حديثه عن الباقلاني (ت 403

1 ( شمس الدين المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لندن 1324 / 1906 ، ص 96 ، 126 ، 132 ، 179 ، 236 ، 395 ، 413 ، 415 ، 439 .

2 ( أحمد أمين، ضحى الإسلام، 3 / 267

3 ( عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 191

4 ( أحمد أمين، م. ن، 344/3

5 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 188

6 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص316، والجويني ، الشامل في أصول الدين، ص 49.

هـ/1013م): " إنه وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وان العرض لا يقوم بالعرض وانه لا يبقى زمانين" (١).  
وابن خلدون وأهيم في هذا إلا أن يكون قصده من هذا الكلام بيان أن هذه العقيدة تأكدت وتركزت ووضحت أدلتها مع الأشاعرة فهو مُحَقِّق في ذلك لأن الفلسفة الذرية مع العلاف كانت فلسفة ناشئة خالية من الأدلة المنظمة والمبوبة، ولكنها أصبحت مع الأشاعرة مذهبا فُسر على أساسه العالم وأكد التوحيد. فالناظر في كتب الأشاعرة مثل "التمهيد" للباقلاني و"الفرق بين الفرق" و"أصول الدين" للبغدادي و"الإرشاد" و"الشامل" للجويني و"المحصل" و"الأربعين" للرازي.. الناظر في هذه الكتب وفي غيرها يلمس التطور الحاصل في تاريخ الجوهر الفرد عند المسلمين، فقد أصبح البحث في الجوهر الفرد مع الأشاعرة يقوم على تبويب الأفكار وترتيب المقدمات واستخلاص النتائج الهامة مثل حدوث العالم وتوحيد الصانع.

فقد جعلوا العالم متكونا من جواهر وأعراض وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ. ثم قسموا الموجودات الى قسمين: قديم ومحدث، فأما القديم فهو واحد وليس له أول، وأما المحدث فهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: متحيز، وحال في المتحيز وقسم ثالث لا هو ممتحيز ولا حال في المتحيز. وهذا القسم الثالث أثبتته جمهور الفلاسفة وأنكره المتكلمون لانه سيصبح بهذه الصفات مساويا لذات الباري، وعلى هذا الأساس لا يبقى في العالم غير المتحيز، وهو إما جسم وإما جوهر فرد، والحال في المتحيز وهو العرض (٢).

وقد تمسك الأشاعرة بعقيدة الجوهر الفرد لأنهم وجدوها سلاحا حادًا مكّنه من إثبات ما نصبوا أنفسهم للدفاع عنه وهو قدرة الله المطلقة التي استعاضوا بها عن السببية وعن غيرها من القوانين. فاتصالية الجوهر مستحيلة، إذ سيتعين التسليم في حال القول بها بأن الله لم يكن حرًا في أن يخلق جزءا دون سائر الأجزاء، ولا اتصالية أيضا لا في الزمان المؤلف من سلسلة من آتات لا منقسمة، ولا في الحركة المؤلف من طفرات منفصلة ولا منقسمة، ولا ضرورة إطلاقا لملازمة الصفات للجوهر الفرد، فجميع الجواهر الفردة متماثلة، وما صفاتها من لون وطعم ورائحة إلا أعراض مضافة، وليس هناك أخيرا من تلازم ضروري بين وجود هذه الأعراض في الجوهر في لحظة بعينها وبين وجودها فيه في اللحظة التالية، فالأعراض في كل لحظة وأن معلول لخلق مباشر من قبل الله، وليس ثمة من قانون طبيعي يوجب وجود أي شيء أو عدم وجوده

1 ( ابن خلدون، المقدمة، دارالعلم، ط4، بيروت 1981، ص 465

2 ( الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 3 - 6

على السواء. "وعبثا نبحت في هذه النظرية الذرية التي تريد أن تشهد على قدرة الله على شيء يذكرنا من قريب أو من بعيد بمذهب أبيقور العقلاني"<sup>(1)</sup>.

وهكذا تصبح فكرة الجوهر الفرد التي أسسها، في الفكر الإسلامي، أبو الهذيل العلاف لاثبات قدرة الله وعلمه مذهبا كاملا في الوجود فسر على أساسه المتكلمون خلق العالم وحدوثه وتأدوا بذلك إلى إثبات الصانع واثبات علمه وقدرته المطلقة على الفعل والتدخل المستمر في العالم. .. فزالت بذلك فلسفات الصدفة والعماء والفوضى والعبث والالية لتحل محلها فلسفة ميتافيزيقية " وجبرية طبيعية " تستند مباشرة إلى إله فاعل قادر متصرف. .. ولأجل هذا كفر الأشاعرة النظام وأمثاله الذين أنكروا الجزء الذي لا يتجزأ فأنكروا حسب الأشاعرة ضمنا إحاطة علم الله وقدرته على كل شيء وأضرموا قدم العالم. يقول الجويني في الرد على النظام مبينا هدم مذهبه لقواعد الدين: " ونقول له (النظام) أيضا: من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لانهاية لها، ولا تستمر دلالة حدث العالم دون إثبات ذلك، وفيما صرت إليه ما يفضي إلى تجويز انقضاء حوادث لا نهاية لها. فانك تجوز أن يبتدىء خلق الأجسام ثم تقدر انقضاء خلقها وإن كانت لاتتناهى أجزاءها، والرب تعالى يخلقها ترتيبا "<sup>(2)</sup>.

وهكذا يتجلى لنا - وبوضوح - المنحى الديني الذي بدأه العلاف وأخلافه من المعتزلة وأكده بعد ذلك الأشاعرة مما جعل الذرية الإسلامية ذرية مخالفة تماما لذرية اليونان.

الأدلة على إثبات الجوهر الفرد :

الأدلة على إثبات الجوهر الفرد كثيرة لذلك فإننا سنحاول تبويبها والتركيز على أهمها دون نظر في هذا المجال للردود والاعتراضات الكثيرة التي وجهت إليها من قبل الخصوم لأننا سنتناول موقف هؤلاء الخصوم وأدلتهم واعتراضاتهم على فكرة الجوهر الفرد في موطن لاحق. وقد رأينا أنه من الأنسب أن نصنف هذه الأدلة إلى حسية وعقلية ونقلية تسهيلا لفهمها وتقريب استيعابها.

الأدلة الحسية :

لئن أثبت لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور الجواهر الفردة فإنهم رأوا " انها لا تدرك بالحس لصغرها "<sup>(3)</sup>. ولكن مادية هؤلاء الذريين ألجأتهم إلى الاستدلال على وجود ذرات مادية غاية

1 ( اميل برهيه، تاريخ الفلسفة ،العصر الوسيط والنهضة، ص 118

2 ( الجويني، الشامل في أصول الدين، ص 53

3 ( أبيقور، رسالة إلى هيروودوت، ف38- 40، ص 176. وانظر أيضا:



في الدقة كتلك الذرات التي تتطاير في أشعة الشمس وكحبيبات الأصباغ التي تذوب في الماء، وكالجزئيات ذات الرائحة المتصاعدة من الأبخرة والعطور... كما دلّتهم أيضا على أن الأجر والخشب يرشح منهما الزيت والماء بطول المدة، وأن الضوء ينفذ من الأجسام الشفافة، والحرارة تخترق كل الأجسام تقريبا، والسبب في ذلك هو أن كل مادة لها مسام أو فجوات خالية تستطيع مادة أو مواد أخرى ان تنفذ من خلالها. (1)

بمثل هذه الطرق أثبت الذريون اليونان وجود الذرات اللامنظورة واستدل لوقريطس بأمثلة كثيرة تجعل الشخص يقرّ بأنها موجودة ولكنها لامرئية مثل الرياح العاتية التي تثير البحار فتغرق أعظم السفن وتمزق السحب وتسوقها هنا وهناك، أو تجوب السهول في شكل زوابع مخربة فتقتلع أشجارها وتنثرها. فكم هو رهيب هيجان الرياح بصفيرها الحاد وزمجرتها المشحونة بالتهديد والإنذار، ومع كل هذا فان الرياح هي دون شك أجسام لامرئية (...). كذلك نشم الروائح المختلفة التي تنشرها الأجسام ولكن لانرى رغم ذلك رائحة من هذه الروائح آتية إلى خياشيمنا، وكذلك لانستطيع أن نرى تصاعد الحرارة، ولا البرد، ولا أن نلمح الصوت، ومع ذلك فان كل هذه الأشياء هي ذات طبيعة مادية بما انها تستطيع أن تثير حواسنا لأنّ اللمس والقابلية للّمس لا يكونان إلا من فعل الجسم... (2)

هكذا أثبت الذريون اليونان عدم إدراك الذرات إدراكا حسّيا، ولكن المتكلمين المسلمين يخالفونهم في هذا المجال ولا ينكر أغلبهم امكانية إدراك الجوهر الفرد (إدراكا حسّيا)، ولئن قال هشام الفوطي باثبات الجزء الذي لا يتجزأ ولم يجز عليه أن يماس أو يُبَيّن أو يَرى (3) فإن العلاف أجاز أن يفرد الله فتراه العيون، ويخلق فينا رؤية له وإدراكا له... (4) ويقول ابن متويه: "اعلم أن الجواهر مدركة رؤية ولمسا" (5).

ويورد آراء مشايخه في مكان ثان كما يلي: ومما يصلح أن يذكر في فروع الجزء صحة إدراكه وهو منفرد، ولم يختلف شيوخوا رحمهم الله في أن الله تعالى يراه مع انفراده. وانه يصحّ منا أن نراه عند انضمام غيره إليه، وانما اختلفوا في: هل نراه وحاله هذه أم لا؟ فالذي قاله

1 ) Ibid, P. 58

2 ) Lucrèce, De la nature , 11, p.11

3 ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 15

4 ) م. ن، 2 / 14

5 ) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 53

الشيخ أبو علي انه يصحّ منّا أن نراه عند قوة الشعاع على ما يرى المحتضر أجسام الملائكة وترى الملائكة بعضها بعضا، وهذا هو الظاهر في كتب الشيخ أبي هاشم. وقد حكي عن الشيخ أبي عبد الله انه مع انفراده يستحيل أن يرى، وقال: إنه إذا كان منفردا دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتى تصير كأجزاء منه، ولا بد من فصل بين ما يرى به، ولأجل هذا لم تصحّ رؤية شعاعه، وكذلك الجزء الواحد لما كان يداخله وإذا ألزم على ذلك أبو هاشم ان لاتصح رؤيته ولو ضمّ إليه غيره للعلة التي ذكرها، فله أن يقول: إن جرت الحال في الجزئين والثلاثة على مثل ما قلته في الجزء الواحد لم تصح رؤيتهما، وإلا كان حالهما بخلاف الواحد. وإذا ألزم صحة رؤيته بأن يكون الجزء متلونا بغير لون الشعاع، فلا يثبت الالتباس وله أن يقول: متى أجرته مجرى الشعاع الذي به يرى، فكما لا تجب رؤية لون الشعاع، فكذلك لون هذا الجزء، فانفصالهما في اللون لا يوجب رؤيته لامحالة. وإذا قيل: أفليس الشعاع قد يرى عند تكاثفه؟ نقول: كذلك أقول في الجزء الواحد انه يرى عند التكاثر، لكن الكثافة لا تثبت في الجزء الواحد، بل لا بدّ من أجزاء كثيرة، فأما القول الآخر، فالوجه فيه أن العلة في استحالة الرؤية لو كانت انفراده، لكان الله تعالى لا يراه ولما صحّ أن يرى بانضمام غيره إليه لان التأليف لا مدخل له في الرؤية، وكان يلزم ان يرى شيء من الأجسام لان الجوهر هو أفراد الاجسام، وما ليس بمركبي إذا ضمّ إلى ما ليس بمركبي لا يصير مركبيا، فيجب أن يقال: ان امتناع أن يراه الواحد منا هو لضعف الشعاع، فإذا قوى الشعاع صحت الرؤية<sup>(1)</sup>.

أما الأشاعرة فانهم يجزمون بأن "كل موجود يصحّ أن يرى"، ويرى الجويني أن "الإدراك لا يفتقر إلى بنية ويجوز قيامه بالجواهر الفرد<sup>(2)</sup>، وإذا أضفنا إلى هذا قولهم باستحالة تعريّ الجواهر عن العرض أمكن لنا بسهولة أن نفهم إمكانية ادراك الجواهر الفرد إدراكا حسيا لأن الأعراض هي الألوان والطعوم والروائح... وهي تدرك بالحسّ مع الجوهر الحاله فيه. وهكذا نستنتج أن أدلة المتكلمين مخالفة لأدلة الذريين اليونان الذين أحالوا إمكانية إدراك الجزء بالحسّ لصغره، وأن المسلمين القائلين بقدرة الله على كل شيء جوّزوا إدراكه وقدرة الله على إفراده لتراه العيون، وفي هذا شاهد على أصالتهم وعدم استعمال أدلة اليونانيين ولا القول بقولهم.

(1) م.ن، ص 184

(2) الجويني، مع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق، عبد العزيز عزالدين السيروان، دارلبنان للطباعة والنشر، 1408/ 1978، ص 191. و الإرشاد، مطبعة السعادة، مصر 1950، ص 168

انطلق الذريون اليونان من مبادئ مؤداها أن " لاشيء يخرج من العدم ولاشيء يعود إلى العدم" (1) ويوضح أبيقور هذا المعنى بقوله: " ويجدر بنا الآن أن نركز انتباهنا على الأشياء اللامرئية، ونقول أولاً إنه لا يولد شيء من لاشيء، وإلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن كل شيء دوفاً حاجة إلى أي بذر، ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعها إذ أنها ستتحوّل إلى أشياء غير موجودة فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن، وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل" (2).

ورأى لوقريطس انه إن أمكن لشيء أن يصدر عن أي شيء فإنه من كل شيء يمكن ان ينشأ كل نوع، ولا يحتاج أي شيء إلى بذر. فينشأ الناس من البحر والقشريات من الأرض والعصافير من السماء وهكذا... " ولكن لما كان كل مخلوق نتيجة لبذور أو ذرات خاصة فلا شيء يمكنه أن ينشأ من لاشيء أو يتجاوز حدود خصائص ذراته المكونة له" (3).

وهكذا يثبت تكوّن الموجودات من ذرات أزلية مختلفة عند ابيقور ولوقريطس ومتجانسة كما سئى عند ديمقريطس. وتكون نشأتها مستقلة عن تدخل أية قوة خارقة. ولكن المتكلمين ينطلقون من منطلق مخالف تماماً لهذا الذي رايناه عند اليونانيين إذ يستندون إلى القاعدة القرآنية التي تنسب لله القدرة على فعل أي شيء عدا المحال استناداً إلى قوله تعالى: "إنما قولنا لشيء إذا اردناه أن نقول له كن فيكون" (4) ومن هنا فانهم لم يبقوا في حاجة إلى اثبات هذه المبادئ الأساسية التي انطلق منها الذريون اليونان، ولم يستبعدوا - وهم القائلون بالجوهر الفرد - قدرة الله على خلق أي شيء من العدم، كما رفضوا وجود حوادث لا أول لها أي وجود ذرات أزلية لأن هذا القول يؤدي إلى الاعتقاد في قدم الذرات وبالتالي قدم المادة و قدم العالم، يقول ابن متويه: " وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول فكذلك لا يجوز أن يعتقد معتقد وجود ما لا يتناهى في بعض الحالات لأن كل ما يدخل في الوجود لا بد من كونه متناهيًا منحصرًا" (5).

1 ) Laerce. D, Les vies des plus illustres philosophes, p413

(2) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 38 - 39، ص 176

3 ) Lucrèce, De la nature, LI, P. 7- 8

(4) النحل، (40)

(5) ابن متويه، التذكرة، ص 97

وقد لعب دليل التناهي هذا الذي أشار إليه ابن متويه دورا كبيرا في تاريخ الفلسفة الذرية وفي اثبات الجوهر الفرد (تناهي القسمة، تناهي أجزاء الجسم، تناهي الأبعاد. ) " فلو كان كل جسم متكونا من أجزاء لا متناهية فإنه لن يوجد أي فرق بين الخردلة والجبل، أو بين أصغر ذبابة والفيل، لأن اللامتناهي يساوي اللامتناهي" (1) هكذا قال كاندا "Kanada" الفيلسوف الذري الهندي وهذا الدليل نفسه تقريبا نجده عند لوقريطس الذي يقول: " لو لم يكن للصغر نهاية لكان أصغر الأجسام يتألف من أجزاء لانهاية لها لأن كل نصف له نصف وهذا النصف ينقسم إلى غير نهاية، وإذن فأَي فرق بين مجموع الأشياء وبين أي جزء صغير ؟ لا يبقى أي فرق لأنه رغم أن العالم كبير، فإن أصغر الأشياء فيه من الأجزاء مثل ما في العالم، ولما كان العقل السليم ينكر هذا فلا بد لك من التسليم بان هناك أجساما لا أجزاء لها وأنها بطبيعتها أصغر الأشياء، ولما كانت هذه الأجسام موجودة فانها صلبة وأزلية" (2).

ويستخدم فلوطرخس هذا الدليل نفسه في إبطاله لمذهب الرواقين في أن القسمة لاتتناهي لأن ذلك يؤدي في رأيه إلى ألا يكون في الإنسان من الأجزاء أكثر مما في إصبعه، وإلى ألا يكون في العالم من الأجزاء أكثر مما في الإنسان وهذا ظاهر البطلان (3).

ويتكرر دليل الجبل والخردلة في كتب الكلام كثيرا ورأى أبوعلي الجبائي " أن مذهب نفاة الجزء يؤدي إلى جعل الخردلة كالجبل لانهما قد استويا في أن كل واحد منهما لا نهاية له، وما لا نهاية له لا يزيد على ما لا يتناهي ولا يكون أكبر منه. وألزمهم على هذا صحة أن يوجد من الخردلة الواحدة ما يستر به الأرض، أو يوجد منها من الأجزاء ما إذا وضع البعض فوق البعض لبلغ عنان السماء (4).

وقد وُجِّهَ هذا الاعتراض إلى النظام فَرَدَّ " بأنَّ الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قُسِّمَ أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك

1 ) Mabileau, Histoire de la philosophie atomistique, P17

2 ) Lucrece, De la nature, L.I.P.23

3 ) بينيس، مذهب الذرة، ص15

4 ) ابن متويه، التذكرة، ص 171

أجزاؤها إذا جزئاً أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه" (١).

وقريب من هذا ما اعترض به العلاف على النظام إذ " كلمه أبو الهذيل في هذه المسألة فقال: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لاتنتهي إلى طرفها، فقال: انها تطفر بعضا وتقطع بعضا" (٢).

كما نجد دليلاً عقلياً آخر للعلاف في الانتصار يدور حول تناهي الموجود المحدث خلافاً للقديم (الله)، يقول الخياط: " اعلم - علمك الله الخير وجعلك من أهله - أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً غاية ينتهي إليها في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث. فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ولايجرى عليه بعض ولا كلاً وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلاً وجميعاً. قال: ووجدت المحدثات ذات أبعاد، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلاً وجميعاً، ولو جاز أن تكون أبعاد لا كلاً لها جاز أن يكون كلاً وجميعاً ليس بذى أبعاد، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله" (٣) وهكذا يثبت العلاف عن طريق تناهي المحدثات وجود الأبعاد أو الجواهر الفردة ويبين حدوثها ومخالفتها لله (القديم) الذي لايجوز عليه التبعض ولا التجزئ ولا النهاية. وقد تعددت الأدلة العقلية فيما بعد وأصبحت أكثر عمقا وتنوعا، ويمكن اعتبار ما جاء في كتابي " الأربعين في أصول الدين" للرازي، و" المواقف للإيجي أوفى عرض لهذه الأدلة (٤) وهي نوعان:

- " النوع الأول: أن نبين أولاً أن كل منقسم له أجزاء بالفعل: ثم نبين أنها متناهية. أما

الأول فلوجوه :

- الأول: القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة، والتالي باطل، فالشرطية: لانه

يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة. وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه، ضرورة ان

1 ( الخياط، الانتصار، ص 138

2 ( ابو المظفر الاسفرايني، التبصير في الدين، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، مصر 1359  
1940، ص68

3 ( الخياط، م. ن، ص16

4 ( الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 254 ومابعد. والإيجي، المواقف، ص 186 - 187

الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر، والاستثنائية بيّنة، إذ لأمعنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم.

- الثاني: لو كان القابل للانقسام واحداً كان التفريق إعداما له، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن التفريق حينئذ إعدام لهوية وإحداث لهويتين، فإنّ من المحال أنّ الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين، وأما بطلان اللازم فلأنه يوجب أن يكون شقّ البعوض بإبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر وإيجادا لبحرين آخرين، وبديهية العقل تنفيه.

- الثالث: أن مقاطع الأجزاء متمايزة بالفعل، فإنّ مقطع النصف غيرمقطع الثلث ضرورة، وكذا الربع والخمس بالغاً ما بلغ، وذلك يوجب التمايز بالفعل.

وأما الثاني فلوجوه:

- الأول: لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في زمان متناه، ولم يلحق السريع البطيء، وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم.

- الثاني: أنه محصور بين الطرفين، وانحصار مايتناهى بين الحاصرين محال.

- الثالث: ان التآليف لابد أن يفيد زيادة حجم، وإلا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية، فلا يحصل من تآليف الأجزاء حجم والمفروض خلافه. وإذا كان التآليف يفيد زيادة حجم فليجعل التآليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات، فيحصل حجم في الجهات وهو الجسم، فليس كل جسم مركبا من أجزاء لا تنتهي. ثم نقول: وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية، والجسم الذي فيه البحث ما له حجم متناه وأجزاء غير متناهية، ولاشك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه، فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي، هذا خلف.

- النوع الثاني: أن نبين تركيب الجسم منها ابتداء، وهو وجوه :

- الأول: النقطة موجودة، إذ بها تماس الخطوط، والخطوط بها تماس السطوح، والسطوح بها تماس الأجسام، وتمام الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان، وأيضا: فانها طرف للخط، وهو للسطح، وهو للجسم. وطرف الموجود موجود، ثم انها لا تنقسم. قلنا: في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم، فان كان جوهرها فهو المطلوب، وإلا لكان له محلّ لا ينقسم، وإلا

انقسم الحالّ فيه لما مرّ مرارا، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى جوهر كذلك، وهو الجزء الذي لا يتجزأ.  
- الثاني: الحركة موجودة، وانها تنقسم إلى حاضرة، وماضية، ومستقبلية، فنقول: ان الحاضرة منها موجودة، وإلا لم يوجد الماضي ولا المستقبل، لان الماضي ما كان حاضرا، والمستقبل ما سيحضر، وانها لا تنقسم، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد، لأنها غير قارة الذات ضرورة، فلا يكون كلها حاضرا، هذا خلف. وكذا جميع أجزائها، إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حيناً ما فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، فكذا المسافة لانطباقها عليها، أو نقول: لانه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها، فان الحركة إلى نصفها نصف الحركة إليها.

- الثالث: برهن إقليدس على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم، لا تنقسم ولا تتصور إلا بإثبات الجزء.

- الرابع، نفرض كرة تماس سطحها مستويا، لإمكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة، فما به المماسة لا ينقسم، وإلا فإما في جهة فهو خط، أو أكثر فهو سطح، لانطباقه على السطح المستوي فهو مستوي. فلا تكون الكرة كرة، هذا خلف. ثم نفرض تدرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة، وهو المطلوب.

- الخامس: نفرض خطا قائما على خط ويمرّ عليه، فانه يماس في مروره جميع أجزاء ذلك، والمماسة إنما تكون بنقطة، فالخط الممرور عليه مركب من نقط، والسطح من خطوط، والجسم من سطوح، وهو المطلوب.

- السادس: لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا إلى غير النهاية، فتكون أجزاءهما الممكنة سواء وهو بهت.

- السابع: لولا الجزء لكان يمكن أن تنقسم الخردلة إلى صفائح غير متناهية فتغمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى، وانه ضروري البطلان، ونقض ذلك، وان كان يمكن الجواب عنه جدلا، ففيه للمنصف إقناع".

هذا ما أورده الإيجي وهو طويل ولكن آثرنا أن نورده على طوله لأنه يطلعنا على طريقة في الاستدلال والاستنتاج والتفكير مخالفة تماما لطريقة الذريين اليونان ثم لكي نشرك القارئ في الاستنتاج والمقارنة.

هي أدلة إسلامية بحثة ولا علاقة لها بأي مصدر خارجي، وهي تقوم على أمرين: تأكيد قدرة الله وتأكيد علمه. قال الأشعري: " واختلف الناس في الجسم: هل يجوز أن يتفرق أو يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ أم لا يجوز ذلك ؟ فقال أبو الهذيل: إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ" (١) والعلاف ذاته " هو الذي أورد على النظام أن اجتماع السفرجلة اذا كانت محدثة صح من الله أن يفرقها بعد الاجتماع" (٢) يقصد أن يفرقها إلى أجزاء لا تتجزأ.

فهذا الكلام يذكرنا قطعاً بتصريح القرآن بقدرة الله على كل شيء، قال تعالى: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (٣). وقال: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (٤).

وقد رأى المتكلمون ان القول بعدم جواز تفريق الجسم إلى اجزاء لانتجرا تعجيز لله تعالى وهو القادر على كل شيء بصريح قوله، كما ان قول المتكلمين بقدرة الله على كل شيء وتفريق الجسم إلى أجزاء لانتجراً من شأنه أن يقصي فكرة تجزؤ الأجسام تجزؤاً طبيعياً، وان يثبت مجزئاً للجسام وهو الله. فالأجزاء أو الذرات في علم الكلام الإسلامي لانتجراً وحدها، ولا تتحرك أو تجتمع أو تفترق إلا بفعل فاعل هو الله خلافاً لذرات اليونانيين التي تتحرك في الخلاء منذ الأزل وهي تتحرك وتجتمع وتفترق بطريقة آلية دون حاجة إلى فاعل.

وقد اعترض ابن حزم على المتكلمين في هذا الباب ولم يَرِ فرقا بين من قال ان الله أَلْفَ أجزاء العالم وكانت متفرقة وبين من قال بل انه فرق العالم اجزاء بعد أن كان جزءاً واحداً، فكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها لا من نص ولا من عقل. ثم يرد عليهم ابن حزم نفس اعتراضهم فيقول لهم: " هل يقدر الله عز وجل على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من اقسام الجسم أبداً بلا نهاية أم لا ؟ فان قالوا لا يقدر على ذلك عجزوا ربهم حقاً وكفروا وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام ولكنهم يخافون من أهل الإسلام فيملحون ضلالتهم باثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملة، وان قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذي هو نفس قولنا وخلاف قولهم" (٥).

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 14/2

2 ( عبد الحبارين أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 263

3 ( النحل، 40)

4 ( يس، 82)

5 ( ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 95





الفصل الثالث  
نفاة الجوهر الفرد



نفاة الجوهر الفرد كثيرون وهم يختلفون في المذاهب والاعتقادات، وسنحاول أن نرکز في هذا المجال على أشهرهم:  
نفاة الجوهرالفرد من الفلاسفة:  
أرسطو:

هو قطعاً أول من اعترض بوجهة على الذريين اليونان (1). وبقيت اعتراضاته عليهم نبراسا احتداه الفلاسفة المسلمون فيما بعد في اعتراضاتهم على المتكلمين.  
يقول أرسطو: " ويزعم ديمقريطس ولوكيبس أن جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات وهي غيرمتناهية لا في عددها ولا في أشكالها، وأن الأجسام لا تختلف في أصلها بعضها عن بعض إلا بالعناصر التي تتركب منها وبوضع هذه العناصر وترتيبها " (2).  
ويقول في وصف هذه النظرية: " هذه النظرية هي من الخطورة بالمكان الأعلى " (3)  
ويضيف " إني لأعترف أن هذا الرأي هو أيضاً قليل الشبه بالمعقول " (4).

فهذه النصوص تغني لبيان موقف أرسطو من النظرية الذرية فهو يسهه أصحابها باستعماله لفظاً لايفيد غير الظن حين يقول. " ويزعم ديمقريطس ولوكيبس، " فهذه النظرية إذن هي - حسب أرسطو- مجرد زعم يحتاج إلى التأكيد والإثبات، ولكن أرسطو لم يترقب إثباتاً لهذه النظرية من أحد لأنه سيعمد هو إلى إثبات خطئها عقلاً وفعلاً وذلك بإنكار القسمة بالفعل وإثبات القسمة بالقوة، يقول: " من الصعوبة الكبرى افتراض ان الجسم يوجد وانه عظم قابل للقسمة إلى ما لانهاية، وانه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه ؟ فإذا افترض أن شيئاً قابلاً للقسمة مطلقاً وأنه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء أنه أمكن قسمته مطلقاً مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلاً. والأمر كذلك إذن فيما إذا يقسم الشيء بالنصف. وعلى العموم لو أن شيئاً قابلاً بالطبع للقسمة إلى اللانهاية قد قسم لما كان ذلك مُحالاً البتة. كما لا يكون

---

(1) وقد ذهب الرواقيون بعد ذلك إلى ان المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، كما اعترض (لاكتانتيوس 325 - 225 Lactance م ) على مذهب الجوهر الفرد عن طريق الكمون كمايرى بينيس ( مذهب الذرة ص94)

(2) أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب 1 ف 2

(3) م. ن، ك 1 ب 2 ف 6

(4) م. ن، ك 1 ب 2 ف 7

مُحالا ان يفترض إمكان قسمته عشرة الاف مرة مضروبة في عشرة الاف مع انه لا أحد يستطيع المجاوزة بالقسمة إلى هذا الحد<sup>(1)</sup>.

" فالجسم ينقسم بالفعل إلى أجزاء متميزة ومنفصلة وإلى أعظام أصغر فأصغر دائماً تتباعد بعضها عن بعض وتنعزل، ولكن من المحقق أيضا ان هذه التجزئة البعضية لا يمكن ان يجاوز بها إلى اللانهاية وانه ليس من الممكن أيضا قسمة الجسم في أي نقطة ما، لان هذه القسمة غير المحدودة ليست ممكنة الإجراء ولا يمكن أن تتمشى إلا الى حدّ معيّن"<sup>(2)</sup>.

وبهذا يكون أرسطو قد اثبت قسمة الجسم بالقوة والإمكان إلى مالانهاية، ولكنه أنكر أن يقسم الجسم بالفعل إلى مالانهاية، ومجرد افتراض هذا النوع من القسمة يمثل صعوبة كبرى إذ على افتراض هذا النوع من القسمة يصعب تصور الباقي في الواقع من قسمة كهذه. وعلى هذا الأساس فإن الجسم "لايتحول إلى ذرات ولا يأتي من ذرات ولكنه ينحل إلى أجزاء متدرجة في الصغر. والاتحاد أي الاجتماع إنما يحصل بين أصغر الأجزاء"<sup>(3)</sup>.

وقد عرف المسلمون نظرية أرسطو هذه، وإليها يشير الأشعري إذ يقول: " قال بعض المتفلسفة إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل، فاما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية"<sup>(4)</sup> وقال الشهرستاني: " واتفقوا (أصحاب أرسطو) على استحالة وجود أجسام لا تنتهي بالفعل"<sup>(5)</sup>.

بل ووقعت مساءلات ومطارحات بين المسلمين حول موقف أرسطو، اذ بعث أبو الريحان البيروني إلى الشيخ الرئيس ابن سينا يسأله فيما يسأله عن سبب استثناع أرسطو لقول القائلين بالجزء وردّ ابن سينا على سائله بأجوبة تؤكد إمكان قبول الجسم للقسمة اللانهاية بالقوة دون الفعل إذ يقول: " يجب أن نعلم أن قول ارسطو بأن الجسم يتجزأ إلى مالانهاية ليس يعني به أنه يتجزأ أبدا بالفعل بل يعني به ان كل جزء منه له في ذاته وسط وطرفان فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزئه اللذين يحدهما الطرفان والواسطة، وهذه الأجزاء منقسمة بالفعل، وبعض الأجزاء وإن كانت في ذاتها لها واسطة ومنقسم، فليس يقبل لصغره الانقسام.

1 ( م .ن، ك 1 ب 2 ف 10

2 ( م .ن، ك 1 ب 2 ف 18

3 ( م .ن، ك 1 ب 2 ف 21

4 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 17

5 ( الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، ألفرد قيوم، (د.م)، (د.ت)، ص 6

وهذه الأجزاء منقسمة بالقوة وفي ذاتها. فمن قال إن الجسم يمكن أن يجزأ أبداً بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذي اعترضت به ضرورة. ومن قال إن الجسم بعض أجزائه منقسم بالفعل وبعض أجزائه منقسم لبالفعل بل بالقوة كما بينا لم يلزمه" (1).

ولكن أبا الريحان لا يقبل إجابة ابن سينا بل يردّها ويعترض عليها، فقد جاء في كتاب " تاريخ حكماء الإسلام " ما نصّه: " وقد بعث أبو الريحان البيروني مسائل إلى أبي علي، فأجاب عنها أبو علي، واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجنه وهجن كلامه وأذاقه مرارة التهجين، وخاطب أبا علي بما لا يخاطب به العوام فضلا عن الحكماء، فلما تأمل ابو الفرج (بن الطيب الجائليق) وهو معاصر لابن سينا، الأسئلة والأجوبة قال: من نخل الناس نخلوه، ناب عني ابو الريحان" (2)

والمتأمل في هذا النص يلحظ دون شك قوة الاتجاه الذي سطره المتكلمون لمواجهة الفلاسفة الذين نفوا الجوهر الفرد. وقد سار في هذا الاتجاه كثير من المفكرين امثال البيروني والجائليق على ما ثبت من هذه النصوص.

الكندي: (ت نحو 260 هـ/873م)

عبر الكندي عن اعترافه بالفضل للقدمي حين قال: "ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عنم أتي بكثير من الحق: إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقيّة، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مُدَدِنَا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية..." (3)

ورغم هذا الاعتراف فإنه لم يخرج عن النسق الفكري الذي يدور فيه وبقي وفيما لكثير من العقائد الإسلامية التي ترفضها الفلسفة اليونانية مثل فكرة حدوث العالم من عدم، وحشر الأجساد، وإمكان حدوث المعجزات، وصحة الوحي النبوي، وقدرة الله على إحداث العالم وإفنائته... ولكن في قضية الجوهر الفرد مال الكندي إلى الموقف الأرسطي فأنكر القسمة بالفعل

1 ( ابن سينا، رسالة في أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني، نشرة محي الدين الكردي، القاهرة 1917 ، ص130 - 131

2 ( ظهر الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق، محمد كرد علي، مطبعة الترقى، دمشق 1409/1988 ، ص44 - 45

3 ( الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، تحقيق، احمد فواد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، د.ت)، ص87 - 88

وأثبت القسمة بالقوة على غرار أرسطو، يقول: " لا يمكن أن يكون جرم أزلّي ولا غيره ممّا له كمية أو كيفية لا نهاية له بالفعل وان لا نهاية له ائما هو في القوة " (1).

فالكندي لا يثبت الجوهر الفرد وينكر أن تكون الوحدة التي في الجزء حقيقية، ويتحدث عن الجزء وهو مطلع على الآراء السابقة عليه في هذا المجال لذلك نراه يفرق بين مشتبه الأجزاء ولا مشتبه الأجزاء على نحو ما تحدث انكساغوراس، يقول: " والجزء إما أن يكون جوهريا وإما عرضيا، والجوهري إما مشتبه الأجزاء، وإما لا مشتبه الأجزاء، والمشتبه الأجزاء كالماء الذي جزؤه ماء بكماله، وكل ماء فهو قابل للتجزئة، فجزء الماء إذ هو ماء بكماله كثير. واما لا مشتبه الأجزاء، أعني مختلف الأجزاء، فكبدن الحيّ الذي هو من لحم وجلد وعصب وعروق وأوردة ورئة وصفاق وحجب وعظم ومخ ودم ومرّة وبلغم... وجميع ماركب منه بدن الحيّ التي ليست بمشبهة، وكل واحد ممّا ذكرنا من بدن الحيّ فقابل للتجزئة، فهو كثير أيضا. وأما الجزء العرضي فمحمول في الجزء الجوهري، أعني كالتول والعرض والعمق في اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحيّ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض، فهو منقسم بانقسام الجوهري، فهو إذن ذو أجزاء فهو كثير أيضا. فالوحدة في الجزء أيضا ليست بحقيقية " (2).

فالكندي إذن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد وأثبت أنه ذو أجزاء وأن الوحدة فيه ليست وحدة حقيقية إلا عند اصحاب مذهب الجوهر الفرد وهم واهمون على رأي الكندي.

ورغم تأثره بمذهب الاعتزال ووضعه المؤلفات العديدة في مواضيع علم الكلام مثل "في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لاجور فيها" و"في التوحيد" و"الرد على المنانية" و"الاستطاعة وزمان كونها" (3) وهي من الموضوعات المشهورة التي عالجه شيوخ المعتزلة، رغم هذا التأثر فانه بقي في هذا الباب من الفلسفة الطبيعية وفيا للفلسفة رافضا لفكرة تجزّي الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ التي انتصر لها المتكلمون ودافعوا عنها وكفروا الراض لها وأخرجوه من الملة.

1 ( م. ن، ص 100

2 ( م. ن، ص 118

3 ( ابن النديم، الفهرست، ص 372

أنكر الفارابي كذلك وجود جزء لا يتجزأ ورأى أنه لا يوجد " مقدار ينتهي بالقسم إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها. ولا يتأق من الأجزاء التي لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان، والأشياء ذوات المقادير، والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية"<sup>(1)</sup> ففي هذا النص ينفي الفارابي وجود أجزاء لا تتجزأ فضلا عن تركيب الأجسام منها عن طريق التأليف. كما ينكر أن تكون الحركة مكونة من أجزاء كما رأى المتكلمون، وكذلك أن يكون الزمان مكونا من آتات منفصلة. وينفي الانقسام بالفعل إلى مالا نهاية ويقول: " كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولو لم يكن متناهيًا لكان موجودا بالقوة "<sup>(2)</sup>.

والفارابي له موقف معين من الجوهر الفرد، فهو يرفض عقلا وجود ماهية لا تتجزأ لأن " كل ماكانت ماهيته غير منقسمة فهو إما أن يكون موجودا لا يوجد، وإما أن يكون معنى وجوده وأنه موجود شيئا واحدا، ويكون انه وجود وانه موجود معنى واحدا بعينه "<sup>(3)</sup>. لذلك ينقد الفارابي تعريف المتكلمين للجوهر ويحذر من الذهاب إلى ما أثبتوه خلافا للمعنى الفلسفي للجوهر فيقول: " وليس ينبغي أن تخيل إلى نفسك معنى الجوهر انه شبه شيء ثخين ممتل مصمت أو صلب لأجل ما تسمعه من قوم قد اعتادوا ان يقولوا " انه هو القائم بنفسه " و " قوامه بنفسه " وأشبه هذه العبارة التي تخيل في الجوهر ما ليس هو الجوهر المحمول الذي لا يحمل على موضوع أصلا إلا على طريق ماهو "<sup>(4)</sup>. وهكذا تبدأ مع الفارابي الخصومة الفكرية حول قضية الجوهر الفرد بين المتكلمين والفلاسفة وتتخذ شكلا أساسه المواجهة والتحدي وإبطال مذهب الخصم بالحجج والأدلة.

ابن سينا: (ت428هـ/1037م)

واصل الشيخ الرئيس ابن سينا السير في الخط الذي رسمه كل من الكندي والفارابي ومن قبلهما أرسطو ورفض فكرة الجوهر الفرد رفضا قاطعا ولم يفرق بين أن تكون الأجزاء التي قيل بها متناهية في الجسم أو غير متناهية يقول: "من الناس من يظن أن كل جسم ذو

1 ( الفارابي، عيون المسائل، ضمن، الجمع بين رأبي الحكيمين، مطبعة السعادة، مصر 1335/1907، ص 27

2 ( الفارابي، رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها، ضمن، الجمع بن رأبي الحكيمين، ص 25

3 ( الفارابي، كتاب الحروف، ص 117 و 219

4 ( م. ن، ص 177



مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً، ولا قطعاً، ولا وهماً، ولا فرضاً (...). ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية"<sup>(1)</sup>.

فابن سينا يقصد المتكلمين ويتحاشى تسميتهم عمدا احتقارا لرأيهم السخيف حسب ظنه، ومع ذلك فقد عمل على إبطال هذين المذهبين في الإشارات، ولكن لما كان قوله موجزا هناك فإننا آثرنا ان نلجأ إلى كتاب النجاة إذ فيه يعرض ابن سينا هذه الآراء بوضوح وبناقشها ويطنب في الاستدلال على بطلانها في فصل بعنوان " فصل في تجوهر الأجسام" يقول فيه : "وللناس في الأجسام الطبيعية من جهة تجزيها أقاويل كثيرة، فقائل يقول: إن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزء متناهيا، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة، وقائل يقول: ان الأجسام الطبيعية لها أجزاء غيرمتناهية وكلها موجودة فيها بالفعل. وقائل ان الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصور كالسيرير، وإما مختلفتها كبدن الحيوان، ومنها أجسام مفردة، والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركبت. وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل، وفي قوتها أن تتجزى أجزاء غير متناهية كل واحد منها أصغر من الآخر وليس تنتهي البتة إلى جزء لا يتجزى وماوجد في كلا القسمين من الأجزاء فهو متناه... والرأيان الأولان باطلان"<sup>(2)</sup>.

وبراهين ابن سينا على إبطال هذين الرأيين كثيرة نورد منها مايلي:

- كل جزء مسّ جزءا فقد شغله بالمسّ، وكل ماشغل شيئا بالمس فاما ان لايدع فراغا عن شغله بجهة أو يدع، فكل جزء مسّ جزءا فاما ان يدع فراغا عن شغله او لايدع، ولكن إن كان يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول، فقد ترك إذن فراغا عن شغله وقد يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول فقد ترك إذا فراغا عن شغله وكل ماكان كذلك فممسوسه متجزى الذات. فإذا كل جزء مسّ جزءا بهذه الصفة فممسوسه متجزى الذات. فإذا كل ما لا يتجزى لا يتماس إلا على سبيل التداخل، وكل ما لا يتماس إلا على التداخل فلا يتأتى ان يتركب منه شيء أعظم منه بل جسم، فإذا الأجزاء الغير المتجزئة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار ولا جسم"<sup>(3)</sup>.

1 ( ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر 1957، 130/2 - 135

2 ( ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ط2 ، مصر 1357 / 1938 ، ص 021

3 ( م. ن، ص 102

- لنفرض متحركاً ومسافة، فنقول إن كانت أجزاء المسافة غير متناهية فلها نصف ولنصفها نصف وكذلك إلى غير النهاية بالفعل، وإن كان كذلك فقد يقطع المتحرك في زمان متناهي الطرفين أنصافاً غير متناهية في أزمان متناهية، لكن التالي محال فالمقدم محال، فإذا كانت المسافة متناهية الأجزاء علم منها أن الأجسام متناهية الأجزاء"<sup>(1)</sup>.

فابن سينا ينفي أن تكون الأجسام مكوّنة من أجزاء متناهية بالفعل غير متجزئة أو من أجزاء غير متناهية ويرى أنه "من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. وقسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ، وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء إلا بالإمكان، ويجوز أن يكون في الإمكان أحوال بلا نهاية، فإذاً الأجسام لا ينقطع إمكان انقسامها بالتوهم البتة، فأما تزييدها فإلى حدّ يقف عنده، إذ لانجد مادة غير متناهية ولا مكاناً غير متناه"<sup>(2)</sup>.

وهو يبطل وجود الجواهر الفردة وامكانية تكوّن الأجسام منها ويتابع أرسطو في القول بان الجسم الطبيعي يتكوّن من المادة والصورة، ويثبت للأجسام لواحق هي الأعراض العارضة من المقولات التسع. ويفرق بين الصور وبين الأعراض، فالصورة تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها اما الاعراض فانها تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه. ويرى أن الأعراض هي بعد المادة بالطبع، والصور قبل المادة بالعلية. أما المادة والصورة فانهما قبل العرض بالطبع والعلية"<sup>(3)</sup>.

والمقارن لهذا المذهب بمذهب المتكلمين يلاحظ الفرق الشاسع بين ميل عقلية ابن سينا إلى التجريد الفلسفي وتبعيته لأرسطو بخلاف المتكلمين الذين يؤكدون على تمييز جوهرهم وشغله للمكان حتى يكون جوهرها حسياً دالاً على صانعه ومخالفاً له.

ابن رشد: (ت 595هـ/1198م)

يوجّه ابن رشد نقده لفكرة الجزء الذي لا يتجزأ عند حديثه عن التدليل على وجود الله عند المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة، ويرى أن الأشاعرة وإن ذهبوا إلى أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل فإنهم لم يوفقوا في الكشف عن الأدلة البرهانية التي

1 ( م. ن، ص 104

2 ( ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط 2، دار القلم، بيروت 1980، ص 25 - 26

3 ( ابن سينا، النجاة، ص 99

أشار إليها كتاب الله، وإنما جنحوا إلى استخدام أدلة أخرى غلبت عليها مسحة من الجدل والصعوبة، إذ قامت طريقتهم على بيان أنّ العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، ورأوا أن الجزء محدث. فالأجسام المترتبة منه إذن محدثة بحدوثه. ولكن طريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر " طريقة معتادة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه" (1).

ويوجه ابن رشد نقده إلى مقدماتهم الثلاث في حدوث العالم وهي :

- ان الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها.

- الأعراض حادثّة.

- مالا ينفكك عن الحوادث حادث.

وبهمّنا من هذا النقد نقده للمقدمة الأولى إذ فيها يوجه اعتراضاته على فكرة الجوهر الفرد. يقول ابن رشد: " فان هم عنوا بقولهم إن الجواهر لاتتعري من الأعراض الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة. ولكن إن عنوا بالجواهر الجزء الذي لاينقسم وهو الذي يريدونه بالجواهر الفرد ففيها شك ليس باليسير، وذلك ان وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحقّ منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان" (2).

ثم يُعرض ابن رشد بأدلتهم ويرى أنها ضعيفة لأنها لا تقوم على البرهان وإنما تقوم على الخطابة والجدل. فاستدلّاهم المشهور هو أن الفيل إنما هو أعظم من النملة لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، وهذا دليل عندهم على أنه ليس واحدا بسيطا وإنما هو مؤلّف مثله مثل النملة من أجزاء لا تتجزأ، وإذا فسد الجسم فإليها ينحلّ وإذا تركّب فمنها يتركّب. وهذا خطأ لا يقبله عقل ابن رشد الذي يرى أن "الغلط دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة. فظنوا أن مايلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، لكن ذلك إنما يصدق في العدد، أعني أن نقول: إن عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعنى الوحدات. وأما الكمّ المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكمّ المتصل: إنه أعظم وأكبر، ولانقول: إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقلّ ولا نقول: أكبر وأصغر. وعلى هذا القول: " فتكون الأشياء

1 ( ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق، محمود قاسم، ط3، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة (د.ت)، ص136

2 ( م. ن، ص 138

كلها أعدادا ولا يكون هناك عظم متّصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها"<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا فان أدلة المتكلمين متشعبة وعويصة وتُدخل من الشكوك ما لا يمكن أن يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العمّة، ولو كلف الجمهور العلم بهذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق. ثم إن هذه الطرق التي عمد اليها المتكلمون ليست "برهانية صناعية وليست شرعية"<sup>(2)</sup> فاما انها ليست برهانية فإنها لا تقوم على الحجة العقلية والبرهان المنطقي، واما انها ليست شرعية فلأن الله وإن أمرنا بإعمال العقول فليس على هذا الشكل الذي قرره المتكلمون. وهكذا تصبح طريقة المتكلمين طريقة فاسدة لا تصلح للعلماء ولا للعمامة.

موسى بن ميمون: (ت 603هـ / 1205 م)

عرض الفيلسوف القرطبي الأندلسي موسى بن ميمون مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد في كتابه " دلالة الحانين" في اثنتي عشرة مقدمة هي كالاتي - المقدمة الأولى: اثبات الجوهر الفرد

- المقدمة الثانية: وجود الخلاء

- المقدمة الثالثة: أن الزمان مؤلف من آتات

- المقدمة الرابعة: أن الأعراض موجودة

- المقدمة الخامسة: الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض ولا ينفك منها

- المقدمة السادسة: أن العرض لا يبقى زمانين

- المقدمة السابعة: اعتقادهم ان اعدام الملكات معان موجودة في الجسم زائدة علي

جوهره، فهي أعراض موجودة ايضا فهي تخلق دائما كلما ذهب شيء خلق شيء<sup>(3)</sup>

- المقدمة الثامنة: ليس ثمة غير جوهر وعرض

1 ( م. ن، ص 139

2 ( م. ن، ص 149

3 ( وبيان ذلك كما يوضحه ابن ميمون في شرح المقدمة السابعة أنهم لا يرون أن السكون هو عدم الحركة ولا أن الموت عدم الحياة ولا أن العمى عدم الإبصار، ولا كل ما شابه هذا من اعدام الملكات بل حكم الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين، الحار والبارد، كذلك الحركة عرض مخلوق في المتحرك والسكون عرض يخلقه الله في الساكن ولا يقيم زمانين. فهذا الجسم الساكن عندهم قد خلق الله السكون في كل جزء من أجزائه وكلما عدم سكون خلق سكون طالما ذلك الشيء الساكن ساكنا .

- المقدمة التاسعة: أن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا.

- المقدمة العاشرة: أن كل ما هو متخيّل فهو جائز عند العقل

- المقدمة الحادية عشرة: أن وجود ما لا نهاية له محال على أي حال كان

- المقدمة الثانية عشرة: الحواسّ تخطيء فلا تؤخذ مطلقة مبادئ برهان.

ثم يشفع ابن ميمون تفصيل الكلام في هذه المقدمات بمناظرة بين متكلم وفيلسوف رأينا أن نوردتها كما هي لأهميتها: " قال المتكلم لفيلسوف: لأيّ شيء وجدنا هذا جسم الحديد في غاية الصلابة والشدة وهو أسود، وهذا جسم الزبد في غاية اللين والرخاوة وهو أبيض؟ جاوبه الفيلسوف بأن قال: إن كل جسم طبيعي له نوعان من الأعراض أعراض تلحقه من جهة مادته كمثل ما يصحّ الإنسان ويمرض، وأعراض تلحقه من جهة صورته كتعجب الإنسان وضحكه. ومواد الأجسام المركبة تركيبا أخيرا مختلفة جدا بحسب الصور المخصصة للمواد. حتى صار جوهر الحديد خلاف جوهر الزبد وتبعهما من الأعراض المختلفة ماتراه. فالشدة في هذا واللين في هذا أعراض تابعة لاختلاف صورهما، والسواد والبياض أعراض تابعة لاختلاف موادهما الأخيرة. فنقض المتكلم هذا الجواب كلّه بتلك المقدمات التي له على ما أصف لك وذلك أنه يقول: لاصورة موجودة، كما تزعم أصلا، تقوّم الجوهر حتى تجعلها جواهر مختلفة بل الكلّ أعراض كما بينا من قولهم في المقدمة الثانية، ثم انه يقول: لا اختلاف بين جوهر الحديد وجوهر الزبد والكل مؤلف من جواهر أفراد متماثلة كما بيّنا من آرائهم في المقدمة الأولى التي يلزم عنها ضرورة المقدمة الثانية والثالثة كما بيّنا. وكذلك المقدمة الثانية عشرة محتاج إليها في إثبات الجوهر الفرد، ولا يصحّ أيضا عند المتكلم أن تكون أعراض ما تخص هذا الجوهر حتى يكون بها مهيتا مستعدا لقبول أعراض ثوان لان لا يحمل عنده عرضٌ عرضًا كما بيّنا في المقدمة التاسعة، ولاللعرض بقاء كما بيّنا في المقدمة السادسة.

فاذا صحّ للمتكلم كل ما أراد بحسب مقدماته. وكان الحاصل من ذلك أن جواهر الزبد والحديد جواهر واحدة متماثلة، ونسبة كل جوهر منها إلى كل عرض نسبة واحدة، وما هذا الجوهر أولى بهذا العرض من هذا وكما أنّ هذا الجوهر الفرد ما هو بأن يتحرك أولى منه بأن يسكن. كذلك ما جوهر منها أولى بأن يقبل عرض الحياة أو عرض العقل أو عرض الحسّ من جوهر آخر، وكثرة الجواهر وقتلتها لا تزيد في ذلك شيئا، اذ العرض انما وجوده في كل

جوهر وجوهر منها كما بيّنا من قولهم في المقدمة الخامسة فيلزم بحسب هذه المقدمات كلها أن ما الإنسان أولى بأن يعقل من الخنفس" (1).

يقصد ابن ميمون أن فكرة تماثل الجواهر الفردة وقبولها لنفس الأعراض تقضي على الفوارق بين الموجودات ولا تبقي لنا أية حجة في أن يكون الإنسان مثلا أعقل من الحيوان، لذلك فإن مذهب المتكلمين مذهب سخيّف عنده وهو يؤدي إلى "إبطال جميع براهين الهندسة وحجج العقول والمبرهنات" (2) بل إن المتكلمين قد أبطلوا حسب رأيه طبيعة الوجود وغيروا فطرة السماوات والأرض إذ زعموا أنّ تلك المقدمات تمكنهم من البرهنة على حدوث العالم، ولكنهم عجزوا عن البرهنة على الحدوث وأتلفوا على ابن ميمون براهين وجود الله ووحدانيته ونفي الجسمانية إذ البراهين التي يبيّن بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل خلافا لما ذهبوا إليه. وهذا ما لم يدركه المتكلمون فكانوا كالمستقرّ من الرمضاء إلى النار على حدّ تعبير ابن ميمون (3).

نفاة الجوهر الفرد من المتكلمين:

هشام بن الحكم :

لئن اعتبر ابو الهذيل العلاف شيخ المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ فإن هشام بن الحكم هو أوّل من نفاه في الفكر الإسلامي وقد سبق في ذلك النظام والفلاسفة المسلمين، وللناس في هشام رأيان مختلفان :

فقد رأى خصومه أنه كان ملحدا دهريا، ثم انتقل إلى الثنوية والمانية، ثم غلبه الإسلام فدخل فيه كارها فكان قوله في الإسلام بالتشبيه والرفض (4). ورأى أنصاره خلافا لذلك أنه عظيم جليل القدر ودليلهم على رأيهم شهادة الإمام الصادق (ت148هـ/765م) فيه، إذ يقول: "هشام بن الحكم رائد حقنا، وسائق قولنا، المؤيد لصدقنا، والدامغ لباطل أعدائنا، من تبعه وتبع أثره تبعنا، ومن خالفه وألحد فيه فقد عادانا وألحد فينا" (5).

1 ( موسى بن ميمون، دلالة الحائرین، تحقيق، حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية تركيا، (د.ت)، 208/1 - 209

2 ( م. ن، 1 / 199

3 ( م. ن، 1 / 228

4 ( ابوالحسين الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مصر 1368 / 1949، ص 31

5 ( عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 624

ولذلك يعتبره أنصاره من أعلم أهل القرن الثاني في علم الكلام والحكمة الإلهية وسائر العلوم العقلية والنقلية. كان مبرزاً في الفقه والحديث مقدماً في التفسير وسائر العلوم والفنون، وهو ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب بالنظر. كما كان يروي عن الصادق والكاظم وله عندهم جاه لا يحيط به الوصف، وحتى إن اتبع الجهم في أول أمره فإنه قد لقي الصادق بعد ذلك فاستبصر بهديه ولحق به ثم بالكاظم ففاق جميع أصحابهما<sup>(1)</sup>.

والحقيقة أن مكانة هشام ليست هامة عند أتباعه فقط وإنما هي مكانة هامة في الفكر الإسلامي عامة، فالرجل قد أثر في أتباعه وفي خصومه على حدّ السواء، وكان هذا التأثير بقبول آرائه وأفكاره وتبنيها أو بالاعتراض عليها ومناقشتها ونفيها. ويهمننا من آرائه رأيه في الجوهر الفرد.

يروى لنا الأشعري اختلاف الروافض في الجزء فيقول: " وهم فرقتان، فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الجزء يتجزأ أبداً، ولا جزء إلا وله جزء، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة وان لمساحة الجسم آخراً وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ، والقائل بهذا القول "هشام بن الحكم" وغيره من الروافض. والفرقة الثانية منهم يقولون إن لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ، وله أجزاء معدودة لها كلٌ وجميعٌ، ولو رفع الباري كل اجتماع في الجسم لبقيت أجزاؤه لا اجتماع فيها. ولايحتمل كل جزء منها التجزؤ"<sup>(2)</sup>.

وبهذا القول الذي أثبته هشام يبدأ الصراع داخل الدائرة الكلامية بين المثبتين للجوهر الفرد بقيادة العلاف والنفاة له بقيادة هشام. وقد كان الرجلان متعاصرين مما يجعلنا نخرج بنتيجة هامة وهي أن دائرة الكلام دائرة فكرية خصبة وثرية ورافضة لأحادية الفكر وللوثوقية والاتجاه الواحد. فهشام بن الحكم إذن قد رفض القول الذي أقره العلاف وتابعه عليه كثير من المسلمين وصرّح بأن الجزء يتجزأ أبداً ولا غاية لتجزيه.

ولكن أي نوع من التجزؤ هذا الذي يقصده هشام؟ إذا نظرنا في النصوص المتبقية لنا في هذا المجال وجدناها قليلة جداً، وهي إلى جانب قلتها صامتة لا تكاد تفيدنا شيئاً. ولئن ألزم النظام فيما بعد إلزاعات عديدة وجهها إليه أنصار الجوهر الفرد فإننا لم نعثر علي إلزاعات موجّهة لهشام في خصوص الجوهر الفرد، ولكن النصّ الذي أورده الأشعري يحمل لنا قرينة قد تعيننا بعض الشيء وهي قوله في آخر النصّ متحدثاً عن الفرقة الثانية من الروافض التي تثبت

1 ( شرف الدين الموسوي، المراجعات، دار الصادق للطبوعات، بيروت 1393 هـ ص 10

2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 130 / 1 - 132

الجزء "... ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ"، وقد أثبت هذا الكلام بعد الحديث عن هشام مباشرة لذلك يمكن أن نستنتج أنّ هشاماً قال بخلاف ذلك أي أن الجزء " يحتمل التجزؤ" فيكون مذهبه هو تقريبا مذهب أرسطو والفلاسفة المسلمين فيما بعد أي أن الجسم قابل للتجزؤ عن طريق القوة والإمكان وهو ما عبر عنه الأشعري هنا "بالاحتمال" أي أنها مجرد قسمة ذهنية لا يمكن أن تتحقق بالفعل.

ولكن البعض يرى أن قول هشام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ قد يكون تأثر فيه بالرواقين وذلك عن طريق أبي شاعر الديصاني (1) صاحب النزعة الإلحادية في الإسلام الذي تتلمذ عليه هشام ولا يستبعد بحال أن يكون قد أخذ عنه كثيرا من الآراء ذات النزعة الحسية المادية كالقول بجسمية الأعراض وبنفي الجزء وغير ذلك، كما يمكن أن يكون هشام أخذ هذه الآراء عن السمنية (2) الذين كانوا منتشرين في العراق (3) وكان له بهم اتصال عن طريق المناظرات، ولكن يبقى هذا القول مجرد افتراض وتخمين كذلك، وهو إن صح فإنه يجعل هشاماً متابعاً للرواقين الذين أثبتوا القسمة بالفعل لا لأرسطو الذي أثبت القسمة بالقوة. هكذا يبقى مذهب هشام غامضاً وفي حاجة إلى مزيد التوضيح.

بقي أن نشير إلى نقطة هامة في مذهب هشام وهي القول بالطفرة. روى الأشعري أن "أصحاب هشام بن الحكم فيما حكاه زرقان يقولون: إن الجسم يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني" (4) وهذا هو معنى الطفرة، ولكن البغدادي يروي لنا أن الطفرة " لم يسبق إليها وهم أحد قبل النظام" (5) وقد قال بها محاولة للتخلص من إلزام الرزمة له الخصوم وملخصه: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبّت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها، فأجاب النظام بأنها تقطع البعض وتطفربعض الآخر. وهذا الإلزام لم نجده موجهاً إلى هشام، فما الذي دعاه إلى القول بالطفرة؟

---

1) أبو شاعر الديصاني (154-222 م) كان سريانيا قدم من فارس إلى الرهاء وأخذ اسمه من نهر ديسان الذي يروي الرهاء. واعتنق المسيحية إلا أنه قال بالهين للنور والظلمة، ومهدت الديصانية لظهور المانوية وهي أكبر غنوص حارب الإسلام وتغلغلت بعض أفكارهم إلى تعاليم بعض شيوخ الإمامية كهشام بن الحكم.

2) السُّمْنِيَّة، بضم السين وفتح الميم المنسوب إلى سومنات، وهم قوم من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس.

3) عبد الله نعمة، هشام بن الحكم أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، (د.م)، 1378 / 1959، ص 84.

4) الأشعري، مقالات الإسلاميين 133/1

5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113



الحقيقة أننا نرى أن هشاما لم يقل بالطرفة وإنما أصحابه هم الذين تابعوا النظام وقالوا بها ولنا على هذا الرأي دليلين اثنين :

- الأول: أن الأشعري في نصّه ليقول: "قال هشام "وانما يقول : " أصحاب هشام " .

- الثاني: وهو الأهمّ مارواه ابن متويه في التذكرة وهو قوله: " وحكي أن هشاما كان يذهب في الجزء مذهب النظام، فلما التجأ إلى القول بالطفر، قال هشام: إن كان لا يمكن إثبات تجزي الجزء إلا بارتكاب القول بالطفر فيجب أن يكون ذلك قولاً فاسداً وترك مذهب. وجرى الكلام بينه وبين الشيخ أبي الهذيل في الطفر فقال: " لو كانت النملة إنما تقطع البعض وتطفر البعض لوجب إذا أطخنا رجلها بالسواد أن لا يظهر الخط على الاستواء، بل يكون موضع الطفر خالياً من السواد، وكذلك يجب فيما يقطع بالسكين وغيره " (1).

فهذا النصّ هامّ وتتمثل أهميته في كونه لكاتب معتزلي ولا بدّ أن يكون عارفاً بمذاهب المعتزلة معرفة جيدة، وهو يقول إنّ هشاما هو الذي كان يتابع النظام في نفي الجزء بخلاف ما يذكره البغدادي من كون النظام قد أخذ هذه الفكرة عن هشام. وهو وإن تابعه في نفي الجزء فقد رفض قوله بالطرفة ورأى أنها قول فاسد بل وترك هذا المذهب أصلاً واستدل في كلامه مع العلاف على بطلانها، ونحن نرجح لأجل هذا أن يكون أصحاب هشام هم الذين قالوا بها بعده متابعين للنظام. أما كلام هشام في الطفر فقد استغله ابن متويه ليلزمه بطلان التجزئ إلى ما لا نهاية، قال ابن متويه: " على أن القدر الذي اعترف بقطعه يجب أن لا تصير النملة قاطعة له لانه غيرمتناه، فما لزم في الجسم كله لازم في البعض " (2).

إبراهيم النظام :

يعتبر النظام ألدّ خصوم الجوهر الفرد من المعتزلة، فقد نفى بشدة وجود جزء لا يتجزأ وقال: لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ولاغاية له من باب التجزؤ " (3). هذا مارواه عنه الأشعري وشفعه بقوله: "وقال بعض المتفلسفة: إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية".

1 ( ابن متويه، التذكرة، ص 169

2 ) م. ن، ص 169

3 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 17

أما الخياط فإنه يقول مبينا موقف النظام: " أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لاتتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين" (1) ويضيف: " لما لم يجد (إبراهيم) جسما من الأجسام إلا وهو متناه في مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتصنيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله" (2).

وأما الشهرستاني فإنه يورد على عاداته في منهجه المقارن مذهب النظام فيقول: " انه قد وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لايتجزأ" (3) دون أن يعين هؤلاء الفلاسفة أو يسميهم. وفي الجملة فقد اهتم النظام ببحث هذه المسألة بل وألف فيها كتابا اقتبس منه الأشعري في مقالاته حيث يقول: " وحكى النظام في كتابه " الجزء " أن زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض له. .. " (4) ولم يقتصر النظام في كتابه على إيراد أقوال غيره وإنما أفاد في هذا الباب وأورد آراء له ذات بال في نفي الجزء طبعاً. يقول الخياط : " وله في هذا الباب مسائل لا يقدر على حلها وكسرهما صاحب الكتاب (يعني ابن الرواندي) ولا أمثاله، وإنما يقدر على حلها وكسرهما من خالفه في هذا الباب من المعتزلة، والدليل على ذلك أنك لا تجد على إبراهيم حرفاً واحداً في الجزء إلا للمعتزلة فقط" (5).

إذن فالخصومة بين النظام وبين المعتزلة في هذه المسألة كانت على أشدها: غالبية المعتزلة تثبت الجزء والنظام ينفيه ويورد لفيه الأدلة والبراهين ويؤلف في ذلك الكتب بل ويسخر ممن أثبت جزءاً لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق. .. ويرى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ. وهكذا مثل النظام في دائرة الاعتزال قطبا له شأنه. المعتزلة كلها تقريبا في شقِّ وهو وحده في شقِّ، ولكن هذا لم يمنع مذهبه من الظهور ولو لم يكن له شأن لاستطاع مشائخ المعتزلة مجتمعين أن يقضوا عليه، ولكن المذهب انتشر ووجد أنصارا. يقول ابن حزم: "وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأواثل إلى أنه لا جزء وإن دقَّ إلا وهو يحتمل التجزئ أبداً بلا نهاية، وانه ليس في العالم جزء لا يتجزأ وان كل جزء انقسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبداً" (6).

1 ( الخياط، الانتصار، ص 32

2 ( م. ن، ص 32

3 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 55

4 ( الأشعري، م. ن، 2 / 15

5 ( الخياط، م. ن، ص 32

6 ( ابن حزم، الفصل، 5 / 32

بقي الآن أن نعرف أي نوع من القسمة يقول بها النظام، أي هل يقول بقسمة بالقوة أم بقسمة بالفعل ؟

الأدلة في هذا المجال متضاربة :

فالأشعري في عرضه لموقف النظام لم يبين فيما إذا كان يقول بقسمة بالقوة أم بقسمة بالفعل رغم أنه كان يميز بين القوة والفعل بدليل أنه أورد بعد رأي النظام مباشرة رأي بعض المتفلسفة الذين ينكرون القسمة بالفعل ويقولون بانقسام الجزء بالقوة والإمكان إلى ما لانهاية، ونحسب الأشعري قد فهم أنه يقول بقسمة بالقوة لأنه درج في كتابه أن يقارن بين كل قول لمعتزلي وشبيهه من الفلسفة. ولكننا نجد في كتاب الانتصار للخياط نصاً يفيد أنه كان يقول بقسمة بالقوة، يقول الخياط: " وإنما أنكر ابراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الاجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين (١) وكثيراً ما تفيد القسمة بالوهم عند الفلاسفة القسمة بالقوة.

كما نجد ابن حزم يتبنى رأي النظام ويدافع عنه بشدة. وعبارات ابن حزم واضحة في أنه فهم من قسمة النظام القسمة بالقوة اذ يقول في نصه الآنف الذكر: " ذهب النظام. .. إلى أنه لا جزء وإن دقّ إلا وهو يحتمل التجزي أبداً بلانهاية".

أما الشهرستاني فإنه لا يزيد على أن يقول "إنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ" (٢). ويقول البغدادي: "الفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بانقسام كل جزء لا إلى نهاية، وفي ضمن هذا القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم عالماً به" (٣). ولا نجد في هذا القول ما يؤكد لنا أي قسمة يقول بها ولو أنه يستند إلى دليل العلاف في تناهي الموجودات لإثبات إحاطة علم الله بها.

وفي الجملة فإن أغلب هذه النصوص ترجح القسمة بالقوة بدليل العبارات الواردة فيها مثل القسمة بالوهم، واحتمال التجزي، والوهم والاحتمال لا يكونان فعلاً، هذا إضافة إلى ربط قول النظام بأقوال الفلاسفة عند الشهرستاني والبغدادي والأشعري، والفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو يقولون بالقسمة بالقوة، يقول أرسطو: " من الصعوبة الكبرى افتراض أن الجسم قابل للقسمة إلى ما لانهاية وأنه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في

1 ( الخياط ،الانتصار، ص32

2 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 55

3 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 123

الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه؟ فإذا افترض أن شيئاً قابلاً للقسمة مطلقاً وأنه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء أنه أمكن قسمته مطلقاً مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلاً"<sup>(1)</sup>.

ويوافق هذا القول ما أثبتته الأشعري بعد رأي النظام مباشرة من قول بعض المتفلسفة "إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية"<sup>(2)</sup>. فهل يكون الأشعري قد أدرك معنى ما ذهب إليه النظام فوجده مطابقاً لقول أرسطو؟ هذا ممكن جداً، وهو إن صح فإنه يدلنا على قوة في فهم النظام وإدراكه لمذاهب الفلاسفة حيث كان الوحيد من بين المتكلمين الذي استطاع أن ينفذ إلى مذهب أرسطو ويفهمه. ولكن هل يمكننا أن نقتنع بهذا وأن نقف عند هذه النتيجة ونقول إن النظام كان يقول بقسمة بالقوة؟

هذا صعب جداً لأننا نجد من جهة أخرى ما يعارض ما وصلنا إليه إلى حد الآن، فقد "كلمه أبو الهذيل في هذه المسألة فقال: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها، فقال: إنها تطفر بعضاً وتقطع بعضاً"<sup>(3)</sup>.

فهذا اعتراضٌ اعترضَ به أبو الهذيل على النظام فردَّ عليه هذا الأخير بالطفرة، والطفرة "هي أنه يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني"<sup>(4)</sup> ويقول الشهرستاني في توضيح موقف النظام من الطفرة: "وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي، وكيف يقطع ما يتناهي مالا يتناهي؟ قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة، وشبه ذلك بحبل شدَّ على خشبة معترضة وسط البئر طوله خمسون ذراعاً وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلق، فيجريه الحبل المتوسط فان الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة"<sup>(5)</sup>.

ولا نستطيع أن نفهم من هذين الاعتراضين إلا أن الخصوم قد فهموا من القسمة التي يقصدها النظام القسمة الفعلية وإلا ما سألوه هذا السؤال إطلاقاً ذلك أن القسمة إذا كانت

1 ( أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب 2 ف 10

2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 17

3 ( أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد 1374 / 1955، ص 68

4 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 19

5 ( الشهوستاني، الملل والنحل، 1 / 56

احتمالية وبالقوة فلا داعي لأن يلزمه الخصوم مشي غلّة من طرف الصخرة إلى طرفها الآخر فهذا محال وغير وارد مع قول النظام بتناهي الأجسام في المساحة والذرع وإلا أصبح الأمر مجرد عبث وجدال عقيم لا يخضع لمنطق. ثم إن الطفرة كما صوّرها النظام وخاصة في مثال الخشبة والبئر مثال واقعي محسوس ممّا يزيدنا يقينا في أنّ الخصومة كانت قائمة حول التجزئة الفعلية.

ويورد ابن حزم اعتراضين آخرين يؤكدان هذا الذي قلنا، أولهما قولهم أيّما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة، وأيّما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الجبل؟ قالوا: فإن قلت بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وإن قلت ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كبرتم العيان لأنه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء.

وثانيهما قولهم: هل لأجزاء الخردلة كلّ أم ليس لها كلّ، وهل يعلم الله عدد أجزاءها أم لا يعلمه؟ فإن قلت لا كلّ لها نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات وهذا كفر، وإن قلت إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزاءها كفرتم. وإن قلت إن لها كلّا وإن الله تعالى يعلم أجزاءها أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ<sup>(1)</sup>.

ونجد ردّ النظام على الاعتراض الأول عند الخياط الذي يقول: "إن إبراهيم يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصف الجبل أكبر من نصف الخردلة، وكذلك إن قسّما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها"<sup>(2)</sup>.

وفي الردّ كما في الاعتراض إشارة واضحة إلى القسمة الفعلية ولا أدلّ على ذلك من مقارنة أجزاء الجبل بأجزاء الخردلة وإمكانية تقسيم الجبل والخردلة بل ومشاهدة ما ينتج عن هذا التقسيم من أجزاء نراها ونقارن بينها. فالخصوم رأوا أن عملية التقسيم قد تحصل وأن النتيجة هي الوقوف عند جزء لا يتجزأ تتكون منه الخردلة والجبل ويكون في الجبل أجزاء ممّا في الخردلة وإلا أصبح الجبل مساويا للخردلة لان ما لانهاية له يساوي مالا نهاية له. في حين رأى

1 ( ابن حزم، الفصل، 5 / 93 - 94

2 ( الخياط، الانتصار، ص 34

النظام أن القسمة لا تقف عند حدّ وأن أنصاف الجبل وأرباعه وأخماسه وأسداسه تبقى دوماً أكبر ليبقي الجبل أكبر.

وأما الاعتراض الثاني فإنه يقوم على قول أبي الهذيل المتعلق بالمخلوقات فإن لها كلاً وبعضاً وغايةً أي أنها متناهية وذلك لإثبات إحاطة علم الله بالموجودات. وهذا الدليل للعلاف فيه ما يُشعر بأن الخصومة كانت حول القسمة بالفعل وإلا لما وقع الاعتراض عليه بمثل هذا الكلام لأن القسمة إن كانت احتمالية فإنها تبقى في مستوى نظري ذهني دون أن تتعارض مع إحاطة علم الله بالمخلوقات.

وهكذا يبقى مذهب النظام غامضاً يحتمل هذا المعنى وذاك دون أن نجد المرجح الكافي للجزم بأنه قصد هذه القسمة أو تلك ولعلّ قول بينيس Pines في هذا المجال يعبر عن هذه الحيرة إذ يقول: "يكاد يكون من غير الممكن أن نعرف رأي النظام على حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التي انتهت إلينا، على أن مذهبه في الطفرة وإجابته عن السؤال في أمر انقسام الخردلة والجبل تجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للخروج من المأزق حين قالوا إن عدم التناهي في الانقسام إما هو بالقوة، والأشبه أن آراء النظام لم تكن محددة في هذا الموضوع لكنها اتخذت الصيغ المعروفة عند المتأخرين"<sup>(1)</sup>.

نفاة الجوهر الفرد من السلفيين:

ابن حزم:

كان ابن حزم خصماً عنيداً للمتكلمين وكان يعتبر آراءهم ومذاهبهم سُنعاً وحماقات<sup>(2)</sup> يجب رفضها وإبطالها والتبرؤ منها. أما قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ فإنه ليس إلا دعوى لا تقوم على برهان وأدلتهم عليه هي مجرد مشاغب وموهبات على العقول.

يقول ابن حزم: "ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحلّ إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها، وذهب النظام وكلّ من يُحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دقّ إلا وهو يحتمل التجزي أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وإن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دقّ أبداً"<sup>(3)</sup>.

1 ( محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 125

2 ( ابن حزم، الفصل، 4 / 179 - 188 - 192 - 204 - 208.

3 ( م. ن، 5 / 92

ففي هذا النصّ ينفي ابن حزم ما أثبتته المتكلمون من وجود جزء لا يتجزأ ويميل إلى قول النظام والفلاسفة السابقين عليه فيستحسن قولهم ثم يستعرض أدلة المتكلمين فيبطلها واحدا بعد الآخر.

يقول: " وعمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشاغب:

فأول مشاغبهم أن قالوا أخبرونا إذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها فهل قطع ذا نهاية أو غير ذي نهاية ؟ فإن قلتم قطع غير ذي نهاية فهذا محال، وإن قلتم قطع ذا نهاية فهذا قولنا... والاعتراض الثاني أن قالوا لا بدّ أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه. قالوا وهذا إقرار بجزء لا يتجزأ... والاعتراض الثالث أن قالوا هل ألّف أجزاء الجسم إلا الله تعالى فلا بدّ من نعم. قالوا فهل يقدر الله على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تحتل تلك الأجزاء التجزي أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا فإن قلتم لا يقدر عجزتم ربكم تعالى، وإن قلتم يقدر فهذا إقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ...

الاعتراض الرابع هو أن قالوا أيّما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة، وأيّما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين ؟ قالوا فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزّي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان...

والاعتراض الخامس هو أن قالوا هل لأجزاء الخردلة كلّ أم ليس لها كلّ ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها أم لا يعلمه ؟ فإن قلتم لا كلّ لها نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات وهذا كفر. وإن قلتم إنّ الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها كفرتم. وإن قلتم إنّ لها كلا وإنّ الله تعالى يعلم عدد أجزائها أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ (1).

وقد تصدى ابن حزم لهذه الاعتراضات وأبطلها جميعا، ففي خصوص الاعتراض الأول يرى ابن حزم أن الالتزام الوارد فيه باطل لانه لم يرفع النهاية عن الأجسام كلّها من طريق المساحة بل هو يثبتها ويقطع بأن كل جسم فله مساحة محدودة. وإنما هو ينفي النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دقّ ويثبت قدرته على ذلك وهذا شيء غير المساحة. ولم يتكلف القاطع بالمشي أو بالذرع أو بالعمل قسمة ما قطع ولا تجزئته وإنما تكلف عملا أو مَشَى في مساحة محدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الإصبع أو ما اشبه ذلك وكل ذلك له نهاية ظاهرة.

أما الاعتراض الثاني فهو مجرد تهويه فاسد كما يقول ابن حزم لأنه لم يدفع النهاية من طريق المساحة بل قال ان لكل جرم نهاية وسطحا ينقطع تماديه عنده، وان الذي ينقطع به الجرم إذا جرى فهو متناه محدود ولكنه محتمل للتجزئ أيضا، وكلما جرى ذلك الجزء وهو الذي يلي الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لاقاه منها لا ماظنوا من أن أحد الجرم جزء منه وهو وحده الملاصق للجرم الذي يلاصقه بل هو باطل بما ذكر.

ويرى ابن حزم أن الاعتراض الثالث من أقوى شُبُههم لذلك فانه يرد عليه بكلام طويل منه أن أجزاء العالم لم تكن لامتفرقة ولامجتمعة وأن الله خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له كن فكان. ولا فرق بين من قال إن الله تعالى ألّف أجزاء العالم وكانت متفرقة وبين من قال إن الله تعالى فرّق العالم بعد أن كان جزءا واحدا وكلاهما دعوى ساقطة لبرهان عليها لامن نصّ ولا من عقل. والمتكلمون - بقولهم الذي قالوه - يكذبون على الله لانه لم يقل قط انه ألّف كل جرم من أجزاء متفرقة، ثم إن هذا الاعتراض يصلح ان يكون حجة عليهم فيقال لهم: هل يقدر الله عزّ وجلّ على أن يقسم كل جسم وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبدا بلا نهاية أم لا؟ فإن قالوا لا يقدر على ذلك عجزوا ربهم وكفروا وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى قول نفاة الجزء.

والناظر في هذا الكلام يبهره ابن حزم بقوة حججه واستدلالاته، فهو يستغل كلام المتكلمين فيرده عليهم ويلزمهم به ويخرج بنتيجة مؤداها أن الله لا يفعل كل ما يقدر عليه وإنما يفعل ما يشاء وماسبق في علمه أنه يفعله.

ويرى ابن حزم أن الاعتراض الرابع اعترض غثّ بسبب عدم التفريق بين ماهو بالقوة وماهو بالفعل. فالله قادر على الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبدا بلا نهاية لكن كل ماخرج إلى الفعل متناه بعدده، وأما ما لم يخرج إلى حدّ الفعل بعد من شخص أو زمان أو تجزّ فليس هو شيئا ولا عددا ولا معدودا... وكل ذلك عدم وإنما يكون جزءا إذا جرى لا قبل أن يُجزأ وبهذا تتبين غثاثة سؤالهم في أيما أكثر أجزاء الخردلة أو الجبل، لان الجبل إذا لم يجزأ والخردلة إذا لم تجزأ فلا أجزاء لهما أصلا. فاذا قسم الجبل جزئين وقسمت الخردلة على سبعة أجزاء فأجزاء الخردلة أكثر. فان كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة أكثر فمما لا شك فيه أن التجزئة ممكنة في الجبل أكثر لأن الخردلة الواحدة تصغر أجزاءها حتى لا نقدر نحن على قسمتها ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيرا حتى انه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى



أجزاء تدق عن قسمتنا واما قدرة الله عز وجل على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته فباقية غير متناهية.

وقريب من هذا ما ردّ به ابن حزم على الاعتراض الخامس الذي كان تمويهها لاثنا على حد عبارته، لانهم اقموا لفظة كلّ حيث لا يوجد كلّ وسألوا: هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له، وهم في ذلك كمن سأل: هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحمس أم لا، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا. والجواب على اعتراضهم أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ماهي عليه لا على خلاف ماهي عليه، لذلك فإنه لم يعلم قط عدد أجزاء الجيل ولا الخردلة قبل أن يجزأ لاثنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين وعلمهما محتملين للتجزئ، فإذا جزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ أجزاءهما.

وهكذا يبطل ابن حزم مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد ويقول: "وأما نحن فنقول انه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته وانه ليس الخلق إلا جوهرها حاملا لأعراضه وأعراضا محمولة في الجوهر لاسبيل إلى تعدى أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد"<sup>(1)</sup>.

ابن تيمية.

كانت حملة ابن تيمية على العقليين، فلاسفة ومتكلمين، حملة عنيفة لا تضاهيها في العنف إلا حملة ابن حزم" وهما وان احتذيا حذو الغزالي فانهما قد فاقاه عنفا في هذه الحملة"<sup>(2)</sup>.

والحرب التي شنها ابن تيمية على المتكلمين ليست إلا تواصلًا وامتدادًا للحرب التي سبق أن أعلنها السلف الصالح على المتكلمين، قال أبو يوسف (ت 182 هـ / 798 م): "من طلب العلم بالكلام تزندق". وقال الشافعي: "حكمتي في أهل الكلام أن يضربوا بالحديد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام". وقال أحمد بن حنبل (ت 241 هـ / 855 م) "علماء الكلام زنادقة" وقال: "ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح"<sup>(3)</sup>.

(1) م. ن، 5 / 69

(2) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 431

(3) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سام، مكتبة خياط، بيروت، (د.ت)، 2/101

وهذا الكلام يورده ابن تيمية ويحتج به على المتكلمين الذين يراهم ضلّوا وأضلّوا. وفيما يتعلق بقضية الجوهر الفرد فان ابن تيمية يتهم من قال به بالخروج عن حدود العقل ومنطوق النص ومفهومه ومخالفة ما أثبتته الحسّ، وينفي أن تكون هذه العقيدة عقيدة للمسلمين كما رأى المتكلمون. يقول: "وبعض المصنفين في الكلام يجعل إثبات الجوهر الفرد هو قول المسلمين ونفيه قول الملحدين. وهذا لأن هؤلاء لم يعرفوا من الأقوال المنسوبة إلى المسلمين إلا ما وجدوه في كتب شيوخهم أهل الكلام المحدث في الدين الذي ذمّه السلف والأئمة"<sup>(1)</sup>.

وبهذا يتهم ابن تيمية المتكلمين بالجهل ويثبت أن القول بالجوهر الفرد لم يقل به أحد من أمة المسلمين لا من الصحابة ولا من التابعين ولا من بعدهم من الأئمة المعروفين.

ويرى أن إثبات الجوهر الفرد قول شنيع لأنه يؤدي إلى " أن الله لم يخلق منذ خلق الجواهر المنفردة شيئا قائما بنفسه، لا سماء ولا أرضا ولا حيوانا ولا نباتا ولا معادن ولا إنسانا ولا غير إنسان، بل انما يحدث تركيب تلك الجواهر القديمة فيجمعها ويفرقها، فانما يحدث أعراضا قائمة بتلك الجواهر لا أعيانا قائمة بأنفسها فيقولون: إنه إذا خلق السحاب والمطر والإنسان وغيره من الحيوان والأشجار والنبات والثمار لم يخلق عينا قائمة بنفسها وإنما خلق أعراضا قائمة بغيرها، وهذا خلاف مادّل عليه السمع والعقل والعيان"<sup>(2)</sup>.

وهو هنا لايفرق بين مذهب المتكلمين ومذهب الذريين اليونان، فهذا الاتهام يصلح أن يوجّه لهؤلاء الأخيرين القائلين فعلا بقدم الذرات، أما المتكلمون فإنهم خالفوهم فجعلوا الذرات محدثة وحرّروا قدرة الله من كل قيد. ولكن ابن تيمية لم يراع هذه الخصوصية وخلط بين آراء الذريين المسلمين والذريين اليونان ونفى إمكانية وجود جوهر فرد بقوله: "وجود جواهر لا تقبل القسمة منفردة عن الأجسام ممّا يعلم بطلانه بالعقل والحس"<sup>(3)</sup>.

وهو إذ يرفض قول المتكلمين بتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فإنه يرفض كذلك قول الفلاسفة في هذا المجال وهذا ليس بغريب فحملته موجهة إلى هؤلاء وأولئك بنفس العنف، يقول: "إن قول من يقول: إنّ الجسم مركب من الهيولى والصورة باطل، كما إن قول من يقول إنه مركب من الجواهر المفردة باطل. وإن أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم

1 ( م. ن، 2 / 101

2 ( م. ن، 2 / 102

3 ( م. ن، 2 / 102

كالكلاية والنجارية (١) والضرارية (٢) والهشامية وكثير من الكرامية لا يقولون بهذا ولا بهذا، كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم" (٣).

فابن تيمية إذن يبطل القول بالجواهر الفرد والقول بالهيوولي والصورة ويذهب إلى استحالة الأجسام بعضها إلى بعض كاستحالة الانسان وغيره من الحيوان بالموت ترابا واستحالة العصيرخمرا ثم استحالة الخمر خلا، واستحالة ما يأكله الإنسان ويشربه بولا ودمًا ونحو ذلك وهذا ما أجمع عليه العلماء أئمة الدين وغيرهم من العقلاء.

ثم إن الجسم إن كان يقبل التفريق "فلا يجب أن يقبله إلى غير نهاية، بل إلى غاية، وبعدها يكون الجسم صغيرا لا يقبل التفريق الفعلي بل يستحيل إلى جسم آخر، كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تستحيل هواء مع أن أحد جانبيها متميز عن الآخر، فلا يحتاج إلى إثبات جزء لا يتميز منه جانب عن جانب ولا يحتاج إلى إثبات تجزئته وتفريق لا يتناهي بل تتصغر الأجسام ثم تستحيل إذا تصغرت، فهذا القول أقرب إلى العقول من غيره." (٤) حسب ابن تيمية.

#### حجج الفلاسفة على نفي الجواهر الفرد:

لئن أثبت المتكلمون وقوف التجزئة عند حدّ سموه الجواهر الفرد فإن الفلاسفة أنكروا بشدة هذا القول وميزوا بين نوعين من الانقسام، انقسام بالفعل، وهو غير ممكن ولا واقع، إذ على فرض وقوع هذه القسمة فانه "لن يبقى شيء من الجسم مطلقا، ويتحول الجسم إلى شيء غير جسماني" (٥). ولأن "كل ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يتماس بالحجب ولا يتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم" (٦).

وانقسام بحسب الإمكان والاحتمال والوهم، وهو مايعبرون عنه "بالقسمة بالقوة" وهي ممكنة ومعقولة عندهم يقول أرسطو: "إذا افترض أن شيئا قابلا للقسمة مطلقا وانه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء انه أمكن قسمته مطلقا مع أنه لم يقسم في

1 ( النجارية، أصحاب الحسين بن محمد النجار ( ت 230 هـ ) وأكثر معتزلة الريّ على مذهبه، الملل والنحل، 1 / 88

2 ( أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد، الملل والنحل، 1 / 50

3 ( ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة، بمبای 1368/1949، ص 67

4 ( ابن تيمية، منهاج السنة، 2 / 159 - 160

5 ( ارسطو، الكون والفساد، ك 1 ف 2 ب 17

6 ( ابن سينا، عيون الحكمة، ص 25

الواقع ولا أنه قد قسم فعلا" (1) " فبالقوة الجسم قابل دائما للقسمة مطلقا وبدون حد" (2). ويقول ابن سينا: " من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، فإذا قسم الأجسام لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ. وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء إلا بالإمكان فاذن الأجسام لا ينقطع إمكان انقسامها بالتوهم البتة" (3).

ولم يقنع المتكلمون بهذا التمييز بين نوعي الانقسام، وأخذوا يفحصون هذا الانقسام الذي لانهاية له بحسب الإمكان أو القوة واستنتجوا أن هذا الانقسام إما أن يتحقق بالفعل فيؤدي إلى المحال على رأي الفلاسفة، وإما ألا يتحقق بالفعل فيصبح وهمًا يخالفه الدليل. وهذا ما عبر عنه ابن متويه بقوله: " فأما من زعم أن الجزء منقسم فقد اختلفوا: ففيهم من قال إنه ينقسم بالقوة، على معنى انه وإن كان شيئًا واحدًا فان الفاعل يصح أن يجعله أشياء كثيرة، ويبعد في قائل هذا القول الثاني أن لا يكون معتقدا فيه ان أجزاءه بلا نهاية، فيصير قوله والقول الأول سواء. يبين هذا انه لا بد من ان يعتقد صحة خروجه إلى الفعل ليجوز أن يقال إن القادر قادر عليه. وكذلك إذا قالوا إنه متوهم لأنه إن لم يصح وجوده لم يصح توهمه، وإلا فلو جاز أن يتوهم مالا يصح وجوده جاز توهم اجتماع الضدين" (4).

وهكذا رفض المتكلمون انقسام الجزء بالقوة والإمكان خلافا للفلاسفة الذين أثبتوا هذا النوع من الانقسام وعمدوا إلى العلوم الرياضية لا سيما الهندسة يطلبون منها أدلتهم على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ. وقد وردت لهم في كتب الكلام والفلسفة أدلة كثيرة نورد منها مايلي :

- كلما كان متحيزا مختصا بجهة فإن يمينه غير يساره، وقدامه غير خلفه، وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما. وربما وقع التعبير عن هذا الكلام بعبارة أخرى، وهي أننا لو فرضنا خطأ مركبا من ثلاثة جواهر متماسة فالوسط يلاقي ماعلى يمينه بعين ما يلاقي ما على يساره أو بغيره، والأول باطل وإلا لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا كلية ذات الوسط وهذا لا يكون ملاقة بل يكون

1 ( ارسطو، م. ن، ك 1 ب 2 ف 10

2) ارسطو، م. ن، ك 1 ب 1 ف 15

3) ابن سينا، م. ن، ص 25 - 26

4) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 163

مداخلة فحينئذ يكون كل واحد من الطرفين مداخلًا بكليته في كلية ذات الوسط، وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع الأجزاء الثلاثة أزيد في المقدار من الجزء الواحد وحينئذ لا يكون تألف هذه الأجزاء سببًا لازدياد القدر والحجم، ولا تكون الأعظام متألفة من تركيبها وكل ذلك باطل. ولما بطل هذا القسم ثبت أن الوسط شيء يماس ما على يمينه بغير الجانب الذي به يماس ما على يساره وإذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسماً.

- إذا فرضنا سطحاً مركباً من جواهر لا تتجزأ، فإذا وقع الضوء على أحد وجهي ذلك السطح صار ذلك الوجه مضيئاً والوجه الآخر منه لا يصير مضيئاً، والمضيء مغاير لما ليس بمضيء، فكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركيب ذلك السطح يكون أحد وجهيه مضيئاً والآخر غير مضيء فيكون كل واحد منهما منقسماً.

- إذا ركبنا خطاً من ثلاثة أجزاء متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزءين، فعلى هذا التقدير بقي ما فوق الجزء الوسطاني خالياً، فإذا فرضنا أن الجوهريين الموضوعين على طرفي الخط تحركا إلى الوسط لزم أن يصير كل واحد منهما مماساً لنصف الجوهري الوسطاني وذلك يوجب القسمة.

- إذا فرضنا خطاً مركباً من أربعة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً آخر، وفرضنا أن هذين الجزءين ابتدأ بالحركة معاً وانتهيا معاً، فمن الضرورة أن كل واحد منهما لما مرّ بالآخر فقد تحاذيا، والمحاذاة لا تحصل إلا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثاني والثالث، ومتى كان الأمر كذلك كانت القسمة لازمة.

نفرض مربعاً مركباً من خطوط أربعة متماسة وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركباً من أربعة أجزاء متماسة، فيكون هذا المربع مركباً من ستة عشر جزءاً وقطره وهو الخط المركب من الجزء الأول من الخط الأول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الأجزاء إما أن تكون متلاقية أو غير متلاقية، فإن كانت متلاقية لزم أن يكون القطر مساوياً للضلع وهو محال. وإن كانت غير متلاقية فكل واحد من تلك الفرج إما أن يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزأ وإما أن يكون أقل من ذلك، والأول يقتضي أن يكون القطر في مقدار سبعة أجزاء والضلعان أيضاً كذلك فيكون القطر مساوياً لمجموع الضلعين وذلك محال وأما إن كانت كل واحدة من تلك الفرج أقل من الجوهر الفرد لزمته القسمة.

- إذا غرنا خشبة في الأرض فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعاً ازداد ذلك الظل انتقاصاً. فإذا فرضنا أن الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد

فإما أن لا ينتقص البتة من الظل شيء أو ينتقص، والأوّل باطل إذ لو عقل أن ترتفع الشمس جوهرًا فردًا ولا ينتقص من الظل شيء جاز أن ترتفع ثانياً وثالثاً ولا ينتقص من الظل شيء حتى تصل الشمس إلى وسط السماء، ويبقى الظل كما كان وهو محال، وأما أن ينتقص من الظل شيء. فإما أن يقال كلما ارتفعت الشمس جزءًا واحدًا ينتقص من الظل جزء واحد فحينئذ يلزم أن يكون طول الظلّ مثل مدار ربع الفلك، وهو محال. أو يقال كلما ارتفعت الشمس جزءًا واحدًا ينتقص من الظلّ أقل من جزء وذلك يوجب الانقسام.

- إذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة. إذا عرفت هذا فنقول إذا تحركت المنطقة جزءًا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت أيضًا جزءًا لزم أن يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويًا لمقدار المنطقة هذا خلف. وإن لم تتحرك البتة فحينئذ يلزم وقوع التفكك في أجزاء الفلك وذلك باطل... وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرّحى ويلزمون عليه تفكك أجزاء الرّحى والمتكلمون يلتزمونهم ويقولون إنه سبحانه وتعالى فاعل مختار فهو يفكك أجزاء الرّحى حال استدارتها ثم يعيد التّأليف والتّركيب إليها حال وقوفها...

- كل متحيز فهو متناه، وكل متناه فإنه يحيط به حدّ وحدود، فإن أحاط به حدّ واحد فهو الكرة. وإذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرجٌ بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج أصغر من كل واحدة من تلك الكرات، فقد وجد شيء أصغر من الجوهر الفرد فينقسم الجوهر الفرد.

وإن أحاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع وكل ما كان كذلك فإنّ جانب الزاوية منه أصغر من جانب الضلع وكل ما وقع التفاوت بالصّغر والكبر في أجزائه وجوانبه كان قابلاً للانقسام فالجوهر الفرد قابل للانقسام<sup>(1)</sup>.

والمتمألّم في هذه الحجج ومثيلاتها التي أوردها الفلاسفة يلاحظ غلبة الطابع الرياضي التجريدي عليها. وهذا ما جعل الرازي يقول: ". .. هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به فهو الانقسام بالقوة فقط لا نتيجة هذه الوجوه فثبت سقوط هذه الوجوه

---

1 ( الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 260 وما بعد  
انظر كذلك، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، مصر (د.ت)، ص 147 وما بعد

بأسرها"<sup>(1)</sup>. ثم يجب أن نلاحظ أن المتكلمين قد وضعوا حججا يعتقدونها خلافا للفلاسفة الذين بالغوا في الافتراضات لردّ ما اعتقده المتكلمون وإبطاله، ومع ذلك فإن المتأمل في حجج هؤلاء وأولئك يستنتج نتيجة هامة وهي أن الصّراع بين المتكلمين والفلاسفة كان صراعا جدليا مثمرا.

## الفصل الرابع

### خصائص الجوهر الفرد





اتفق الذريون اليونان على إثبات بعض الصفات والخصائص للذرة أو للجوهر الفرد بخلاف المتكلمين المسلمين الذين اختلفوا في هذا المجال، فالعلاف مثلاً يثبت له بعض الخصائص كالمجمعة والمفارقة والحركة والسكون والانفراد والمماسمة... ولكنه ينفي عنه الطول والعرض والعمق واللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم لان هذه الصفات لا تجوز إلا للجسم<sup>(١)</sup>.

والجبائي (ت 303 هـ / 915 م) يجوّز عليه مايجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا كان منفرداً، ولكنه أحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه<sup>(٢)</sup>، بخلاف معمر (ت 215 هـ / 830 م) الذي أجاز أن يحلّ فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكرامة، ولم يُجَزْ أن تحلّ فيه الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة والمماسمة والمباينة<sup>(٣)</sup>. فهذه الآراء تتفق في إثبات بعض الخصائص للجوهر الفرد ولكنها تختلف حول هذه الخصائص، ولكننا نجد أبا الحسين الصالحي (من الطبقة السابعة) يخالف هذا الموقف ويجوّز على الجوهر الفرد الأعراض كلها من الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر...<sup>(٤)</sup>

كما نجد موقفاً ثالثاً يعبر عنه النظام بقوله " ان زاعمين زعموا ان الجزء الذي لا يتجزأ شيء لاطول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذى جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا ممّا يسكن ولا ممّا يتحرك، ولا يجوز عليه ان ينفرد وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان<sup>(٥)</sup> (ت نحو 250 هـ / 864م) وإلى مثل هذا يذهب هشام الفوطي (ت 226 هـ / 840 م) الذي قال: "لا يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم مايجوز على الأجسام، ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن، ولا أن ينفرد، ولا أن يماس، ولا أن يجمع، ولا أن يفارق"<sup>(٦)</sup>.

وهذا مادفع بالنظام إلى إنكاره لأنه لم يستطع - وهو صاحب النزعة الحسية - أن يتصوّر مثل هذا الشيء الذي لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يُرى...

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 14/ 2

2 ( م. ن، 2 / 12 - 14

3 ( م. ن، 2 / 16

4 ( م. ن، 2 / 16

5 ( م. ن، 2 / 15

6 ( م. ن، 2 / 11

وهكذا يمكن أن نقول إن الاتجاهات في هذه الفترة المبكرة ثلاثة: اتجاه ينفي كل الخصائص عن الجوهر الفرد، واتجاه مقابل يثبت له كل الخصائص، واتجاه ثالث يتوسط هذين الاتجاهين ويثبت للجوهر الفرد بعض الخصائص. وقد استقر الأمر في كتب المعتزلة المتأخرة على أن " الجوهر ليس له من صفة زائدة على كونه متحيزًا وموجودًا وكائنا في جهة " (1).

ما أثبتناه إلى حدّ الآن يخالف ما أثبتته بعض الدارسين من أن المعتزلة الأوائل قد تأثروا بديمقريطس فاعتبروا الجوهر الفرد كنقطة رياضية خالية من كل الخصائص بخلاف المتأخرين كالجباي والنيسابوري الذين تأثروا بأبيقور وأضافوا للجوهر الفرد بعض الخصائص (2). فهذا الكلام ليس صحيحا لأن الصالحي من المعتزلة يذهب إلى أن الجوهر الفرد جسم (3) وفي القول بالجسمية قول بالامتداد والشكل... ويورد الأشعري قولاً آخر يقول فيه: " وقال قائلون ممن أثبت الجزء الذي لا يتجزأ: للجزء طول في نفسه بقدره، ولولا ذلك لم يجز أن يكون الجسم طويلاً أبداً، لأنه إذا جمع بين مالا طول له وبين مالا طول له لم يحدث له طول أبداً" (4) وكأنّ القائلين بهذا القول قد انتبهوا إلى أنّ نفي الطول والعمق والعرض عن الجزء يثير صعوبة يصعب التخلص منها، وهي كيف يمكن للجسم إذن أن يكتسب هذه الصفات ويكون طويلاً وعريضاً وعميقاً وهو يتكون من جواهر فردة لا طول لها ولا عرض ولا عمق؟

وهذا فعلاً ما انتبه إليه المتكلمون فأثبتوا للجوهر الفرد بعض الخصائص كالشكل والحجم. يقول ابن متويه فيما يخصّ الشكل: "إذا شَبَّهَ الجزء بشيء من الأشكال فهو بالمربع أشبه، ونعني به أن هذا الشكل هو المختصّ من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت. فكذلك الجزء يجب تساويه من أيّ جهة نظر إليها الرائي، لأنه قد صحّ كونه شيئاً واحداً، فتشبيهه بما ذكرناه هو الواجب" (5).

ويقول الجويني في خصوص الحجم: " الجوهر له حظّ ثابت في المساحة (6). وعلى عهد الأشاعرة توضحت الأمور أكثر وأصبح المتكلمون يفرقون بين نوعين من الخصائص أو

---

1 ( أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبعثاديين، تحقيق، معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإمام العربي، طرابلس، ليبيا 1979، ص 37. وابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 56

2 ) Nader.A.N, le système philosophique des Mu'tazila,ed. les lettres orientales, Beyrouth 1956 , p.154

3 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 9

4 ) م. ن، 2 / 17

5 ( ابن متويه، م. ن، ص 173

6 ( الجويني، الشامل، ص 62

الصفات: صفات واجبة للجزء، وصفات جائزة عليه، يقول الجويني: "اعلموا أنّ للجوهر صفات واجبة وصفات جائزة، فأما ما يجب له فالتحيّز وصحة قبول العرض، وذكر بعضهم القيام بالنفس وأباه بعض الأصوليين... وأما ما يجوز على الجوهر فوجود أغيار الأعراض فيه، وأما حدوثه ووجوده فراجعان إلى نفسه، وليس صفتين زائدتين وإن أثبتنا الأحوال. فان قيل: فما يستحيل على الجوهر؟ قلنا يستحيل خروجه عن صفة نفسه فان فيه انقلاب جنسه" (١).  
فالمتكلمون إذن قد اهتموا بخصائص الجوهر الفرد وخاصوا فيها، لذلك سنحاول أن نستعرض أهم هذه الخصائص ونقارنها بخصائص الذرة اليونانية.

عدم الانقسام :

بدأنا بهذه الخاصية لأنها تمثل أول خاصية للجوهر الفرد، فالحديث عن جوهر فرد هو حديث عن جزء لا ينقسم ولا يتجزأ وهذا ما أكده أبو الهذيل منذ بداية البحث في هذه القضية في الفكر الإسلامي إذ قال: "إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ" (٢) ولم يخالفه كل من جاء بعده من المتكلمين في أنّ الجوهر الفرد لا يتجزأ ولا يقبل القسمة. وهذا كذلك ما أكده قبل ذلك لوقيوس وديمقريطس وأبيقور. فكلهم قد عبروا عن الذرة بالجزء الذي لا يتجزأ. يقول أرسطو في معرض حديثه عنهم: "ويزعم ديمقريطس ولوكيبس أن جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات" (٣).

ويكرر أبيقور نفس التعبير إذ يقول: "تنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكوّن منها الأجسام المركبة، والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغيّر، وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود" (٤).

فكلمة الذرة "atome" تعني إذن عند اليونانيين ما لا يتجزأ، بل إن العبارتين مترادفتين حسب نصّ أرسطو. والذرة موجود بالمعنى الحقيقي للكلمة ولا يمكن للاموجود أن يدخلها ولا الخلاء منطقياً. ولما كان الخلاء لا يدخل إلى هذا الموجود والقسمة لا تتحقق دون خلاء فان هذه الأجزاء إذن هي غير متجزئة. ولاحظ بعضهم أن فكرة الملاء تؤدي منطقياً إلى

1 ( م. ن، ص 67

2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14

3 ( أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب1 ف4

4 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف40 - 41 ص 176 - 177

فكرة عدم الانقسام، وقد أخطأ الإيليون حين أثبتوا - انطلاقاً من الانقسام الملاحظ في الأجسام - انقسام المادة إلى مالا نهاية ويمكن الرد عليهم بأن الأجسام إذا كانت تُجزأ فلأنها تحتوي على الخلاء، وانها كلما كانت تحتوي على خلاء أقل كلما كانت أكثر صلابة ومقاومة للقسمة، ولكن الذرة ليست مثل الجسم مزيجاً من ملاء وخلاء فهي ملاء كلها وهي جامدة وصلبة لذلك يجب ان تكون غير متجزئة ولا قابلة للتجزئة<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا فان لفظة الجزء الذي لا يتجزأ استعمال يوناني عبّروا به عن الذرة ونستبعد لأجل ما ثبت من نصوص أن يكون المتكلمون قد اسحدثوها وهذا ما يفسر حسب رأينا استعمال ابي الهذيل لكلمة أخرى وهي "البعض"<sup>(2)</sup>، واستعمال الأشعري في مقالاته لكلمة الجوهر، او الجوهر الواحد الذي لاينقسم، أو الجوهر الواحد، أو الجزء...<sup>(3)</sup> واستعاضة المتكلمين في فترة لاحقة على أبي الهذيل هذه العبارة بعبارة "الجوهر الفرد" وهي العبارة الأصيلة التي لا نجدها عند اليونان. فكل هذه المحاولات تعبر حسب رأينا عن رغبة المتكلمين في مخالفة التسمية اليونانية.

هذا فيما يتعلق بالتسمية، أما فيما يتعلق بنوع القسمة التي منعها المتكلمون والذريون اليونان فان النصوص تفيدنا بأن المتكلمين قالوا بأن الجزء" لا يقبل القسمة أصلاً، لا كسرًا لصغره، ولاقطعًا لصلابته ولا وهمًا لامتناع تميّزه، ولا فرضًا لاستلزام انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر إذ ليس الجزء الذي لا يتجزأ جسمًا"<sup>(4)</sup> بخلاف ما ذهب إليه الصالحي وبعض الإباضية. وهم بهذا يحيلون أي نوع من القسمة على الجزء لا كسرًا ولاقطعًا ولا وهمًا ولا حتى مجرد فرض، فيخالفون بذلك ديمقريطس الذي "أنكر القسمة الانفكاكية دون الوهمية"<sup>(5)</sup> وهذا خلاف جوهرى كما نلاحظ ولو أن البعض أشار إلى أن الذريين الأوائل لم يفرقوا بين القسمة بالفعل والقسمة بالقوة<sup>(6)</sup>.

---

1 ) Mabilieu, histoire de la philosophie atomistique, p.184

2 ) الخياط، الانتصار، ص 16 - 17

3 ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14 وما بعد

4 ) أبو البقاء، الكليات، مادة جوهر

5 ) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت 1404 / 1984، ص 172. وبينيس، مذهب الذرة، ص94

6 ) Huisman.D , dictionnaire des philosophes, mot Démocrite

وإذا انتقلنا إلى مذهب أبيقور فإننا نجده يثير بعض الإشكالات، فهو يثبت وجود جزء لا يتجزأ كما رأينا أو ذرة ولكنه يرى أنها تتكون من أجزاء أو نهايات صغرى أو حدود دنيا، يقول: "لابد من الاعتقاد في وجود حدود دنيا لا تتجزأ داخل الذرات، وهذه الحدود الدنيا هي المقياس الأصلي الذي يسمح بتحديد كل الأحجام كبيرها وصغيرها، لاسيما انه بوسع العقل اعتبار الأشياء اللامرئية"<sup>(1)</sup>.

وهذا الكلام وان ثبتت صحته عن طريق البحث العلمي في الفيزياء الذرية حديثا فانه لم يكن يفهم في ذلك الوقت، لذلك كان فعلا يثير صعوبة يعجز العقل عن حلها آنذاك. فديمقريطس لم ينكر القسمة الوهمية وأبيقور قال بوجود حدود دنيا داخل الذرة، أما المتكلمون فانهم رفضوا هذا القول وذاك وحرصوا على أن يكون جوهرهم الفرد لا يتجزأ ولا ينقسم. كما عرفوا الانقسام بالقوة والانقسام بالفعل وفرقوا بينهما<sup>(2)</sup> ولكنهم رفضوا نوعي القسمة وخالفوا الذريين اليونان.

الجوهر الفرد بين الحدوث والقدم :

انطلق الذريون من أنه " لاشيء يولد من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم"<sup>(3)</sup> وتفسير ذلك أنه "لا يولد شيء من لا شيء، وإلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن كل شيء دونما حاجة إلى أي بذر"<sup>(4)</sup> فزى بذلك الإنسان خارجا فجأة من البحر، والأسماك من الأرض، والحيوانات بمختلف أنواعها، صغيرة وكبيرة ومتوحشة نازلة من السماء، مخلوقة هكذا صدفة ومنتشرة في المزارع وفي الصحاري... مادام كل شيء يستطيع أن يلد كل شيء<sup>(5)</sup>.

ولمّا كان هذا لامعقولا فإنه يستحيل وجود شيء من لاشيء، ويستبعد أن يوجد خالق قادر على مثل ذلك عند الذريين اليونان، وهذا امر غير مستغرب لان آلهة اليونان لم تعرف على أنها آلهة خالقة، وحتى اذا ما طرحت مسألة أصل الأشياء في الميتولوجيا الإغريقية فان الآلهة ليس لها إلا تنظيم عماء ومادة سابقة خلافا لما عرف بعد ذلك عن الإله في الأديان السماوية.

1 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف59، ص 182

2 ) ابن متويه، التذكرة، ص 163

3 ) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes ,p413

4 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف38، ص 176

5 ) Lucrèce, de la nature L.I , P. 7-8

فالمادة إذن عند الذريين اليونان سابقة أي قديمة، إذ لا يمكن لشيء أن يولد من لشيء أي من عدم وإنما يجب أن يخلق من شيء سابق. ولما كانت المادة قديمة فان مكوناتها أي الذرات أولى بأن تكون كذلك، و" صلابتها تجعلها عند ديمقريطس غير قابلة للهلاك" (1) إذ كلما احتوى الجسم على خلاء كلما كان قابلاً أكثر للهلاك، " وبما ان الذرات صلبة ولا تحتوى على خلاء فهي إذن متمتعة بضرورة بصفة القدم لانها صلبة وكلها ملاء ولا يمكن لأي قوة أن تجزئها أو تهلكها" (2) وهذه الذرات " تتحرك منذ الأزل بدون انقطاع ولا توجد بداية لهذه الحركات، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم" (3).

وكما لا يمكن إيجاد هذه الذرات من العدم كما بيننا فانه لا يمكن إتلافها وإرجاعها إلى العدم لان الذريين اليونان يرون انه لاشيء يعود إلى العدم " إذ لو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعها إذ أنها ستتحول إلى أشياء غير موجودة" (4) ولو أمكن لكل شيء ان يعود إلى العدم فإننا لا نأمن " أن يختفي كل شيء عن أنظارنا فجأة وينتهي وجوده" (5).

وعلى هذا الأساس فان مادة العالم ثابتة وهي لا تزيد ولا تنقص "والكون منذ القدم على نحو ماهو عليه الآن وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل" (6). وبهذا يثبت الذريون اليونان قدم الذرات وبالتالي قدم مادة العالم وينكرون فكرة الخلق من العدم والحدوث.

وهذا ما لم يقبله المتكلمون فردوا عليه بشدة واتهموا القائلين به بالكفر والقول بقدم العالم وإنكار الصانع. وهذا هو العامل الأساسي الذي جعل المتكلمين المسلمين يرفضون الذرية اليونانية ويرونها إن صح التعبير: " ذرية ملحدة " كما يروي لنا الشهرستاني، فقد قالوا ان تلك الأجزاء "اصطكت في حركتها اضطرارا واتفاقا، فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك، وذلك هو الذي يحكى عنهم أنهم قالوا بالاتفاق، فلم يثبتوا لها صنعا أوجب الاصطكاك، وأوجد هذه الصور" (7).

---

1 ) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes , P.413

2 ) Lucrèce, ibid, L1, p. 19 - 20

3 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف44، ص177

4 ) م. ن، ف38 - 39، ص176

5 ) Lucrèce, ibid, L.I,P. 19-20

6 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف44 ص177

7 ) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 81

وقد رفض المتكلمون هذا القول وذهبوا إلى أن الجواهر الفردة حادثة "والأصل فيما يدل على حدث الجواهر والأجسام استحالة انفكاكها من حوادث هي الأكوان، وما لم ينفك من محدث، ولم يتقدمه فهو محدث مثله" (1).

وهم يقصدون بالأكوان (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) ويرون أن الأجسام لا تخرج عنها ولا تُعقل إلا كذلك ويُحيلون تقدّم الجوهر الفرد عنها. "ولو كان الجوهر قديماً لوجب أن يكون فيما لم يزل كائناً في جهة معينة، وان يجب كونه كائناً في تلك الجهة ويستحيل خروجه عنها. وهذا يعود إلى حكم التحيز بالنقض لان الجوهر لما كان لتحيزه يصح عليه الانتقال في أيّ جهة كانت، فاذا لم يجرز أن يكون قديماً وجب أن يكون محدثاً. لان الموجود لا يخلو اما ان يكون قديماً أو محدثاً" (2).

كما استدل المتكلمون على حدوث الجوهر بحدوث الأعراض ذلك لان الجوهر يستحيل تعزّيه عن الأعراض، يقول الجويني: "والدليل على حدوث الأعراض أنا نرى الأعراض المتضادة تتعاقب على محالّها، فنستيقن حدوث الطارئ منها من حيث وجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عدمت، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها، لأن القدم ينافي العدم، وان ما ثبت له القدم استحال عليه العدم. والدليل على استحالة تعزّي الجواهر عن الأعراض أن الجواهر شاغلة للأحياء، غير مجتمعة ولا مفترقة بحال، بل باضطرار يعلم انها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة. وذلك يقضي باستحالة خلوّها عن الاجتماع والافتراق، وكذلك نعلم ببديهة العقول: استحالة تعزّي الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون، واللبث في المحالّ، والزوال والانتقال: وكل ذلك يوضح استحالة تعزّي الجواهر عن الأعراض" (3).

ولما كان الجوهر سابقاً على العرّض وكان العرّض حادثاً، فإن ما لا يسبق الحادث حادث. وبناتبات حدوث الجواهر أثبت المتكلمون استحالة وجود حوادث لا أول لها في محاولة منهم لتوحيد القديم وهدم قواعد الدهريين القائلين بالقدم.

1 ( ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 88

2 ( أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ت)، ص 275

3 ( الجويني، لمع الأدلة، ص 176



وقد ناقض المتكلمون الذريين اليونان في نقطة جوهرية أخرى، فقد احوال اليونانيون وجود شيء من لاشيء اما المتكلمون فانهم جوّزوا ذلك وقالوا ان الله "خلق الشيء لا من شيء"<sup>(1)</sup> " ومن سؤال الزنديق للصادق عليه السلام :

- من أيّ شيء خلق الله الأشياء؟

- قال الصادق: من لا شيء

- قال الزنديق: كيف يجيء من لاشيء شيء؟

- قال عليه السلام: إنّ الأشياء لا تخلو إما أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء، فان كانت خلقت من شيء كان معه، فان ذلك الشيء قديم، والقديم لا يكون حديثا ولا يفنى ولا يتغير، ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهرًا واحدًا ولونا واحدًا، فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة، والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى؟ ومن أين جاء الموت إن كان الشيء الذي انشئت منه الأشياء حيًا؟ ومن أين جاءت الحياة ان كان ذلك الشيء ميتًا؟ ولا يجوز ان يكون من حيٍّ وميت قديمين لم يزالا، لان الحي لا يجيء منه ميت وهو لم يزل حيًا..."<sup>(2)</sup>.

ويذهب ابن المرتضى إلى أن القول بالإيجاد من شيء غير معقول ولا مقبول وهو "مُحال ظاهر الفساد لان المحدث على الحقيقة هو الموجود، بعد أن كان معدوما، واذا فرضنا أنه أحدث من غيره فقد جعلناه موجودا في ذلك الغير، فلا يكون محدثا في الحقيقة ولا موجودا بعد عدم حقيقي، فكأننا قلنا: إنه محدث وليس بمحدث وهذا متناقض"<sup>(3)</sup>.

فالمتكلمون إذن قد اثبتوا الحدوث من عدم ونحن نرى انهم استرشدوا على ذلك بآيات من القرآن مثل قوله تعالى: " فإذا قضى أمرًا فإمّا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"<sup>(4)</sup> وقوله "بَدِيع السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"<sup>(5)</sup> أي "خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق المخترع لا عن مثال سابق"<sup>(6)</sup>.

1 ( عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط 3، بيروت 1401 / 1984، ص 71

2 ( الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، 1966/ 1386، 17/2

3 ( الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت 1387 / 1967، 344/2

4 ( غافر، ( 68 )

5 ( البقرة، ( 117 )

6 ( ابن منظور، لسان العرب، مادة بدع

وبإثبات حدوث الجواهر أثبت المتكلمون وجود المحدث لان هذه الجواهر لا تحدث بذاتها و"لا شيء سوى قدرة الله يصلح للتأثير والتكوين"<sup>(1)</sup>.

ورتبوا على القول بالحدوث القول بالفناء خلافا للذريين اليونان الذين جعلوا ذراتهم قديمة غير فانية. كما أثبتوا الفناء عقلا ونقلا: " اما العقل فانه يجوز فيه أن يصح فناءه ويجوز ان يستحيل ذلك فيه، فطريقه من جهة العقل التجويز لانه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين، وما انتفى الدليل فيه وجب التوقف فيه على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية"<sup>(2)</sup> وأما " الذي يدل من السمع على أن الله يفني الجوهر فوجوه منها قوله " هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ"<sup>(3)</sup> وهذا يدل على انه يبقى موجودا ولا شيء معه ليثبت آخر كما وجب تجدد هذه الجواهر ليبقى أولا. وقوله " كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ"<sup>(4)</sup> وهذا وان اقتضى فناء العقلاء خاصة لقوله "من عليها" ففناء غيرهم يثبت بما ذكره من أن فناء بعض الأجسام فناء لجميعها فيصح هذا الاستدلال. وقوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَ"<sup>(5)</sup> والهالك في الحقيقة هو العدم، ولا يصح صرفه إلى الموت لانه لا يتأتى في جميع الأشياء والآية قد اقتضت ذلك"<sup>(6)</sup>.

وقد أداهم هذا القول إلى القول باعادة الجواهر بعد إفنائها وذلك لإثبات المعاد قطعاً خلافا للذريين اليونان الذين لم يثبتوا شيئا من هذا بحكم بعدهم عن البحث في الميتافيزيقا واستبعاد فكرة البعث والجزاء وخلود النفس، وقد استدل المتكلمون على جواز إعادة الجواهر بكون " القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشيء من غير تخصيص بوقت فمتى صح وجود المقدور صح منه إعادته"<sup>(7)</sup>.

والدافع الديني الكامن وراء القول بالفناء والإعادة واضح جدا عند المتكلمين يعبر عنه ابو هاشم بقوله: "لولا الفناء لم يحسن التكليف"<sup>(8)</sup> أي أن هلاك الإنسان دليل على وجود

1 ( الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 238

2 ( عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق، محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة 1385 / 1965، 11 / 432

3 ( الحديد، (3)

4 ( الرحمان، (26)

5 ( القصص، (88)

6 ( ابن متويه، التذكرة، ص 208

7 ( عبد الجبار بن أحمد، المغني، 2 / 451

8 ( ابن متويه، م. ن، ص 223

حياة أخرى يُسأل فيها عما سبق ان كلّفه الله به في الدنيا، وهذه العقيدة مفقودة تماما عند الذريين اليونان.

### شكل الذرات :

عند لوقيوس وديمقريطس لا يوجد فقط عدد لانتهائي من الذرات، ولكن أشكال هذه الذرات بدورها بعدد لا محدود، قال أرسطو: " ويزعم ديمقريطس ولوكيبس أن جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات، وهي غير متناهية لا في عددها ولا في أشكالها"<sup>(1)</sup>.

اما أبيقور ولوقريطس فانهما اكتفيا بعدد محدود من الأشكال بخلاف أسلافهما، يقول أبيقور: "ثم إن الأجسام اللامتجزئة والتماسكة، التي تتكون منها المركبات وتستحيل إليها، تتنوع أشكالها بصورة غير محددة، ذلك انه لا يمكن للتنوع اللامحدود لأشكال المركبات أن ينتج عن عدد محدود من الأشكال البسيطة، وينطبق كل شكل من الأشكال على عدد لا محدود من الذرات، إلا أن تنوع الأشكال ليس تنوعاً لا محدوداً إطلاقاً بل هو تنوع غير محدد فحسب، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك إلا إذا سلمنا بأنه يمكن لحجم الذرات أن يمتد إلى غير نهاية"<sup>(2)</sup>

فهو يحرص على أن تكون أشكال الذرات مختلفة لما لاحظته من تنوع في الموجودات المركبة من هذه الذرات التي يجب أن تكون أشكالها محدودة وإن كثرت لأن القول بلانتهائية عدد الأشكال يؤدي بنا إلى الاعتقاد في وجود عدد لانتهائي من الأحجام وهذا ما يرفضه أبيقور. أما ديمقريطس فاننا نجد ما يشير إلى اعتقاده في لا نهائية أحجام الذرات ووجود ذرات بحجم العالم وهذا استنتاج استنتجه أبيقور كما يرى بويانسي " Boyancé " للسخرية من ديمقريطس<sup>(3)</sup> ولكن الحقيقة أن لأبيقور الحق في أن يستنتج مثل هذا الاستنتاج لأن ديمقريطس يرى فعلاً " أن عدد الذرات وأحجامها لا نهائية"<sup>(4)</sup>.

ولئن رفض أبيقور ولوقريطس أن يكون عدد أشكال الذرات لامحدوداً فإنهما أقرّا " أن أعداد الذرات ذات الشكل الواحد لا نهائية"<sup>(5)</sup>، والسبب في رفض لا نهائية الأشكال سبب

1 ) أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب 1 ف 2

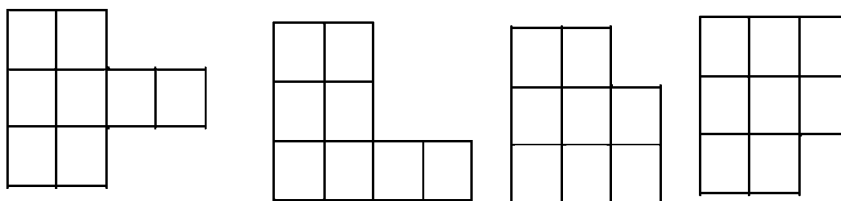
2 ) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 42 - 43، ص 177

3 ) Lucrèce, de la nature , L.I , P.22

4 ) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes , P.413

5 ) Lucrèce ibid , LII , P. 61

معقول في الفلسفة الأبيقورية لان الذرة تتكون في فلسفة أبيقور من حدود دنيا غاية في الدقة ولا يمكن للذرة ان تحتوي عددا لا محدودا من هذه الجزيئات وإلا أصبح حجم الذرة كبيرا وأمكنا أن نراها وهذا مالم يحدث أبدا ولا يتصور أبيقور حدوثه. لذلك فان الذرة تختلف في أشكالها طبقا للوضع المختلف لهذه الجزيئات فنحصل على ذرات كثيرة ذات أشكال مختلفة ولكنها محدودة، فهذه الأجزاء لا توجد إلا كمكونات للذرة لذلك فليس لها أشكال حقيقية لهذا فهي غير مميزة ويمكن اعتبارها كوحدات لقياس حجم الذرة، يمكن إذن ان تمثلها اصطلاحا بمكعبات صغيرة، ويمكن ان نرسم هذا على سطح مربعات صغيرة منظمة بطرق كثيرة يمكن أن نرسم بعض هذه الطرق كما يلي :



وهكذا نستطيع أن نسترسل في تصوّر الأشكال الأخرى للذرة ذات ثمانية جزيئات ولكن لنعلم أننا سنقف عند حدّ لوضع هذه الجزيئات لا نستطيع أن نتجاوزه مما يجعلنا نؤكد أن شكل الذرات وإن كثّر ووجد منها المعقّف والمسنّن والمثلث... فإنه سيقف عند حدّ، هذا ما أكده ابيقور ولوقريطس.

أما المتكلمون فان الأوائل منهم لم ينسبوا للجوهر الفرد أيّ شكل اذ انهم جعلوه شيئا لا طول له ولا عرض ولا عمق مما يصعب تصور شكل له ولعل هذا ما جعل النظام صاحب النزعة الحسية يرفض وجود مثل هذا الشيء وينفي وجوده.

ولكننا نتصوّر أنّ من جوّز - من المتكلمين - على الجوهر الفرد الأعراض كلّها لا بدّ أن يكون قد نسب له شكلا لأن الشكل عرض وهو يُجوّز عليه كل الأعراض دون استثناء، ولكن ليس لنا من النصوص إلا ما أورده الأشعري حين قال: "وجوّز أبو الحسين الصالحي على الجزء الذي لا يتجزأ الأعراض كلّها" (1) و" قال قائلون ممّن أثبت الجزء الذي لا يتجزأ، للجزء طول في نفسه بقدره، ولولا ذلك لم يجز أن يكون الجسم طويلا أبدا لأنه إذا

جمع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له لم يحدث له طول أبداً<sup>(1)</sup>. فهذا النصّ يثبت للجوهر الفرد طولاً بخلاف ما ذهب إليه العلاف، والطول في حد ذاته شكل. وفي فترة لاحقة اتفق أغلب المتكلمين على نفي الشكل عن الجوهر الفرد وهذا ما نجد في شرح المواقف من أن "الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين"<sup>(2)</sup> ولكننا نجد مع ذلك بعض المتكلمين قد نسبوا له الشكل واختلفوا في أيّ الأشكال أقرب إليه، فشيبهه ابن متويه بالمرّيع وقال: "إذا شَبَّه الجزء بشيء من الأشكال فهو بالمرّيع أشبه، ونعني به أن هذا الشكل هو المختص من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت، فكذلك الجزء يجب تساويه من أيّ جهة نظر إليها الرائي، لأنه قد صحّ كونه شيئاً واحداً فتشبيّه بما ذكرناه هو الواجب"<sup>(3)</sup>.

ولكن لماذا أوجب ابن متويه تشبيّهه بالمرّيع دون غيره من الأشكال؟ يجب ابن متويه بقوله: "لو شبه بالمثلث لرُئي من أحد الجوانب كأنه أكبر من الجانب الآخر، فإن هذا حال المثلث، وكان لا تتكرب الأجسام إلا على وجه التضريس دون الاستقامة، ولو شَبَّه بالمدورّ لكان يجب أن لا يصح تألف الأجزاء على وجه الاكتناز حتى لا يقع بينها خلل، فإنّ المدورة إذا ضمت إلى مثلها حصلت بينها فرجة فتؤدي إلى أن ها هنا ما هو أصغر مقدارا من الجزء"<sup>(4)</sup>. والذي أدى ابن متويه إلى البحث في شكل الجزء وتشبيّهه بالمرّيع هو القول بأن الجزء يلقي ستة أمثاله، فلكي يلقي الجزء ستة أمثاله دون وجود فرج ولا تفاوتٍ في الأطراف يجب أن يكون شكله مرّيعاً، فتكون أضلاعه متساوية ويؤلف عند الاجتماع بغيره جسماً مكتنزاً. وينفي الجويني الشكل عنه ويقول: "الجوهر الفرد لا شكل له، ولكن اختلف الأصوليون في تشبيّهه ببعض الأشكال تقريباً. فقال بعضهم هو أشبه بالمدورّ، وقال آخرون هو أشبه بالمرّيع، وشبَّه آخرون بالمثلث، وأشار القاضي في بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمرّيع من حيث ينظم من الجواهر الفردة خط مستطيل والمدورّ لا يتأتى فيه ذلك إلا بخلل وفرج. والذي اختاره في نقض النقض إبطال هذه الأقاويل جملة، فإذا ثبت أنّ الجوهر لا شكل له فلا

(1) م. ن، 2 / 17

(2) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، (د.م)، 1311 هـ / 2 / 346

(3) ابن متويه، التذكرة في أحكام اجواهر والأعراض، ص 173

(4) م. ن، ص 173

معنى لتشبيهه بذي شكل فان ما يشبه شكلا شكلاً إذ حقيقة المشتبهين تقتضي ذلك... فلم يستقم نفي الشكل مع تثبيت شبهه، ولكنه قال: "الجوهر ليس بشكل ولا يشبه شكلا بل هو جزء من شكل إذا انضم إليه غيره، ثم الأشكال عند تقدير الانضمام تجوز جميعا" (1).

وقريب من هذا ما أثبتته صاحب المواقف إذ نفى الشكل على غرار الجويني وقال: " ثم قال القاضي: ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره. وأما غيره (أي غير القاضي) فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة، إذ لا تختلف جوانبه، والمربّع اذ يتركب منه الجسم بلا خلوّ الفرج، والمثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة" (2).

فهذه النصوص تثبت اهتمام المتكلمين بهذه المسألة وخوضهم فيها، ولئن ذهب أغلبهم إلى نفي الشكل عن الجوهر الفرد فقد خالف البعض كما رأينا وأثبت له شكلا معيناً فرآه البعض شبيهاً بالكرة أي مدورا ورآه البعض الآخر مربّعا أو مثلثا. ولكن ما يجب أن نلاحظه هو أن المتكلمين اختلفوا عن الذريين اليونان في هذا المجال في عدة نقاط :

- من أثبت الشكل من المتكلمين لم يرَ على غرار ديمقريطس أن أشكال الذرات متعددة ولا نهائية أو متعددة ولكن محدودة كما رأى ابيقور، وإنما قال بنوع واحد من الأشكال كما رأينا إمّا مدورا أو مربّعا أو مثلثا...

- أنّ أغلب المتكلمين نفوا بصريح العبارة وجود شكل للجوهر الفرد

- أنّ مسألة الشكل لم تلعب دورا هاما في الذرية الإسلامية خلافا للذرية اليونانية، إذ رأى الذريون اليونان أن الاختلاف في الموجودات (وجود الكبير والصغير والطويل والعريض والصلب واللين...) والاختلاف في الأحاسيس (وجود الحلو والمرّ والحار والبارد، والصوت الجميل، والصوت القبيح...) كلّ هذا يعود إلى اختلاف شكل الذرات (3).

1 ( الجويني، الشامل، ص 61 - 62

2 ( الإيجي، المواقف، ص 182 - 183

لا خلاف بين الباحثين والمؤرخين للفلسفة في أنّ أبيقور كان ينسب للذرات ثقلاً (1) ولكن الخلاف بقي قائماً حول ما إذا كان لوقيوس وديمقريطس يقولان بهذا القول الثابت عند أبيقور أم لا " فقد قيل في بحث "Deplacitis philosophorum" إن "أبيقور يزعم أن للذرات ثلاث خصائص هي الحجم والشكل والثقل وإن ديمقريطس لا يقر إلا بخاصيتين هما الحجم والشكل، فأبيقور قد أضاف خاصية ثالثة وهي الثقل". ونفس هذا الكلام يتكرر في الأثر الذي تركه أوزيب " (Eusèbe 267م/340م) بعنوان "Praeparatio evangelica" وقد تأكد هذا الكلام بشهادة سمبليقوس "Simplicius" (عاش في القرن الخامس) وفيلوبون "Philopon" ولكن شهادة أرسطو كانت مخالفة لهذا المعنى، فقد نسب في "الكون والفساد" لذرات ديمقريطس اختلافاً في الثقل ولكنه ترك هذا الأمر غامضاً في نص آخر له في السماء والعالم إذ قال: " إذن، لا يبقى أيّ جسم خفيفاً بالمرّة إذا كانت كل الأجسام ثقيلة، ولكن إذا كانت كلّها خفيفة فلن يبقى أيّ جسم ثقيل"، وقد اعتمد ريتز "Ritter" في كتابه عن تاريخ الفلسفة القديمة " هذا الأثر الأرسطي ليلقي بمعطيات فلوطرخس "Plutarch" وأوزيب "Eusèbe" وستوبي "Stobée" (عاش في القرن السادس) أما شهادات سمبليقوس وفيلوبون فإنه قد أهملها ولم ينظر إليها (2).

هكذا حوصل ماركس القضية في إيجاز، فلنعد إلى النصوص نستقرئها ونرى آراء النقاد فيها، ولنبدأ بنص الكون والفساد، يقول أرسطو: " كلّ ما لا يتجزأ فهو يجب أن يكون غير منفعل لأنه لا يمكن أن يكون منفعلاً وقابلاً أيّ فعل ما إلا بالخلو الذي هو غير مقبول عندهم، وهو كذلك لا يمكنه ان يحدث أيّ فعل ما في أيّ شيء اتفق ما دام انه لا يمكن أن يكون لا صلماً ولا بارداً مثلاً، وفي الحق إنه من السخف الاقتصار على تخصيص الحرارة بالشكل الكريّ وحده فقط لأنه من ثمّ يكون بالضرورة الكيف المضاد - أعني البرودة - يتعلق بشكل آخر

1 ) ادعى شنايدر "Shnaider" ونورنبرغر "Nurnberger" أن أبيقور لم ينسب للذرات أيّ خاصية، لان الذرات كما يقول أبيقور ثابتة والخصائص متغيرة، ورأى هذان الباحثان أن الفقرتين 44 و54 الواردة في الرسالة إلى هيرودوت محرقتين، ولكن هذا مخالف لشهادة ديوجان اللايرسي وفلوطرخس. ثم ان ديوجان لم يتحدث عن خصائص الذرات في فقرتين فقط عند أبيقور وإنما في عشر فقرات وهي الفقرات 42 و43 و44 و54 و55 و56 و57 و58 و59 و61. انظر،

Marx, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure, P37

2 ) ibid , p.38-39

غير الكرة، ولكن إذا كان هذان الكيفان يوجدان في الأشياء - أعني الحرارة والبرودة، فيكون من السخف الاعتقاد بأن الخفة والثقل والصلابة والرخاوة لا يمكن أن تكون فيها أيضا، وإني أعترف بأن ديمقريطس يزعم أن كل ما لا يتجزأ يمكن أن يكون أكثر ثقلا إذا كان أكبر حجما بحيث انه بالبين بذاته ايضا، يمكن أن يكون أكثر حرارة" (1).

و" قد أورد ارسطو هذا النص عرضا حين أراد أن يبين عدم تماسك رأي من أراد تفسير الفعل والانفعال انطلاقا من عناصر غير فاعلة وغير قابلة للانفعال" (2) ويمكن أن نستنتج من هذا النص جملة من الاستنتاجات :

- أولا: من غير المعقول حسب أرسطو تفسير الحرارة بالشكل الكروي دون تفسير البرودة بشكل آخر، وهذا ما أهمله (لوقيوس وديمقريطس).

- ثانيا: لوقبلنا وجود الحرارة والبرودة بشكل أو بآخر في النظرية الذرية فانه يكون من السخف رفض وجود الخفة والثقل والصلابة والرخاوة، ولكن لما كانت الذرات من طبيعة واحدة فانها لا يمكن أن تختلف، لا بكتافتها ولا بخفتها ولا بالثقل، وهذه الكيفيات تعد في النظرية الأرسطية مختلفة لا بل متناقضة (3).

- ثالثا: ان ديمقريطس على ما يورد لنا أرسطو في هذا النص لا ينكر فكرة ثقل ما لا يتجزأ إذ يقول: " إني اعترف بأن ديمقريطس يزعم أن كل ما لا يتجزأ يمكن أن يكون أكثر ثقلا إذا كان أكبر حجما" فهو يجعل وجود الثقل مشروطا باختلاف أحجام الذرات. وعلى هذا تكون الذرة الأكبر حجما هي الأثقل، وبالتالي فلا يمكن أن يكون ديمقريطس قد قال بوجود الثقل إلا إذا كان قد قال باختلاف الاحجام وهذا ما اختلف فيه الباحثون. فأرسطو لا يفرق بين آراء لوقيوس وآراء ديمقريطس، وهو يقول عند حديثه عن لوقيوس: " ان هذه العناصر (الذرات) تكون غير متناهية في العدد وتكون فقط غير مرئية بسبب لطافة حجمها للغاية" (4).

---

1 ( أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب8 ف10

2 )O'brein.D, L'atomisme ancien ,la pesanteur et le mouvement des atomes chez Démocrite, dans revue philosophique de la France et de l'étranger ,n°4 , octobre - décembre ,P.U.F , Paris 1979,p.402

3 ) ibid , p. 402 - 403

4 ( أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب8 ف5



ويرى أوبراين "O'brien" في مقال له بعنوان "حجم الذرات وشكلها في نسقي ديمقريطس وأبيقور" أن ديمقريطس على ما يجزم أرسطو يجعل أشكال الذرات لا متناهيا خلافاً للاحجام فهي متناهية، فحسب أرسطو ذرات ديمقريطس لا تدرج بالحسن لصغرهما تماماً كما هو الحال بالنسبة لذرات أبيقور. فاشكال الذرات إذن محدودة بالنسبة لدييمقريطس"<sup>(1)</sup> وهذا مخالف لما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ديمقريطس يقول بوجود ذرات تتجاوز كل حد في الكبر مثل موقلر "Mugler" وبايلي "Bailey" وسمبرسكي "Sambursky" وكيرك Kirk". فأرسطو لا يشير في نصوصه إلى هذا المعنى ويكتفي بالقول: "يزعم ديمقريطس ولوكيبس أن جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات، وهي غير متناهية لا في عددها وفي أشكالها"<sup>(2)</sup> فهو إذن يصرح بأن عدد الأشكال غير متناه وهذا نصف الشهادة الذي اعتمده بييلي وسمبرسكي وغيرهما وأهملوا نصف الشهادة الثاني الذي يجعل الذرات دقيقة لا ترى عند لوقيوس وديمقريطس<sup>(3)</sup> فهي بالتالي شبيهة بذرات أبيقور وأبيقور يصرح بأن "تنوع الأشكال ليس تنوعاً لا محدوداً إطلاقاً بل هو تنوع غير محدد فحسب، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك إلا إذا سلمنا بأنه يمكن لحجم الذرات أن يمتد إلى غير نهاية"<sup>(4)</sup>. هذا هو استنتاج أوبراين "O'brien" تقريبا ولكن من أين جاءت الفرضية التي تذهب إلى أن ذرات ديمقريطس تتجاوز كل حد في الكبر؟ وأن في ذراته ما هو بحجم العالم؟.

يرى أوبراين أن خطأ بايلي Bailey وسمبرسكي Sambursky وكيرك Kirk ناتج عن انطلاقهم من استدلال لوقريطس الذي يرى " أن تنوعاً لا محدوداً في أشكال الذرات يقتضي تنوعاً لا محدوداً في حجمها"<sup>(5)</sup>.

ويقوم استدلال لوقريطس على نظرية " الأجزاء الصغيرة التي لا تقبل القسمة والتي باختلاف وضعها واتجاهها تحدد صور الذرات المختلفة، إلا ان عدد هذه الصور يبقى محدوداً نظراً لعدد هذه الأجزاء الصغيرة المحدود. ولكن هذه القراءة توقعنا في خطأ تاريخي، وإذا أخذنا

1 ) O'brien, la taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Epicure, dans revue philosophique de la France et de l'étranger , n 2 avril-juin, Paris 1982, P. 191

2 ) أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب 1 ف 2

3 ) O'brien, ibid ,p.191 et suite

4 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 43، ص 177

5 ) Lucrèce, de la nature , LII , P 59

بشهادة سمبليقيوس "Simplicius" التي تجعل نظرية الأجزاء الصغيرة من ابتكار أبيقور "فاننا لن نلزم بالتسليم بان التباين المتزايد بين الأشكال يقتضي تزايداً تدريجياً في حجمها ولن نرغم على استنتاج أن تنوعاً لا محدوداً للأشكال يفترض تبايناً لا محدوداً في الحجم وأخيراً لن نضطرّ إلى استبعاد شهادة أرسطو حول الذريين الأولين. " ويضيف أوبريان قائلاً: " تنوع لا محدود للأشكال وعدد محدود من الأحجام، ذاك هما بالتدقيق الوجهان الخاصان بالنسق الذري الذي تقدّمه شهادة أرسطو. وفي نظر أرسطو، ان تنوع الأشكال عند ديمقريطس تنوع لا محدود وكثرة الأحجام كثرة محدودة. ويزول التناقض الحاصل عن اقتران هاتين الفكرتين بمجرد دحضنا لضرورة وجود تضاييف بين الأشكال والأحجام، وهذا بوسعنا القيام به إذا ما رفضنا الفرض المسبق بوجود أجزاء في الذرات. إنّ بيلى وسمبرسكي قد تبينا بوضوح مبدأ التضاييف بين الأشكال والأحجام كما أنهما قد افترضا مسبقاً على ما يبدو وجود أجزاء في الذرات فاستحال عليهما الأخذ بشهادة أرسطو وسحبا على الذريين نتيجة استدلال لوقريطس<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا يكون ما ذهب إليه ايتيوس "Aétius" (ت 455 م) من ان في ذرات ديمقريطس "ما هو بحجم العالم" قائماً هو الآخر على استدلال الأبيقوري لوقريطس<sup>(2)</sup>، وبهذا يثبت أن ديمقريطس لم يقل بالثقل ويثبت قول ايتيوس "Aétius" من جهة أخرى إذ يذهب إلى "أن ديمقريطس يقول إنّ الذرات ليس لها ثقل" وكذلك الاسكندر الأفروديسي "Alexandre d'Aphrodise" (عاش في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للميلاد) في تفسيره لما بعد الطبيعة إذ يقول "ان ذرات ديمقريطس خالية من الثقل"<sup>(3)</sup>.

أمّا ما ورد في كتاب "السماء" فإنه لا يفيد قول الذريين الأوائل بالثقل لانه ورد في معرض نقد موجه لديمقريطس وأفلاطون، ولو كان ديمقريطس يقول بالثقل لما قال أرسطو " إنه مما لا يمكن ان يكون شيئان ليس لواحد منهما ثقل، فاذا اجتمعا كان لهما ثقل، فاما الاجرام المحسوسة كلها فلها ثقل، شبه الأرض والماء، وهم يقرّون بذلك"<sup>(4)</sup> " ونقول ايضاً انه لا يكون شيء ذو ثقل من أشياء لا ثقل لها، وقد تحير أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ في تمييز

(1) انظر مقال:

O'brien, La taille et la forme des atomes dans les systèmes de démocrite et d'Épicure.

وجلال الدين سعيد، أبيقور، هامش ص 65 - 66

2 ) O'brien, Ibid , P .200

3 ) O'brien, L'atomisme ancien , P 414

4 ) أرسطو، كتاب السماء، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1961،

كمية الأجزاء التي منها يكون الثقيل، وكيف تكون من ذلك، إلا أنهم ميزوا ذلك بقول خرافي لا قياسي، فأما نحن فنقول إنه إن كان كل ثقل أكثر من ثقل إنما يكون أثقل بثقل ما، كان لا محالة لكل واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ ثقل"<sup>(1)</sup>.

فهذه النصوص وغيرها مما ورد في كتاب السماء لا تنسب للذريين القول بالثقل وإنما تبين خطأهم حسب أرسطو في عدم قولهم بثقل الذرات، لان القول بان الذرات لا ثقل لها يضعنا أمام مشكل وهو: من أين حصلت المركبات على الثقل إذا كان ما تركبت منه لا ثقل له، وقد انتفع أبيقور من هذا النقد الذي وجهه أرسطو للذريين الأوائل فأثبت صفة الثقل للذرات إذ يقول: "ليس للذرات صفة أخرى غير الثقالة والحجم والصورة، وكل ما هو ملازم بالضرورة لهذه الصفة الأخيرة"<sup>(2)</sup> وفيما يخص حجم الذرات يقول: "لا يجب أن نعتقد، إذا ما أردنا تجنب الوقوع في تناقض مع ما تشهد به الظواهر، أن كل الأحجام ممكنة للذرات غير أنه لا بد من التسليم بتنوع هذه الأحجام وتباينها، فالإقرار بذلك هو ما يسمح بتفسير الانفعالات والإحساسات، وإذا ما أردنا الإقرار بتنوع الخصائص فليس من المفيد أن نفترض كل الأحجام الممكنة، إذ ستوجد في هذه الحالة ذرات مرئية، وهو ما لم يحدث أبدا ولا نتصور أن حدوثه ممكن"<sup>(3)</sup>.

فأبيقور يحيز وجود أحجام مختلفة للذرات لكنه يؤكد أن عدد هذه الأحجام محدود وإلا وجدت ذرات مرئية وهذا ما لا يتصور أبيقور حدوثه. وعلى هذا يكون ديمقريطس وأبيقور قد اتفقا على خاصية حجم الذرات واختلفا حول خاصية الثقل، فاثبتها أبيقور ولم يثبتها ديمقريطس، أما المتكلمون المسلمون فانهم عندما عرفوا الجوهر الفرد فإنهم أصرّوا على أن له جهة وله وضعا وقابلية للإشارة ولذلك فهو موجود حقيقي وليس موهوماً أو مفترضا، وهو شيء مادي والمتكلمون جعلوه بهذه الشروط جسما صراحة ومن خصائص الجسم أن يكون قابلا للتقسيم ولكننا لافتقارنا إلى الوسائل التي تساعد على ذلك نقول بعدم إمكان القسمة التي أصبحت ممكنة في العلم الحديث بعد تفتيت الذرة"<sup>(4)</sup>.

1 ( م. ن، ص 311

2 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 54، ص 180

3 ( م. ن، ف 55 - 56، ص 181

4 ( سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 407

وهذا استنتاج يخالف ما أكد عليه المتكلمون من كون الجوهر الفرد ليس جسماً عاداً الصالحي وبعض الإباضية، وقد استنتجه صاحبه من بعض الخصائص التي نسبها المتكلمون للجزء. ويجب أن نلاحظ أن المتكلمين جردوا الجوهر الفرد من خصائص الأجسام إلى درجة أن بريتنزل حين أورد آراء الذريين الأوائل في الجزء علّق عليها فقال: "تتفق هذه الآراء في أنها لا تعترف اعترافاً صريحاً بإمكان وجود الجزء الذي لا يتجزأ فعلاً"<sup>(1)</sup>. وهو يقصد قطعاً أبا الهذيل وهشام الفوطي ومعمّر. ولكن يجب أن نلاحظ أنّ المتكلمين بعدهم وإن جعلوا الجوهر الفرد قابلاً للإشارة الحسية وفي جهة، فإنهم لم يصرحوا بأنه جسم على ما رأى البعض وإن كان كلامهم يؤدي إلى ذلك.

لكن بقطع النظر عن هذا المعنى أو ذاك هل كان المتكلمون يقولون بمعان من هذا النوع، أي هل كانوا يجعلون للجوهر الفرد حجماً أو ثقلاً؟

المتكلمون الأوائل يمنعون أن يكون للجوهر الفرد حجماً أو مساحة فأبو الهذيل يؤكد على "أنّ الجزء لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق..."<sup>(2)</sup>، والصالحي يثبت له الحجم والمساحة بجعله جسماً<sup>(3)</sup>، أمّا المتأخرون من المعتزلة فإننا نجد آراءهم مبثوثة في كتابي التذكرة لابن متويه والمسائل لأبي رشيد. يقول أبو رشيد: "ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن لكلّ جزء قسطاً من المساحة، وقال أبو القاسم إن الجزء الذي لا يتجزأ لا يجوز أن يقال إن له قسطاً من المساحة"<sup>(4)</sup>.

ويقول ابن متويه: "الجوهر له حظٌّ في المساحة عند الشيخ أبي هاشم، وقد منع الشيخ أبو علي من ذلك وجعل مساحته بغيره، كما أن طول بغيره، وبه قال الشيخ أبو القاسم"<sup>(5)</sup>. وقد منع أبو علي أن يكون له مساحة لأنه فهم المساحة على أنها طول وعرض وعمق وهذه لا تجوز للجوهر الفرد وإلا أصبح جسماً. لذلك يحاول ابن متويه توضيح المقصود بآثار المساحة للجوهر الفرد فيقول "إذا قلنا إن له مساحة فغرضنا أنه متحيّز، وأنه لأجل هذه الصفة يتعاضم بضم غيره إليه..."<sup>(6)</sup>. وكأن ابن متويه يرد في هذا المجال على من رأى أنه لا يجوز أن تعظم

1 ( بريتنزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص 136

2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14

3 ( م. ن، 2 / 9

4 ( أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 58

5 ( ابن متويه، التذكرة، ص 181

6 ( م. ن، ص 181

الموجودات وتصبح ذات كمّ وهي تتكون من أجزاء لا كمّ لها، وهذا ما ذهب إليه ابن ميمون إذ يقول: "زعموا أن العالم بجملته. .. مؤلف من أجزاء صغيرة جدًا. .. ولا للجزء الواحد منها كمّ بوجه. فإذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كمّ، وهو جسم حينئذ" (1).

وقد فطن ابن متويه إلى هذا المعنى فقال: " لو لم يحصل لكل واحد مساحة لم يثبت هذا الحكم عند الاجتماع ولحلّ محلّ العرض الذي لمّا لم تكن لآحاده مساحة لم يصحّ حصولها عند الانضمام، ومتى سلّم لنا هذا المعنى ثم تورّعنا في التسمية، فلا طائل فيه لان غرضنا انه لو ثبت ها هنا ما يشتهه الحال في: هل هو جزء منفرد ام لا ؟ مع معرفتنا بجزء آخر لا يتجزأ، لصحّ منا أن نمسحه به فنعرف ذلك من حاله كما نفعل مثله في الموزونات والمكيلات، وكما نمسح المتصل من الأجزاء بغيره، وبهذا يبطل ما يقوله الشيخ أبو علي من أن المساحة هي معرفة الطول والعرض والعمق" (2).

فهذا النصّ واضح في كون المتكلمين قد أدركوا صعوبة القول بتركب الجسم ذي الكمّ من جواهر فردة لا كمّ لها فسارعوا إلى جعل الجوهر الفرد ذا مساحة ولكنه رغم ذلك ليس طويلا ولا عريضا ولا عميقا ولا ثقيلًا، أي ليس جسما.

وهذا ما أكّده ابن متويه بعد ذلك إذ قال إن الجوهر الفرد " لاحظ له من الثقل" (3). وقد اختلفت المعتزلة علي ما يروي الأشعري في الثقل والخفة، فقال قائلون: " الثقل هو الثقيل، وكذلك الخفة هي الخفيف، وانما يكون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء، وهذا قول جمهور المعتزلة، وهو قول " الجبائي". وقال قائلون منهم الصالحي: الثقل غير الثقيل والخفة غير الخفيف" (4).

ومعنى هذا الكلام أنهم اختلفوا : هل الثقل يعود إلى ذات الجوهر الفرد أي هو خاصية ذاتية فيه أم هو عرض زائد عليه. فمن جعل الثقل عرضًا لم يجعل للجوهر الفرد ثقلًا، ومن لم يجعله عرضًا أثبت له ثقلًا، وهذا معنى كلام ابن متويه: " وإنما المرجع بالثقل إلى وجود معنى فيه، وهذا هو قول أبي هاشم. وذهب أبو علي إلى أن الثقل راجع إلى نفس الجوهر فأثبت له حظًا منه" (5) أي اثبت للجوهر الفرد حظًا من الثقل.

1 ( موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 196

2 ( ابن متويه، م. ن، ص 182

3 ( م. ن، ص 183

4 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 105

5 ( ابن متويه، التذكرة، ص 183

فقول أبي علي بإثبات الثقل للجواهر الفرد إذن يخالف قول البقيّة ولو أنّ ما أورده الأشعري من أن الجمهور يذهب إلى أنّ الشيء يكون أثقل بزيادة الأجزاء يشير إشارة واضحة إلى إثبات الثقل للجواهر الفرد، فلو وضعنا جسمين في كفتين وكان الجسم الأول مثلا يتكوّن من ألفين من الأجزاء والثاني من ألف جزء فإنّ كفة الأول سترجح. ولو قدرنا بعد ذلك على أن نقوم بزيادة أجزاء إلى الجسم الثاني جزءا جزءا فإن الكفتين ستتعادلان إذا زدنا ألفاً من الأجزاء، فلو زدنا ألفاً إلا جزءا لم يحصل تعادل الكفتين تعادلا تاما وهذا دليل على أن الجزء له حظ من الثقل، ولكن رغم ذلك فإن المتكلمين يصرون على أن الجوهر الفرد لا حظ له من الثقل ولكن له حظ من المساحة كما ثبت عن المعتزلة وكما أثبت الجويني بعد ذلك في الشامل إذ يؤكد ثبوت المساحة للجزء بقوله الذي يعبر عن قول بقية الأشاعرة: " قلنا: الجوهر الفرد له حظ ثابت في المساحة غير موقوف على انضمام غيره إليه، ولو قدر غير أنه ليس لقدره بعض، والجوهر يقدر بالجواهر"<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا يكون الجوهر الفرد " أحقر الأشياء "<sup>(2)</sup>، " وله حظ من المساحة ولكن ليس له حظ في الطول والعرض خلافا للصاحي.. .. ولا حظ له من الثقل "<sup>(3)</sup>.  
والدليل على ان للجواهر الفرد قدرا من المساحة: " أننا لو توهمنا دائرة، وكان في وسطها جزء، ثم وضعنا عند هذا الجزء جزءا آخر، كان بُعد ما بين القطب وبين قطر الدائرة أكثر من البعد الذي بين هذا الجزء وبينه وبين قطب الدائرة، فلولا أن لكل جزء قسطا من المساحة لكانت هذه القضية لا تجب فيه "<sup>(4)</sup>.

وعلى هذا فإننا نجد أنفسنا أمام الإشكال الذي تعرضنا له مع ديمقريطس وهو أن للجواهر الفردة أو للذرات أحجاما ولكن لا ثقل لها خلافا لأبيقور الذي أثبت لها الأحجام والثقل.

1 ( الجويني، الشامل، ص 62

2 ( الإيجي، المواقف، ص 271

3 ( ابن متويه، ص 183

4 ( أبو رشيد النيسا بوري، المسائل، ص 59

ذهب الإيليون إلى نفي الحركة، يروي عنهم أرسطو " ان الموجود هو بالضرورة واحد وغير متحرك، فعلى رأيهم الخلو لا يوجد، ولا يمكن أن توجد حركة في العالم ما دام أنه لا يوجد خلو منفصل عن الأشياء، وكانوا يزيدون على ذلك أنه لا يمكن أيضا أن يوجد تعدد ما دام انه لا يوجد خلو يقسم الأشياء ويعزلها" (1).

فهم إذن يقرون مبدأ وحدة الموجود وينكرون وجود الخلاء والحركة، وحجج زينون مشهورة في هذا الباب، وقد اطلع الذريون على هذا القول بحكم تلمذة لوقيبوس على زينون، إلا أن الذريين قد خالفوا الإيليين وأثبتوا وجود الخلاء وجعلوا "مبدأ الوجود: الذرات والخلاء" (2).

وباثبات الذريين للخلاء أصبحت الحركة ممكنة، لأن الخلاء يترك بين الذرات فجوات تمكّنها من الحركة فتتلاقى وتفترق. ويحدث بتلاقيها الكون وبافتراقها الفساد. وعلى هذا فان كل الموجودات تنشأ وتتغير وتهلك ولكن الذرات المكوّنة لها والخلاء لا يخضعان لما تخضع له الأشياء فهما ليسا موضوع نشأة ولا تغير ولا هلاك، وهما لذلك الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة، يقول ديمقريطس: "الأشياء المكوّنة هي محل نقاش واختلاف، ولكن مبادئها أي الذرات والخلاء هي هكذا بطبيعتها" (3) وهو يقصد أن الذرات قديمة لان الوجود لا يخرج من اللاوجود، وهي باقية غير فانية لان الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود والعدم، لكن من أين جاءتها الحركة ؟

يرى ديمقريطس أن الذرات " متحركة في الخلاء حركة ذاتية دائمة" (4) وهذا ما يكره أبيقور بعد ذلك إذ يقول: " وتتحرك الذرات منذ الأزل بدون انقطاع، فإما أن تصادم فيبتعد بعضها عن بعض، أو أن تتحباك أو تلتف بذرات قابلة للتحباك. .. وإنه لا توجد بداية لهذه الحركات، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم" (5). لكن أرسطو لا يفهم كلام ديمقريطس وأستاذه فيقول مستنكرا قولهما: " إنهما قالوا إن الأجرام الأولى تتحرك دائما في الخلاء وفي

1 ) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ف8 ب2

2 ) laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , p.413

3 ) ibid, p.413

4 ) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique , p.59

5 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف44، ص 177

الشيء الذي لا نهاية له، فنقول لهما: أيّة حركة تتحرك الأجرام الأولى؟ وما حركتها الطبيعية؟! (1).

فأرسطو إذن لم يفهم من أين جاءت هذه الحركة التي يتحدث عنها الذريون الذين أنشؤوا فلسفة آلية تسيطر عليها الضرورة ولا محل فيها لمحرك أوّل كما هو الشأن عنده، ولا لإله محرك ومتعهد بالعناية كما هو الشأن عند المتكلمين. بقي أن نشير إلى الاختلاف بين حركة الذرات عند ديمقريطس وعند أبيقور.

عند ديمقريطس تتحرك الذرات بحركة دوامية يحيط الغموض بأصلها كما أشار أرسطو، ومفعول هذه الحركة إحداث مصادمات عديدة بين الذرات. وإذا أخذنا بالأطروحة التي تنفي قول ديمقريطس بالثقل فان الذرات على هذا الأساس لا تسقط من فوق إلى أسفل ولكنها تتحرك حركة غير منظمة في كل الاتجاهات (2). أمّا إذا قبلنا الأطروحة التي تنسب إلى ديمقريطس قوله بوجود ذرات كبيرة الحجم فانه يلوح جلياً أن الذرات الأكبر تزن أكثر من الذرات الصغرى، فتسقط إذن بسرعة أكبر في الخلاء (3) وتصادم الذرات الأصغر فتحدث الحركات المختلفة.

ولكن الأمر يختلف مع أبيقور الذي يثبت للذرات ثقلاً ويرى أن سقوطها يكون من أعلى إلى أسفل، ولتفسير التقاء الذرات ينسب للذرة القدرة على تغيير وجهتها تغييراً بسيطاً يسميه الانحراف (4) أي انحراف الذرات عن خط سيرها العمودي لتلتقي وتتصادم وتنشأ الكائنات وهكذا " فإن الذرات الساقطة في الخلاء بموجب ثقلها الخاص في خط مستقيم، تنحرف في لحظة غير محددة، وفي مكان غير محدد قليلاً عن الخط العمودي، فقط لكي نستطيع أن نقول إنه قد طرأ تغيير على حركتها. ولولا هذا الانحراف لسقطت الذرات كلها كقطرات المطر من أعلى إلى أسفل عبر أعماق الخلاء، ولما حدث بينها أي تصادم ولا أي تدافع ولما خلقت الطبيعة أي شيء (5) ".

---

1 ) أرسطو، كتاب السماء، ص 311

2 ) Werner.CH, La philosophie grecque ,p.168

3 ) Faye.J.P, Introduction à: Epicure , par Maurice Solovine ,p.10

4 ) Werner.CH, ibid.p.168

5 ) Lucrèce, de la nature , L2 , p.50



فالذرات الابقورية في حركة دائمة ولا تقف لحظة مثلما هو الشأن لذرات ديقريطس، اما السكون الذي نراه في الكون فهو سكون ظاهري يشبهه لوقريطس بسكون القطيع للرائي من بعيد، فهو لا يرى إلا بقعة بيضاء ساكنة فوق الأرض الخضراء في حين أن كل أفراد القطيع في حركة دائمة (1).

و خلافا لذرات ديمقريطس التي تسقط في كل الاتجاهات نجد ذرات أبيقور تسقط من فوق إلى أسفل وتتمتع بالقدرة على الانحراف، وهي تسقط بسرعة واحدة ذلك أن حركة الذرات الثقيلة ليست أسرع من حركة الذرات الصغيرة والخفيفة، ما دامت جميعها لا تلقي أدنى مقاومة (2) إذ لا يعترض سبيل الذرات المتنقلة عبر الخلاء أي حاجز.

وبقطع النظر عن بعض الاختلافات بين المتكلمين في معنى الحركة والسكون وفي محلها ومخالفة البعض وإنكاره للحركة (3) فإن أغلبية المتكلمين الذين أثبتوا الجوهر الفرد جعلوه متمتعاً بالحركة والسكون. وقالوا بإثبات " الأكوان (للجوهر الفرد) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون " (4) ويفسر الرازي الكون بقوله: " الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر. والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيّز واحد أكثر من زمان واحد. والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين بحيث لا يمكن أن يتوسط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين يمكن أن يتوسط بينهما ثالث " (5) ،ولا يمكن " للجوهر أن يخلو من جنس الكون " (6)، بعبارة أخرى "يجوز للجوهر أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون " (7).

1 ) ibid , p.53 - 54

2 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف61، ص 163

3 ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 35 وما بعد

4 ) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة،

(د.ت)، ص 96 وانظر أيضا، أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 76

5 ) الرازي، الأر بعين في أصول الدين، ص 5

6 ) البغدادي، أصول الدين، ص 40

7 ) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 62

وبهمنا في هذا المجال التأكيد على الحركة، فالمتكلمون بداية من العلاف<sup>(1)</sup> يؤكدون على اتصاف الجوهر الفرد بالحركة عدا البعض الذين خالفوا في هذا المجال أمثال الأصم<sup>(2)</sup> نحو 190 هـ / 805 م) ومعمّر<sup>(3)</sup> (ت 215 هـ / 830 م).

فالمتكلمون إذن لم يختلفوا مع الذريين اليونان في ضرورة حركة الذرات، ولم يتصوروا الجواهر الفردة غير متحركة، يقول ابن متويه في فصل بعنوان " الرد على من قال إن الجزء لا يصح أن يتحرك ": "اعلم أن مذاهب مشايخنا على أن الجزء لا يصح أن يتحرك في مكانه لان المتحرك إنما يُعقل متحركا إذا حصل في مكان عُقيب كونه في مكان آخر، وهذا إذا لم يزايل مكانه لم يصح ان يكون متحركا. وعلى مثل هذا نعقل حركة الجسم حتى يتعذر تحريكه وهو في مكانه مازايله. فكذلك الجوهر، ولأن هذه الحركة لا بدّ من كونها ضدا للكون الذي كان فيه، ومع كون المحاذاة واحدة، لا يصحّ تضاد الأكوان، لانه يبطل طريق العلم بتماثلها. وقد ذهب في المتأخرين أبو محمد البراز إلى صحّة حركته في مكانه"<sup>(3)</sup>.

فالنص واضح في اثبات الحركة للجوهر الفرد والتأكيد على أن المقصود بالحركة هو نقلته من مكان إلى مكان وعدم إمكان حركته في مكانه، ولا يمكن مع هذا وذاك تصوّره خاليا من الكون " ولو أنّ متوهّمات توهم الجسم غير مجتمع ولا متفرق، ولا متحرك ولا ساكن، كان توهم ضربا من المحال فاسدا ووجهاً من الخطأ مضمحلا، لأنه إذا توهم ذلك توهم بطلان وجوده وفساد كونه"<sup>(4)</sup>.

وكما لم يتصور المتكلمون حصول الاجتماع بين الجواهر الفردة دون حركة لم يتصوروا كذلك الحدوث دون حركة فقد قيل لأبي الهذيل يوما: " دُلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون، فقال ابو الهذيل للسائل: " مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك"<sup>(5)</sup>.

---

(1) الكون عند ابي الهذيل معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ولكن مايهما هو انه وإن اختلف مع المتكلمين في معنى الكون فإنه قد أجاز الحركة على الجوهر الفرد.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 35 وما بعد

(3) ابن متويه، التذكرة، ص 179

(4) أبو عمار الإباضي، الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال، تحقيق، عمار طالبي ( ضمن آراء الخوارج الكلامية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1398 / 1978، ص 208

(5) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، 1 / 181

وعلى هذا فإن المتكلمين لم يختلفوا مع الذريين اليونان في إثبات حركة الجواهر الفردة ولكنهم اختلفوا معهم في بعض النقاط التي نحصلها فيما يلي:

- لما كانت الذرات اليونانية قديمة وكانت هذه الذرات لا تقف عن الحركة فإنهم اضطروا إلى القول بقدوم الحركة خلافاً للمتكلمين الذين اثبتوا حدوث الجواهر الفردة وقرنوا وجودها وإمكانية تصوّرها بالأكوان ومن بين هذه الأكوان الحركة، وهي عرض عند جلّ المتكلمين (1) فهي بالتالي حادثة.

- نتيجة القول بالحدوث دوماً إثبات المحدث والاستغناء بالتالي عن القول بالحركة الدوامية التي قال بها ديمقريطس أو الانحراف الذي قال به أبيقور. فهناك مبدأ آخر (هو الله) وهو مخالف تمام المخالفة لمبادئ اليونانيين، وهو الذي يوجد هذه الذرات، ويكون السبب في اجتماعها وافتراقها في الأماكن المحددة والأجال المعلومة.

- الخلاء الذي اشترطه الذريون اليونان لإمكانية حركة الذرات لم يتحدث عنه المتكلمون الأوائل الذين اثبتوا الجوهر الفرد واستعاضوا عنه بقدرة الله. ولا نجد ذكر هذا المبدأ إلا مع أبي رشيد النيسابوري وهو معتزلي متأخر من الطبقة الثانية عشرة، إذ يشير إلى الخلاء بقوله: "مسألة في أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما" (2)

- ذرات المتكلمين لا تتمتع بحركة ذاتية وإنما هي في حاجة إلى من يحركها وهو الله خلافاً للذرات اليونانيين.

### المجانسة

ذهب ديمقريطس إلى أن الذرات " من جنس واحد بعينه لا تخالف بينها إلا في الشكل وفي النوع" (3) وعلى هذا فإن الأنواع المختلفة تتكون من نفس الذرات، والاختلاف يحصل بينها نتيجة ما يلحقها من أعراض أو كفيات أولية وثانوية.

ولكن أبيقور رفض هذا القول لأنه شعر بأن الاختلاف في العدد والشكل والحجم والترتيب لا يستطيع وحده أن يشرح التباين الظاهر في الأجناس والأنواع المختلفة من جماد ونبات وحيوان... وذهب إلى أن الذرات ليست متجانسة ولا بد لتأليف جسم أو نفس أو إله

(1) انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 35 وما بعد، والبغدادي، أصول الدين، ص 40

(2) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 47

(3) أرسطو، علم الطبيعة، ترجمة، بارتلمي سانتيلير، نقل، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1353 / 1935، ك 1 ب 2 ف 1

من ذرات من نوع مختلف<sup>(1)</sup> بل ان الموجود الواحد يتطلب أنواعا عديدة من الذرات لانه ان كان يتكون من لحم وعظم ودم وعروق وعصب وشعر كالإنسان فإن ذرات اللحم تختلف عن ذرات العظم والدم وغيرها... وهذا النوع من الجسم يسمى جسما " ممزوجا " لأنه يتكوّن من أنواع عديدة من الذرات بخلاف الجسم " النقيّ الخالص " الذي يتكوّن من نوع واحد من الذرات<sup>(2)</sup>.

هذا حاصل الخلاف بين الذريين اليونان ،أما المتكلمون المسلمون فإنهم قد أجمعوا تقريبا على أن الجواهر الفردة من جنس واحد إلا ما كان من النظام على ما ذكر الجويني في الشامل حيث قال: " الجواهر متجانسة عند أهل الحق وإليه صار كافة المعتزلة وخالف النظام في ذلك فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها "<sup>(3)</sup>. كما ذهب البلخي (ت 319 هـ / 931 م) إلى " أن الجواهر قد تكون مختلفة وقد تكون متماثلة، وقد قال في كتبه في الدلالة على ان الله تعالى ليس بجسم: ما من جسم إلا وله شبيهه أو يجوز أن يكون له شبيهه "<sup>(4)</sup>. ولكن بقية المتكلمين رأوا" أن الجواهر جنس واحد"<sup>(5)</sup> واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة نكتفي بإيراد بعضها كما وردت في كتاب المسائل لأبي رشيد النيسابوري (ت في النصف الأول من القرن الخامس هجري).

قال أبو رشيد: " ذهب شيوخنا إلى أن الجواهر كلها جنس واحد، وذهب شيخنا أبو القاسم البلخي إلى أن الجواهر قد تكون مختلفة كما انها قد تكون متماثلة. والذي يدل على صحة مانذهب إليه وجوه: أحدها أن أحد الجوهرين يلتبس على المدرك بالآخر، مع علمه بتغايرهما. .. والالتباس على هذا الحد لا يكون إلا لأجل أن احدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك، وذلك يدل على تماثلهما لان الإدراك لا يتعلق بالشيء إلا على ما تقتضيه صفته الذاتية، والاشترار في ذلك يوجب التماثل. .. دليل آخر: وهو أن الجواهر لو كانت مختلفة، لكانت مفترقة في حكم يكون الافتراق في ذلك الحكم ينبئ عن اختلافهما لان ذلك واجب في كل مختلفين، وقد عرفنا أنها لم تفترق في وجه يكون الافتراق فيه يوجب الاختلاف لانها قد

1 ) Lucrèce, de la nature , L2 ,p.63 - 66

2 ) Conche.M , Lucrèce et l'expérience , ed. seghers , Paris 1967 , p.66

3 ) الجويني، الشامل، ص 7 5

4 ) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 29

5 ) م. ن، ص 29

اشتركت في كونها جواهر، وقد اشتركت في التحيز عند الوجود، وفي أنها إذا حصلت موجودة متحيزة فكل واحد منها يحتمل من الأعراض ما يحتمله سائرهما. وإذا كان كذلك لم يصح افتراقهما في وجه من الوجوه يكون ذلك مؤذنا بالاختلاف وكاشفا عنه...

ثم لو كان الجوهران مختلفين لكانا مفترقين في صفة من الصفات لان الاختلاف لا يصح مع الاشتراك في سائر الصفات، وقد عرفنا أنه لا صفة تحصل لبعض الجواهر إلا والآخر يشاركه فيها، أو يصح أن يشاركه فيها. بيان ذلك أن صفات الجواهر أربع وهي: كونها جواهر، وتحيزها، ووجودها، وكونها كائنة في المحاذيات التي تحصل فيها. وقد عرفنا أنها مشتركة في كونها جواهر ومشتركة في التحيز عند الوجود، ولا جهة يحصل فيها جوهر إلا ويجوز ان ينتقل عنها ويحصل فيها غيره، فيكون مشاركا له في الصفة التي كان حاصلها عليها من قبل، وإذا كان كذلك وجب القضاء بأنها متماثلة<sup>(1)</sup>.

وهكذا يسترسل أبو رشيد في الاستدلال على تماثل الجواهر والرد على المخالفين في فصل طويل. ويركز على اثبات التماثل عن طريق الإدراك لان الإدراك كما يرى "طريق إلى معرفة التماثل والاختلاف"<sup>(2)</sup>.

وهذه الأدلة هي تقريبا نفسها التي نجدها في التذكرة لابن متويه، ولم نجد للأشاعرة زيادة معنى غير جزمهم بان الجواهر متجانسة وأن الاختلاف إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها. وعلى هذا فان جوهر الموجودات واحد وان اختلفت في الظاهر، وهم يدافعون عن ذلك ويسفهون من ينفي ذلك ويردون عليه. يقول الجويني: من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار، وذلك باطل عند التحقيق، فانه إن عنى بذلك أن أعراض النار وهي حرارتها ولونها المخصوص إلى غير ذلك من صفاتها تخالف أعراض الهواء فذلك مسلّم لامنازة فيه، فانا لم نخالف في اختلاف بعض الأعراض. وإن عنى الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار كان ذلك مستحيلا إذ الجوهران متساويان في صفتي نفسها<sup>(3)</sup>.

وهذا ما دفع ببعض الخصوم إلى استشناع قولهم والتعريض بهم، يقول ابن ميمون: "حتى أن جسم السماء عندهم، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يتوهم وجسم أي

1 ( م. ن، ص 29 - 30

2 ( م. ن، ص 31

3 ( الجويني، الشامل، ص 58

حشرة شئت من حشرات الأرض أو أيّ نبات شئت، الكلّ جوهر واحد وانما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك، وجواهر الكل هي الجواهر الأفراد" (١).

وبناء على ما عرضنا يمكن أن نقول إنّ المتكلمين المسلمين على رأي ديمقريطس في هذا المجال لكن هل عرفوا رأيه واطلعوا عليه؟ هذا ما يصعب الجزم به لغياب الدليل. ولكن نلاحظ ان اهتمام المتكلمين بهذه النقطة كان عظيماً وكأننا بهم قالوا بان الجواهر جنس واحد ليؤكدوا حقيقة وحدة الموجودات وبالتالي وحدة الأصل ووحدة الصانع وهذا ما لم يكن واردا عند ديمقريطس حين كان يقرر تماثل الذرات في وسط فكري خصب غير مستنير بدين. الاتصاف باللون والطعم والرائحة..

نفى الذريون اليونان أن يكون للجوهر الفرد لونا أو طعماً أو رائحة أو حرارة أو برودة أو صوت... (٢) أما المتكلمون المسلمون فقد اختلفوا في هذا المجال، " فلم يُجز عليه أبو الهذيل اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا لجسم" (٣)، وجوز صالح قبة (ت 246 هـ / 860 م) " أن يحلّه جميع الأعراض إلا التركيب وحده، وكذلك " جوز الصالحي عليه الأعراض كلها" (٤)، و" جوز الإسكافي أن يحلّ الجزء الذي لا يتجزأ لوان وقوتان حتى جوز أن يحلّ الجزء الذي لا يتجزأ لون السماء بكمالها. وقال قائلون: " قد يجوز أن يحلّه لوان وقوتان على ما يحتمل، فأما لون السماء فلا يحتمله" (٥).

أما الأشاعرة فيعبر عن موقفهم الجويني في الشامل حين يقول: "إن قيل: أوضحو ما يجوز قيامه من الأعراض بالجوهر الفرد. قلنا: كل ما يقوم بالجوهر مع غيره يقوم به إذا انفرد إلا المماسّة... ثم ان كان الجوهر غير موصوف بالحياة فيقوم به ضد الحياة ولون وكون وطعم وريح، هذا ما اتفقوا عليه، ولو قامت الحياة به وضادت الموت فيقوم بالحياة أجناس من الأعراض كالعلم أو أحد أضداده، والإرادة أو أحد أضداده، والإدراكات أو أضداده" (٦).

1 ( موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 206

2 ) Lucrèce, de la nature , L2,p. 68 - 73

3 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14

4 ) م. ن، 2 / 16

5 ) م. ن، 2 / 18

6 ( الجويني، الشامل، ص 67

وهم يتفقون في هذا مع الصالحي من المعتزلة الذي قال: "يجوز على الواحد من الجواهر ما يجوز على جميعها من الأعراض من الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر" (١). ولكن يجب أن نلاحظ أنّ الصالحي الذي قال بهذا قد "أجاز خلوّ الجواهر عن الأعراض" (٢) خلافاً للأشاعرة الذين أحالوا تعزّي الجوهر عن العرض، وكأنّ الصالحي أراد أن يترك الأمر كله في دائرة الجواز حتى يثبت قدرة الله على هذا الأمر وعلى ذلك.

فالاختلاف في جواز اتصاف الجوهر الفرد باللون والطعم والرائحة... هو خلاف بين المعتزلة فيما بينهم من جهة وبين المعتزلة والأشاعرة من جهة ثانية. أما الأشاعرة فإنهم اتفقوا على جواز اتصاف الجوهر الفرد بكل الأعراض، وقد استنشق البغدادي ما ذهب إليه أبو الهذيل واعتبر قوله فضيحة حين قال: "الفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يصحّ قيام اللون به إذا كان منفرداً، ولا تصحّ رؤيته إذا لم يكن فيه لون، وهذا يوجب عليه أن الله تعالى لو خلق جزءاً منفرداً لم يكن رائيًا له" (٣). والبعد الميتافيزيقي واضح جداً وراء كلام البغدادي الذي رأى أن في نفي الرؤية عن الجزء تعجيز لله عن رؤيته وهذا محال لأن الله يقدر على كل شيء ولأن الجزء موجود وكل موجود يصحّ أن يرى عند الأشاعرة.

هكذا اختلف المتكلمون المسلمون فيما بينهم، واختلفوا عن الذريين اليونان، ولم يقفوا عند الحديث عن جواز قيام اللون والطعم والرائحة بالجزء بل تجاوزوا ذلك للحديث عن جواز قيام الحياة والموت والقدرة والإرادة به، وهم بذلك يتحدثون عنه ككائن حي متمتع باستعدادات تؤهله عند الاجتماع مع غيره أن يكون أجساماً حيّة قال البغدادي: "ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والإرادة والقدرة في الشيء عندنا شرط غير وجود الحياة في محله، ويصحّ عندنا وجود الحياة في الجوهر الواحد وكل ما صحّ وجود الحياة فيه صحّ وجود العلم والقدرة والإرادة والإدراكات فيه" (٤).

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 10

(2) الجويني، كتاب الإرشاد، تحقيق، محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر 1369 / 1950، ص 23

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113

(4) البغدادي، أصول الدين، ص 28 - 29

وبهذا فإن الأعراض تقوم بالجواهر الفرد وهو لا يخلو منها مثل اللون والطعم والرائحة والحركة والسكون... وبحسب هذه المقدمة يرى الأشاعرة " أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام، فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم، بل ذلك العرض هو عندهم موجود في كل جواهر فرد من الجواهر التي تألف منها ذلك الجسم، مثال ذلك هذه القطعة من الثلج ليس البياض موجودا في الجملة كلها فقط بل كل جزء وجواهر من جواهر هذا الثلج هو الأبيض، ولذلك وجد البياض في مجموعها. وكذلك قالوا في الجسم المتحرك، كل جواهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه. وهكذا الحياة موجودة عندهم في كل جزء وجواهر من جواهر الجسم الحي" (1).

وهذا مخالف لما ذهب إليه المعتزلة غير الصالحي، فقد " اشترط أكثرهم في وجود الحياة في الشيء أن يكون ذا بنية مخصوصة أقل أجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر على حسب اختلافهم في عدد أجزاء الجسم. وكذلك اشترطوا البنية في كل ما يكون الحياة شرطا في وجوده كالعلم والقدرة والإرادة والإدراك" (2).

ولكن رغم الاختلاف الحاصل بين المتكلمين في هذا المجال فإن الروح المسيطرة على أبحاثهم في مسألة الجواهر الفرد لا نجدتها عند اليونانيين الذين يدرسون الذرة ويجردونها من كل هذه الاستعدادات ولا يتكون لها غير الشكل والحجم والثقل...

(1) موسى بن ميمون، دلالة احامرين، 1 / 200

(2) البغدادي، أصول الدين، ص 29





الباب الثاني  
علاقة الجواهر بالأعراض



## الفصل الأول : الأعراض



حرص المؤلّفون في الأعرّاض من المتكلمين والفلاسفة على ذكر المعنى اللغوي للعرض لبيان العلاقة بين معنى العرض اللغوي ومعناه الكلامي أو الفلسفي. وقد آثرنا ذكر ما ذكره قبل الاطلاع على ماورد في المعاجم اللغوية.

يقول ابن متويه المعتزلي في تذكرته: "الأصل عند أهل اللغة في العرض ما يعرض في الوجود ولا يلبث لبث غيره. ثم لا يفترق الحال بين أن يكون جسماً أو عرضاً، فلهذا قالوا في الحمى عارض عرض ثم صار بالاصطلاح مستعملاً فيما ذكرناه" (1).

والإشارة واضحة من ابن متويه في كون اللغويين لا يفرقون في هذا المجال بين الجسم والعرض إذ كل ما يحدث فجأة ولا يلبث فهو عرض بالمعنى اللغوي. وقد حاول الجويني أن يجد الدعم لهذا الكلام من النص فقال: "اعلموا أعصمكم الله أنّ العرض ينبئ في إطلاق اللغة عن ما يعرض ولا يدوم مكنه، وعليه تدلّ آي من كتاب الله، منها قوله تعالى: "تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا" (2) فوصف الدنيا من حيث أنها كانت دار زوال وانتقال بكونها عرضاً. وقال تعالى مخبراً عن عاد وقد أظلمهم العذاب: "قالوا هذا عارضٌ ممطرنا" (3) وعنوا بذلك أنه سحابة تُساق وستنقشع عنا كالذي عهدناه في كل سحاب، والعرب تسمي الأعرّاض التي لا تحسبها لازمة أعرّاضاً" (4).

إنّ الناظر في هذين النصين الواردين عن متكلمين يلحظ بوضوح تركيزهما على معنى واحد وهو عدم اللبث والزوال السريع. ولم يقع الفارابي في مثل ما وقع فيه ابن متويه والجويني حين أورد المعنى اللغوي للعرض إذ أورد له معاني أخرى لم يذكرها ابن متويه والجويني والسبب واضح على ما نرى فكتاب الفارابي الوارد فيه ذكر المعنى اللغوي للعرض كتاب خاص بالمصطلح لذلك ليس غريباً أن يكون أدقّ وأشمل، يقول الفارابي: "العرض عند جمهور العرب يقال على كلّ ما كان نافعا في هذه الحياة الدنيا فقط. أما ما كان نافعا في الحياة الآخرة فقط، أو نافعا مشتركا يستعمل لأجل الحياة في الدنيا ويستعمل لأجل الحياة في الآخرة، فإنه لا يسمى عرضاً. وقد يقال أيضاً على كلّ ما سوى الدراهم والدنانير وما قام مقامهما من فلوس

1 ( ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعرّاض، ص 218 - 219

2 ( الأنفال، ( 67 )

3 ( الأحقاف، ( 24 )

4 ( الجويني، الشامل، ص 68

ونحاس أودراهم حديد مما استعمل مكان الدراهم والدنانير. وقد يقال أيضا على كل ما توافقت أسباب كونه أو فسادة القرية، فانه يقال فيه إنه يعرض كذا... وقد يقال أيضا على كل ما يقال عليه العارض، وهو كل حادث سريع الزوال" (1).

ولئن حاول الفارابي أن يورد معاني العرض بصيغة أوفى وأشمل فانه قصر كذلك عن إيراد كل معاني العرض اللغوية وهو معذور في ذلك وإلا انتقل كتابه من معجم فلسفي إلى معجم لغوي. لأجل هذا من الأكيد أن نعود إلى معاجم اللغة لاستيفاء معاني العرض في اللغة وهي كثيرة: " فالعرض من أحداث الدهر من الموت والمرض ونحو ذلك، قال الأصمعي: العَرَضُ الأمر يعرض للرجل يبتلى به، وقال اللحياني: والعرض ما عرض للإنسان من أمر يحبسه من مرض أو لصوص، والعرض ما يعرض للإنسان من الهموم والأشغال. .. والعرض والعارض: الآفة تعرض في الشيء، وجمع العرض أعراض، وعرض له الشك ونحوه من ذلك، وشبهة عارضة: معترضة في الفؤاد. .. وأصابه سهم عرض وحجر عرض مضاف، وذلك أن يرمي به غيره عمدا فيصاب هو بتلك الرمية ولم يُرد بها. .. وعرض له عارض من الحمى وغيرها... وعرض الشيء يعرض واعترض: انتصب ومنع وصار عارضا كالخشب المنتصب في النهر والطريق ونحوها تمنع السالكين سلوكها. .. وعرض الدنيا: ما كان من مال، قل أو كثر، والعرض: ما نيل من الدنيا، يقال: الدنيا عرض حاضر يأكل منها البرّ والفاجر، وهو حديث مروى. وفي التنزيل: "يأخذونَ عَرَضَ هذا الأَدْنَى ويقولونَ سيغفرُ لنا"، قال ابو عبيدة: جميع متاع الدنيا عَرَضَ بفتح الراء، وفي الحديث: ليس الغنى عن كثرة العَرَضِ إنما الغنى غنى النفس. العَرَضُ بالتحريك: متاع الدنيا وحطامها، وأمّا العَرَضُ بسكون الراء فما خالف الثمين الدراهم والدنانير من متاع الدنيا وأثاثها، وجمعه عروض. فكل عَرَضٌ داخل في العَرَضِ، وليس كلَّ عَرَضٍ عَرَضًا، ويقال ما جاءك من الرأي عَرَضًا خير مما جاءك مستكرها، أي ما جاءك من غير روية ولا فكر، وقولهم: عُلِّقَتها عَرَضًا إذا هوي امرأة، أي اعترضت فراها بغتة من غير أن قصد لرؤيتها فعَلِقَها من غير قصد، قال الأعشى (2):

1 ( الفارابي، كتاب الحروف، ص 95

2 ( الأعشى، هو أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل القيسي الملقب بالأعشى ( 530 - 629 م ) وهو رابع فحول الجاهلية، وأمدحهم للملوك، وأوصفهم للخمر، وأغزهم شعرا، وأكثرهم عروضاً. ينتهي نسبه إلى بكر بن وائل، وكان من اهل اليمامة يسكن قرية منها تسمى منقوحة، ادرك الإسلام وقصد النبي ولكن كفار قريش صدوه خوفاً من أثر شعره. من أشهر شعره المعلقة

التي مطلعها، ودع هريرة ان الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

عُلِّقَتْهَا عَرَضًا وَعُلِّقْتَ رَجُلًا

غَيْرِي وَعُلِّقْ أُخْرَى غَيْرَهَا الرَّجُلُ

وقال ابن السكيت في قوله عُلِّقَتْهَا عَرَضًا، أي كانت عرضاً من الأعراض اعترضتني من غير أن اطلبه وأنشد:

وإِذَا حَبَّهَا عَرَضٌ وَإِذَا

بِشَاشَةِ كُلِّ عِلْقِي مُسْتَفَاد

يقول: " إما أن يكون الذي من حبها عرضاً لم اطلبه أو يكون علقا "(1).

هذه جملة المعاني اللغوية الواردة في معنى العرض وهي كلها تدور حول عدم اللبث وسرعة الزوال سواء كان هذا العرض مرضاً أو آفة أو مالا... لهذا لا نعجب حين نجد ابن متويه والجويني يركزان على هذا المعنى ويريان أن العرض عند العرب هو ما يعرض في الوجود ولا يدوم لبثه.

العرض عند الفلاسفة

لمَّا وضع أرسطو مقولاته العشر اعتبر المقولة الأولى (مقولة الجوهر) أحق المقولات باسم الموجود، أما التسع الباقية فإنها لا تسمى موجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجوهر وهو سابق عليها وهي تتقوم به وهو يتقوم بذاته. وعلى هذا الأساس أمكن تصنيف هذه المقولات إلى قسمين :

- قسم أول: "الجوهر" وهو يتمثل في المقولة الأولى من المقولات العشر الأرسطية وهو

بالتعريف الأرسطي "المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً"(2).

- وقسم ثان: وهو يتمثل في بقية المقولات التسع المتمثلة في (الكمية والكيفية والإضافة

وأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن يفعل)(3) وهي تلحق بالجوهر وتتقوم به لذلك كانت

أعراضاً له وهو موضوع لها، لهذا عرّف أرسطو العرض بأنه " ماهو في موضوع"(4) ويقابله

الجوهر باعتبار أنه من " الموجودات التي تُحمل على موضوع وليست في موضوع"(5).

1 ( ابن منظور، لسان العرب، مادة عرض

2 ( ابن رشد، مابعد الطبيعة، ص 7

3 ( م. ن، ص 7

4 ( ابن رشد، تلخيص مقولات أرسطو، تحقيق، محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة، مصر 1980، ص 79

5 ( ابن رشد، مابعد الطبيعة، ص 7



هذا التقسيم الأرسطي يتماشى مع نظرتة الهيولومورفية للموجودات وهو يتجاوز بهذه النظرة اراء من سبقه من الفلاسفة اليونان ويؤسس نظرة جديدة وجدت صداها في الأوساط الفلسفية في تلك العصور وفي العصور التي أعقبتها، ولم يخرج الفلاسفة المسلمون عن هذا الإطار إذ أن تعريفهم للعرض هو نفس التعريف الذي سبق أن أقرّه ارسطو.

فالكندي مثلا عند تعريفه للجوهر لا ينسى في كلّ لفظة أن يشير إلى العَرَض، يقول: "الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض موصوف لا واصف"<sup>(1)</sup>. ففي عبارة "القائم بنفسه" إشارة إلى العَرَض وهو القائم بغيره أي بالجوهر، وعبارة "حامل للأعراض" صريحة الدلالة في كون الجوهر حاملا والعرض محمولا عليه، أما عبارة "موصوف لاواصف" فهي تشير إلى أن العرض هو الذي يميز جوهرًا عن جوهر لان العرض صفة معينة تصف موصوفا هو الجوهر كأن نقول أبيض أو أسود أو أحمر.. فهذه الصفات كلها أعراض تصف الجوهر الأبيض بالبياض والأسود بالسواد والأحمر بالحمرة ولولا هذه الأعراض لما تميز جوهر عن جوهر.

أما الفارابي فإنه لا يبعد عن هذا حين يقرّر أنّ العَرَض في الفلسفة "يقال على كلّ صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولا حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلا في ماهية الأمر الموضوع أصلا، بل كان يعرّف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيته"<sup>(2)</sup>. يعنى الفارابي ان العرض لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته كالقيام والعود بالنسبة للإنسان فلا دخل لهما في ذات الإنسان وماهيته أصلا، وإنما هما صفتان أو عرضان يعرّفان من الإنسان بحسب تعبير الفارابي ما هو خارج عن ذاته وماهيته.

ولا يسمى العرض عرضا عند الفارابي لدوام وجوده ولا سرعة زواله لان معنى العرض هو انه لا يكون داخلا في ماهية موضوعه، واسم العرض انما يدل على صفات حالها هذه الحال ولا معنى له غير هذا عند الفارابي.

وهو يفرق بين العرض والعارض وما بالعرض، فالعرض سبق تعريفه، والعارض يقال على كيفيات ما توجد في شيء ما إذا كانت قليلة المكث فيه، سريعة الزوال، مثل الغضب وغيره. ولا يطلق الفلاسفة ذلك إلا على الكيفية من المقولات خلافا للجسمان فانهم يسمون بهذا الإسم كل ما كان قليل المكث سريع الزوال من سائر المقولات التسع.

1 ( الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص 166

2 ( الفارابي، كتاب الحروف، ص 95 - 96 .

وكل ما هو بالعرض في شيء ما فانه موجود فيه على الأقل خلافا لما هو بالذات فانه إما موجود دائما، وإما في أكثر الأوقات، لذلك يقول أرسطو " الذي بالعرض هو الذي يوجد لا دائما ولا على الأكثر". وكثيرا ما يسمي الذي بالعرض على المسامحة والتجاوز " العرض " في حين أن العرض تقابله ماهية الشيء على الإطلاق أو الجوهر، اما ما بالعرض فيقابله ما بالذات. وبالجملة فان الفارابي يخلص من كل هذا إلى أن " العرض يقال على المقولات التسع التي ليس بواحدة منها تعرّف ما هو هذا المشار إليه الذي لا في موضوع "(1).

وهو بهذا يقترب ممّا سبق أن اقره أرسطو في هذا الباب. اما ابن سينا فإنه يقابل بين نوعين من الذوات أولاً فيقول: " كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض "(2)، ثم يعرف العرض بتعريفات متقاربة تدور كلها حول المعاني السابقة، يقول في رسالة الحدود: "العرض اسم مشترك، يقال عرض لكل موجود في محلّ، ويقال عرض لكل موجود في موضوع، ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملا غير مقوم وهو العرضي، ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه، ويقال عرض كلّ معنى وجوده في أول الأمر لا يكون، فالصورة عرض بالمعنى الأول فقط (يعني كونها موجودا في محلّ) والأبيض أي الشيء ذو البياض الذي يحمل على الققنس (3) والثلج ليس هو عرضا بالوجه الأول والثاني، وهو عرض بالوجه الثالث.. وحركة الأرض إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثاني والثالث، وليس عرضا بالوجه الرابع والخامس والسادس، بل حركتها إلى فوق هو عرض بجميع هذه الوجوه، وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه الرابع والسادس "(4).

وهذا التفريع والتمثيل السينوي جيد في هذا المجال لكونه إبداعا لم يسبق إليه في تاريخ المصطلح في هذا الباب بالذات، فنحن لا نجد هذا الوضوح ولا حتى عند أرسطو ذاته، لهذا تأثر به من جاء بعده ولم يكد يضيف عليه شيئا، والغزالي مثلا في معيار العلم ينقل عن ابن سينا حرفيا عدا بعض التغييرات التي لا تكاد تذكر (5).

1 ( م. ن، ص 96 - 97

2 ( ابن سينا، النجاة، تحقيق، ماجد فخري، دار الافاق الجديدة، بيروت 1985 ، ص 325

3 ( لم نعثر على هذه اللفظة في لسان العرب ولكن "غواشون A.M. Goichon " في ترجمتها لكتاب الحدود لابن سينا إلى اللغة الفرنسية استعملت كلمة " Cygne " وتعني في المعاجم الفرنسية نوعا من الطيور شديد البياض. انظر،

Larousse universel,librairie Larousse,Paris1922,mot cygne

4 ( ابن سينا، الحدود، ضن المصطلح الفلسفي مند العرب، ص 280

5 ( قارن بما ورد في " معيار العلم " للغزالي ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 333

وقد نقل المؤرخون للمصطلح الفلسفي والمتكلمون هذا المعنى للعرض، فالخوارزمي في مفاتيح العلوم يقول " العرض هو ما يميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسواد والحرارة والبرودة ونحو ذلك " (١). والجرجاني يعرفه بأنه " الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محلّ يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به " (٢). والآمدي يقول انه " عبارة عن الموجود في موضوع " (٣).

وصاحب شرح المواقف يورد تعريفه عند الحكماء بقوله: " العرض عند الحكماء ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محلّ مقوم لما حلّ فيه " (٤).

وبالجملة نستطيع أن نخرج من هذه التعريفات المختلفة بانطباع مفاده أنّ العرض استعمل في الفلسفة في مقابل الجوهر وأنه يلحق به ولا يدخل في ماهيته أو تقويم ذاته.

#### العرض في علم الكلام

عند حديثه عن مواضع متكلمي الإسلام يورد الخوارزمي تعريفهم للعرض بقوله "العرض أحوال الجوهر كالحركة في المتحرك والبياض في الأبيض والسواد في الأسود" (٥). وهذه في الحقيقة مواضع فيها كثير من التجوّز والإهمال للاختلافات الحاصلة في تعريف العرض بين متكلمي الإسلام لذلك نرى أنه من الأنسب أن نركز على أهمّ مدرستين بصفة عامة وبين أعلام المدرسة الواحدة بصفة خاصة.

#### العرض عند المعتزلة :

العرض عند المعتزلة بحسب رواية الإيجي في المواقف هو " ما لو وُجد لقام بالمتحيز لأنه ثابت في العدم عندهم " (٦) يعني الإيجي أنّ العرض ثابت في العدم عند المعتزلة ولكنه لا يقوم بالمتحيز حال العدم وإنما يقوم به اذا خرج من العدم إلى الوجود، فبمجرد خروجه إلى الوجود لا بد ان يقوم بالمتحيز أي الجوهر ولا يعقل وجوده منفكا عن المتحيز خلافا لمن أثبت

1 ( الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 86

2 ( الجرجاني، التعريفات، مادة عرض

3 ( سيف الدين الآمدي، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المطلع الفلسفي عند العرب، ص 410

4 ( الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 6 / 2

5 ( الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 86

6 ( الإيجي، المواقف، ص 96

عرضا لا في محل من المعتزلة، لذلك ينقض الإيجي هذا التعريف بقوله: " ويرد عليهم الفناء فانه عرض عندهم ولا ينعكس على اصل من اثبت عرضا لا في محل كأبي الهذيل للكلام (١) يعنى كلام الله، فقد قال ابو الهذيل انه عرض لا في محل (٢).

وهذا التعريف للعرض لم نجده في كتب المعتزلة ونظنه إلزاما من الإيجي للمعتزلة بحسب ما فهم هو من مذهبهم في الجوهر والعرض وشيئية المعدم، أو هو نقل عنهم من كتب لم تصلنا. لذلك نرى لزاما علينا ان نستعرض تعريفات أعلام المعتزلة للعرض للخروج بتعريف ترتاح إليه نفوسنا ويتماشى مع ما أوردوا هم أنفسهم من تعريفات له، ولنبدأ بالعلاف رائد المعتزلة ورائد الذرية الإسلامية.

أهم الكتب التي تورد لنا مذهب العلاف في هذا المجال هو كتاب أبي الحسن الأشعري "مقالات الإسلاميين"، ولئن كنا نأسف لكون الأشعري ليس معتزليا فإننا نأمن إليه في هذا الكتاب بالذات، كما نأمن إلى معرفته بمذهب المعتزلة، ومع هذا فاننا لا نجد تعريفا للعرض عند العلاف في المقالات ولا في أي كتاب آخر - على الأقل الكتب التي وصلتنا - رغم كثرة النصوص المتحدثة عن العرض في المقالات. وأول النصوص التي تشد انتباهنا قول الأشعري: "وقال قائلون: لم تُسمَّ الأعراض أعراضا لأنها تعترض في الأجسام، لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان... وهذا قول أبي الهذيل (٣)، والعلاف يعترض بهذا القول على النظام وكثير من أهل النظر اللذين ذهبوا إلى أن الأعراض سميت أعراضا " لانها تعترض في الأجسام وتقوم بها (٤) وأنكروا أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم خلافا للعلاف الذي جَوَّز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كإرادة الله والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى. كما يرد العلاف على من قال: إنما سميت الأعراض أعراضا لانها لا لبث لها (٥) إذ يثبت أنَّ من الأعراض ما يبقى كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والآلام والذات... (٦) ويعارض بذلك شقا كبيرا من

1 ( م. ن، ص 96

2 ( انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 47 والبغدادي، الفرق بن الفرق، ص 42

3) الأشعري، م. ن، 57/2

4) م. ن، 56 / 2

5) م. ن، 57/2

6) م. ن، 47/2

المعتزلة مثل أحمد بن علي الشطوي وأبي القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله الأصبهاني والنظام الذين ذهبوا إلى أنّ "الأعراض كلها لا تبقى وقتين" (١).

ما يهمنا من هذه النصوص هو معرفة تعريف العلاف للعرض، فالمطلع على قول العلاف "لم تسمّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام" يترقب منه أن يجيب هو عن سؤال: لم سميت أعراضاً إذن؟ ولكن العلاف لا يجيب إلا أننا نفهم من خلال النصوص الواردة عنه أنه يقسم الوجود إلى جواهر (هي الجواهر الفردة) وأعراض، أما الجواهر الفردة فمنها تتكون الأجسام وأما الأعراض فانها تلحق بالأجسام إذ لا يمكن رؤية الجسم ولا إدراك حدوثه وتغيره دون عرض، ويرى على غرار بشر بن المعتز (ت 210 هـ / 825 م) وجعفر بن حرب (ت 236 هـ / 850 م) والإسكافي (ت 240 هـ / 854 م) أن "الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأرايح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام" (٢)، كما ثبتت الحواس الخمس أعراضاً غير البدن، والنفس عرضاً غيرها وغير البدن، والروح غير الحياة والحياة عنده عرض (٣).

ومع أن العلاف يجعل الأعراض جنساً قائماً بغيره غير الأجسام فإنه لا يعرفها بحسب ما وصلنا من نصوص، ولكننا نجد نصاً للأشعري يقول فيه: "وقال قائلون: سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلاح على ذلك من المتكلمين، فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة، وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب" (٤)، فهذا القول على ما نرى صادر عن طوائف من المعتزلة لم يسمّ منها الأشعري إلا جعفر بن حرب وهو قول يؤكد على أن لفظة "العرض" لفظة اصطلاحية وأنّ هذا المصطلح مواضع اتفاق عليها المتكلمون للتعبير عن معنى معين ولا يملك جعفر بن حرب وأمثاله حجة للرد على من طلب الحجة على هذه التسمية من الكتاب أو السنة أو الإجماع. وهذا القول يتنافى مع ما اثبتته البعض الذين لم يسمهم الأشعري والذين ذهبوا إلى أن

(1) م. ن، 46/2 - 47

(2) م. ن، 37/2

(3) م. ن، 30/2 - 31

(4) م. ن، 57/2

" هذه التسمية إنما أخذت من قول الله عز وجل " قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا " (١) فسمّوه عارضا لأنه لا لبث له، وقال " تُرِيدُونَ عَرَصَ الدنْيَا " (٢) فسمّي المال عرضا لأنه إلى انقضاء وزوال (٣). فالأعراض سميت بذلك لأنه لا لبث لها، كما يتنافى مع ما أثبتته ابن متويه المعتزلي في التذكرة من أنّ " الأصل عند أهل اللغة في العرض ما يعرض في الوجود ولا يلبث لبث غيره فلهذا قالوا في الحمى عارض عرض ثم صار بالاصطلاح مستعملا فيما ذكرناه " (٤) يعني ابن متويه ما جاء عن أبي هاشم (ت 321 هـ / 933 م) واختاره هو من أنّ العرض " هو ما يعرض في الوجود ولا يجب له لبث الجواهر " (٥) وإلى مثل هذا ذهب أبو رشيد في ديوان الأصول حيث يقول: " قولنا عَرَضٌ، ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث غيره من الجواهر والقديم " (٦).

فكيف يدعي جعفر بن حرب انه لا حجة على هذا الاصطلاح من الكتاب والسنة والإجماع؟ فمن الأكيد أنّ اللفظة لها بُعد لغوي معين ثم اكتسبت معنى اصطلاحيا وهذا ما أكده ابن متويه إذ قال " ثم صار بالاصطلاح مستعملا فيما ذكرناه ".

أمّا النظام فإنه خالف أستاذه العلاف ورأى أنّ الأعراض " سميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها " (٧) وإلى مثل هذا ذهب كثير من أهل النظر كما يورد الأشعري و"أنكر هؤلاء أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم" (٨) وإلى قريب من هذا ذهب أبو علي الجبائي إذ أنّ " حقيقة العرض عنده ما يعرض في غيره " (٩).

وقال قائلون " سمّي العرض عرضا لانه لا يقوم بنفسه، وليس من جنس ما يقوم بنفسه " (١٠)، ومن الأكيد أنّ القاريء يدرك مع قراءة هذه النصوص غلبة الطابع الفلسفي

(1) الأحقاف، (24)

(2) الأنفال، (67)

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 57/2

(4) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 218 - 219

(5) م. ن، ص 218

(6) أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 233

(7) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 56/2

(8) م. ن، 57/2

(9) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 218

(10) الأشعري، م. ن، 57/2

عليها، فتعريف العرض وخاصة عند هؤلاء الذين لم يسمّهم الأشعري هو التعريف الفلسفي له كما رأينا، ومن الواضح تأثر هؤلاء بالفلسفة وامتزاج الكلام بها عند صدور مثل هذا التعريف. هذا ويجب أن نشير إلى أن النظام وإن كان واضحا في تعريف العرض فإنه نفى الأعراض وكان فيما حكي عنه " يزعم أن الطول هو الطويل وأن العرض هو العريض، وكان يثبت الألوان والطعوم والأرياح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة فقط " (١).

وهكذا نميز عند النظام بين نوعين من الجسم: جسم ثقيل وجسم لطيف، فأما الجسم الثقيل أو الكثيف فهو الجسم الطبيعي الذي يتشكل عند النظام في طول وعرض وعمق، وأما الجسم اللطيف فهو ما اعتاد الناس أن يطلقوا عليه اسم "العرض" وهذا ما جعله يرفض تعريف أبي الهذيل للعرض ولا يثبت من الأعراض إلا الحركة. وعلى ذلك فكل ما ليس بحركة فهو جسم حتى الألوان والطعوم والأرياح والحرارة والبرودة. .. التي اتفق المتكلمون على أنها أعراض.

وبهذا يتضح لنا وجود ثلاثة اتجاهات في تعريف العرض عند المعتزلة :

- اتجاه أول: قريب من الاتجاه الفلسفي مثله النظام وكثير من أهل النظر الذين رأوا أن العرض يعترض في الأجسام ويقوم بها ولا يقوم بنفسه.

- اتجاه ثان : مناهض لهذا الاتجاه الأول وهو الذي مثله العلاف ولكنه لم يوجد لنفسه السند الكافي لإثبات رأيه.

- اتجاه ثالث: يمكن ان ننتعه بأنه اتجاه تأصيلي وهو الذي لم يبتعد عن استعمالات اللغة ونصوص القرآن وركز في تعريفه على أنّ الأعراض سميت بذلك لأنها لا لبث لها ووجدت لنفسها الدعم من القرآن واللغة، ونحن نجد صدى هذا الاتجاه عند المتأخرين أمثال ابن متويه وأبي رشيد النيسابوري...

العرض عند الأشاعرة:

عرّف الباقلاني الأعراض بقوله: " الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها، والدليل علي ان هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى " تريدن عرّص الدنيا والله يريد الآخرة" (٢) فسمّى الأموال أعراضا إذ

كان آخرها إلى الزوال والبطلان. وقول أهل اللغة عرض بفلان عارض من حمى أو جنون، إذا لم يدم به ذلك، ومنه أيضا قوله تعالى إخبارا عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب إنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له: " قالوا هذا عارضٌ مُمطرٌنا " (1) هذا قول الباقلاني في التمهيد (2).

وتعريفات الأشاعرة كلها قريبة من هذا التعريف لذلك نرى من الأفضل عرضها ثم مناقشتها، فالبغدادي يذهب إلى أن " الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الأعراض " (3). والرازي يقول: " كل ما كان حالا في المتحيز فذلك الحال يسمى بالعرض " (4). وهو عند الإيجي " موجود قائم بمتحيز " (5). وفي العقائد النسفية هو " ما لا يقوم بذاته ويحدث في الأجسام والجواهر " (6) وعند الغزالي " ما يستدعي وجوده ذاتا تقوم به، وذلك الذات جسم أو جوهر " (7).

وقد حاول الجويني في ملح الأدلة تلخيص كل هذا بقوله في تعريف العرض: " قيل ما يقوم بالجوهر، وقيل ما يطراً على الجواهر كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر، والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت. وقيل العرض ما يستحيل عليه البقاء " (8). وفي الشامل تصدّر للردّ على المتسائلين بقوله: " فان قيل: فما المعني بالعرض في اصطلاح المتكلمين؟ قلنا، اختلفت عبارات أهل الحق في حدّ العَرَض وجملتها راجعة إلى محصول واحد، فمنهم من قال: العرض ما لا يقي وجوده... وعبر بعض الأئمة عن حدّ العرض فقال: هو الذي يقوم بغيره.. .. وعبر بعض الأئمة فقال: "العرض ما كان صفة لغيره... " (9). أما هو فقد

---

(1) (الأحقاف، (24)

(2) الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق، محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1366/1947، ص42

(3) البغدادي، أصول الدين، ص 33

(4) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 4

(5) الإيجي، المواقف، ص96

(6) النسفي، العقائد النسفية بشرح التفتازاني، ص 46

(7) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت 1983/1403، ص 29

(8) الجويني، ملح الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، ص 174

(9) الجويني، الشامل، ص 68



عرفه بقوله: "هو الحادث الذي لا حيّز له ويوجد بحيث ذات متحيّزة"<sup>(1)</sup> وهذا الذي أشار إليه من كون تعريفات أهل الحق كلها راجعة إلى محصول واحد وهو الذي اختاره الإيجي كما رأينا بألفاظه تقريبا وكذلك الرازي...

بقي ان نشير إلى الاختلاف الحاصل بين الأشاعرة والمعتزلة في هذا المجال وقد أعفانا كل من الجويني والإيجي من مشقة البحث، أما الإيجي فإنه قارن بين التعريفين بقوله: "أما عندنا فموجود قائم بمتحيّز، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيّز لانه ثابت في العدم عندهم، ويرد عليهم الفناء فانه عرض عندهم ولا ينعكس على أصل من أثبت عرضا لا في محل كأبي الهذيل"<sup>(2)</sup>. فهو يشير بوضوح إلى الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة. وهذا التعريف الذي أورده الإيجي للعرض عند الأشاعرة هو الذي وقع اختياره من بين سائر التعريفات، كما يشير إلى ذلك الجرجاني في شرح المواقف وقد وقع اختياره لخروج الأعداد والسلوب إذ ليست موجودة، والجواهر منه إذ هي غير قائمة بمتحيّز. كما خرج من هذا التعريف ذات الرب وصفاته. أما من ذهب من الأشاعرة من كون "العرض ما كان صفة لغيره" فقد نقضه الجرجاني كذلك في شرح المواقف بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست أعراضا لأن العرض من أقسام الموجود، ونقضه كذلك بصفات الله تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات<sup>(3)</sup>.

وأما تعريف العرض عند المعتزلة على ما أورد الإيجي فقد دخل فيه اعتبار غير وارد عند الأشاعرة وهو القول بشيئية المعدوم. فقد قيل في تعريفه "ما لو وجد لقام بالمتحيّز" لأنّ الأعراض ثابتة في العدم عند المعتزلة ولكنها لا تقوم بالمتحيّز أي بالجواهر حال العدم وإنما تقوم به إذا خرج من حال العدم إلى حال الوجود وهذا غير وارد عند الأشاعرة لذلك تصدوا للرد على المعتزلة ونقض قولهم بفناء الجوهر فهو عرض عندهم ولكنه إذا وجد لا يقوم بالجواهر لكونه منافيا له أي لا يوجد أحدهما مع الآخر. كما نقضوا هذا التعريف بقول من أثبت عرضا لا في محل كأبي الهذيل، ولكن يجب ان نشير إلى ان هذا التعريف سبق أن ناقشناه وأشرنا إلى أننا لم نجد في كتب المعتزلة وهو تعريف مختار بحسب عبارة الجرجاني ونحن نرى أنه مختار فعلا لكنه اختيار أشعري مبني على أصول اعتزالية.

(1) م. ن، ص 82

(2) الإيجي، المواقف، ص 96 - 97

(3) انظر، الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 5

أما الجويني فإنه يشير كل مرة إلى المعتزلة عند إيراد التعريفات فيقول: "منهم من قال: العرض ما لا يبقى وجوده. .. وهذا الحدّ لا ترتضيه المعتزلة إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض... وعبرَ بعض الأئمة عن حدّ العرض فقال: هو الذي يقوم بغيره. .. ولو قلت العرض ما يقوم بالجواهر كان أوضح ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة فإنهم أثبتوا الأعراض في العدم غير قائمة بالجواهر. .. وعبرَ بعض الأئمة فقال: العرض ما كان صفة لغيره، وهذا تأباه المعتزلة أيضا بقولهم: إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف وليس العرض صفة لمحله على أصولهم" (١).

هكذا نلاحظ حضور المعنى الاعتزالي للعرض في أذهان الأشاعرة عند صياغتهم لتعريفه وقد انتفعوا بالتعريفات الاعتزالية له، فالباقلاني مثلا لم يصف شيئا وإنما لفق بعض التعريفات للخروج بتعريف موحد إذ من المعتزلة من ذهب إلى أنه سمي عرضا لعدم لبثه كأبي هاشم وابن متويه وأبي رشيد.. ومنهم من سمي الأعراض أعراضا لأنها تعرض في الأجسام وتقوم بها كالنظام، بل اننا نرى ان الأشاعرة قد أخذوا قولهم في عدم بقاء الأعراض زمانين عنه لسبقه عليهم. وهكذا جمع الباقلاني بين هذا التعريف وذاك ليخرج بأن الأعراض هي التي لا يصحّ بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها، وقد ذهب بعد ذلك يبحث عن أصل لتعريفه في القرآن واللغة ولم يخرج من جاء بعده تقريبا عن الخط الذي رسمه.

بقي علينا ان نقارن هذا التعريف بتعريف اللذريين اليونان للعرض. إذا عدنا إلى ديمقريطس فاننا لا نجد عنده تعريفا للعرض لان الرجل قد أنشأ كوسمولوجيا مخالفة لما قد سبقها من نظريات في هذا المجال إذ لم يرد فيها ذكر لقوى كيفية مثل البارد والحار. .. وهذه هي الأعراض، كما لم يحتج فيها إلى علل محرّكة من خارج الموجودات العنصرية مثل العقل او الصداقة او الكراهية، واما مجرد آليات جسيمية لا تضطلع بدور فيها سوى كفيات الهيئة وعدم التداخل والحركة والموقع. فالوجود الحقيقي انما هو للذرات والخلاء اما ما سوى ذلك من الكفيات التي نعزوها للأشياء من حرارة أو طعم او لون. .. فهي لا تعود إليها إلا اصطلاحا وعرفا فحسب، انها مجرد انطباعات إحساسية تنشأ عن تأثر الحاسة بالموضوع تماما كما في النظرية التي يسندها أفلاطون إلى السفسطائي بروتاغوراس، فقد ذهب ديمقريطس إلى

ان الكيفيات ليست إلا مظاهر ذاتية، فوجودها خارج عنا ويدركها كل شخص إدراكا ذاتيا قد يؤدي إلى الاختلاف" (1).

بإيجاز ما نريد قوله في هذا المجال ان ديمقريطس لم يجعل من الأعراض موجودا حقيقيا ثابتا على غرار المتكلمين الذين جعلوا منها جنسا من الأجناس ونوعا من أنواع الموجودات الضرورية الملازمة للجواهر لكي تدرك ويقع التمييز بينها، بل ذهب العلاف مثلا إلى أهمية الأعراض وضرورتها لإثبات حدوث العالم إذ ردّ على من طلب منه أن يثبت حدوث العالم دون الحركة وهي عرض بقوله: مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك" (2) ومثل هذا الأمر غير وارد عند ديمقريطس المنكر للحدوث القائل بان الأشياء "بالضرورة كانت" (3).

أما ابيقور فانه يتوسع أكثر في هذا المجال ويرى انه لا ينبغي أن ننظر إلى الصور والألوان والأحجام والأثقال وكل الخاصيات التي ننسبها إلى الأجسام كصفات لجميع الأشياء أو للأشياء المرئية والمدركة عن طريق الإحساس فحسب، على انها موجودة كجواهر منفصلة - فهذا لا يعقل - ولا على انها فاقدة تماما للوجود، ولا على انها موجودات لا جسمانية عالقة بالجسم، ولا على انها اجزاء من هذا الأخير، بل لابد من التسليم بأن طبيعة الجسم الثابتة تقوم اساسا على هذه الخاصيات غير أن الجسم ليس مجرد تجميع لها. .. وهذه الخاصيات لا تنفصل عن الجسم ابدا ولكنها ليست ملازمة له باستمرار، وكل واحد منها يشكل موضوع إدراك خاص، وهي لا تملك طبيعة الوجود المركب الذي نسميه جسما ولا طبيعة الخاصيات الثابتة التي لا يمكن للجسم ان يدرك بدونها يعني الكيفيات الأولية: الشكل والحجم والمقدار خلافا للكيفيات الثانوية: الحرارة والبرودة واللون. .. (4) ويجب أن تعتبر جميعها أعراضا للجسم لاصفات ملازمة له على الدوام ولا جواهر قائمة بذاتها (5) ...

---

1 ) Brochard.V, Protagoras et Démocrite , Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne , librairie philosophique , J.Vrin, Paris1954,p.24

انظر كذلك، إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 103

(2) الشريف المرتضى، الأمالي، 181/1

(3) فلوطرخس، الاراء الطبيعية (ضمن كتاب في النفس لارسطو)، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط 2 ،

وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت 1980، ص 21

(4) التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية متأخر عن هذه المرحلة لذلك لم نشأ الخوض فيه خشية الوقوع في الإسقاط.

(5) انظر، أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف68 - 69 - 70 - 71 ص 185 - 186

فعند أبيقور نجد ذكرا لكلمة عرض وأعراض ولكننا لا نجد مع الأسف تعريفا معنا للعرض ولو ان الصفات التي وصف بها ابيقور الأعراض تجعل منها موجودات مخالفة للذرات ولكنها لاحقة عليها مميزة بينها سواء عن طريق الحجم او الشكل او اللون... ولا يعيننا في هذا المجال أن نوضح أكثر من هذا لاننا نبحث عن تعريف للعرض وقد وجدناه عند المتكلمين ولم نجده عند الذريين اليونان.

### أهمية القول بالأعراض

الإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة وان اختلفوا في التفاصيل، ولم يخالف في أصل إثباتها من المنتمين إلى الإسلام إلا ابن كيسان الأصم فزعم أنّ العالم كله جواهر، وعن النظام انه قال الجواهر عنصرها الأعراض وهي هي بأعيانها إلا الحركة فانها تعرض على الجواهر وليست من الجوهر"<sup>(1)</sup>.

فالمسلمون قد أكدوا على وجود الأعراض وسلخوا في إثباتها مسالك عديدة واثبتوها عن طريق الحسّ والعقل. فذهب القاضي عبد الجبار إلى أنّ الأعراض على ضربين، مدرك وغير مدرك، اما المدركات من الأعراض فهي سبعة أنواع: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والأصوات، يعني القاضي أن هذه الأعراض لا تحتاج في الأصل إلى دليل عقلي طالما أننا ندركها بالحواس، ومع ذلك فانه يسأل الجاحد للأعراض: هل هي نفس المحل أو غيرها. ويجب انها غير المحل والدليل على ذلك هو ما قد ثبت ان الأجسام متماثلة، ومعلوم ان الأسود يخالف الأبيض فلولا ان هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه وإلا لم يجز ذلك. وأما إذا لم يكن العرض مدركا كالشهوة مثلا فان الواحد منا حصل مشتتها مع جواز أن لا يحصل مشتتها، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بدّ من مخصص له ولمكانه حصل مشتتها وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر عند القاضي إلا وجود معنى وهو الشهوة...<sup>(2)</sup> هكذا يثبت القاضي عبد الجبار الأعراض.

والدليل على إثبات الأعراض عند الباقلاني " تحرك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته، ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعله، فلو كان متحرّكا لنفسه ما جاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعله هي الحركة، وهذا الدليل هو الدليل على إثبات الألوان والطعوم والأرايح. .. ويدلّ على ذلك أنّ الجسم لا يخلو من أن

(1) الجويني، الشامل، ص 69

(2) عبد الجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، ص 92 - 93

يكون متحرّكاً لنفسه أو لمعنى، ويستحيل أن يكون متحرّكاً لنفسه لان ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحرّكاً، الا ترى أن السواد إذا كان سواداً لنفسه لم يجز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد. وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على ان المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وانه للحركة كان متحرّكاً" (1).

ومما يدلّ على اثبات الأعراض حصول فوائد الأعداد في الأفعال كقول القائل ضربت زيدا عشرين سوطاً وقد علمنا ان الضارب واحد والمضروب واحد والسوط واحد، فعلمنا ان العشرين عدد راجع إلى غير الضارب والمضروب والسوط، وذلك هو الضرب فصح ان الضرب أعراض غير الضارب والمضروب والآلة التي يقع بها الضرب (2) وهذا الدليل الذي أورده البغدادي هو نفسه الذي استدل به ابو الهذيل العلاف على اثبات الحركة، والحركة عرض. قال ابو الهذيل: " قلت لرجل ممن ينفي الحركة - ولم يسمّه، وزعم قوم انه الأصم - خبرني عن قوله تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" (3) وذكر القاذف فقال: " فاجلدوه ثمانين جلدة" (4) فأيهما أكثر ؟ فقال: حدّ الزاني. قلت: بكم ؟ قال، بعشرين. قلت: فحدّثني عن الجلد، أهو يد الجلاذ ؟ قال: لا. قلت: أفهو الانفراج الذي بين السوط وظهر المجلود ؟ قال: لا. قلت: أفنمّ شيء غير هذا هو الجلد ؟ قال: لا. قلت: فامّا تقول ان لا شيء أكثر من لاشيء بعشرين ! فانقطع" (5).

اما الجويني فإنه يرى أنّ " كثيراً من الأعراض تثبت ذواتها اضطراراً وان محاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق لان المعلوم ضرورة لا ينفي نظراً، واتضح ذلك أن اللوان المعتورة على الذات تدرك حسّاً وتعلم اضطراراً... وكذلك القول فيما يدرك من الأعراض ببعض الحواس كالأصوات المدركة بحاسة السمع والطعوم المدركة بحاسة الذوق والروائح المدركة بحاسة الشمّ والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس ومن جحد هذه المعاني يُقطع عنه الكلام" (6). يمثل هذه البساطة حسم الجويني في هذا الباب لان الأعراض عنده وخاصة منها المحسوسة لا تحتاج إلى برهان.

1 ( الباقلاني، التمهيد، ص 42

2 ( البغدادي، أصول الدين، ص 37

3 ( النور، (2)

4 ( يشير إلى قوله تعالى، " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً " النور، (4)

5 ( الشريف المرتضى، الأمالي، 180/1 - 181

6 ( الجويني، الشامل، ص 79

والمتكلمون اكدوا على ضرورة اثبات الأعراض لغرض ديني بحث وهو اثبات التوحيد وحدث العالم لهذا نقم المتكلمون على معمر الذي قال: "ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام فأما الأعراض فانها من اختراعات الأجسام إما طبعا كالنار التي تُحدث الإحراق، واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق" (1).

وقد تعجب الشهرستاني من هذا الكلام الذي يقوله معمر لأن "حدوث الجسم وفناءه عنده عرضان، فكيف يقول انهما من فعل الأجسام؟ وإذا لم يحدث الباري تعالى عرضا فلم يحدث الجسم وفناءه، فان الحدوث عرض، فيلزمه ان لا يكون لله تعالى فعل أصلا، ثم ألزم ان كلام الباري تعالى إما عرض أو جسم، فان قال هو عرض فقد أحدثه الباري فان المتكلم على أصله هو من فعل الكلام، أو يلزمه ان لا يكون لله تعالى كلام هو عرض. وإن قال هو جسم، فقد ابطل قوله إنه أحدثه في محل، فإن الجسم لا يقوم بالجسم، فاذا لم يقل هو باثبات الصفات الازلية، ولا قال بخلق الأعراض، فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه، وإذا لم يكن له كلام لم يكن أمرا ناهيا، وإذا لم يكن أمرٌ ونهيٌ لم تكن شريعة أصلا، فأدّى مذهبه إلى خزي عظيم" (2)، وهو هدم الشريعة وإبطال التكليف، لهذا حارب المتكلمون المذهب القائل بنفي الأعراض، كما ان من الأعراض ما يدل على حدوث العالم ونفيها يؤدي إلى إنكار الحدوث، فقد قال النعمان المناني يوما لأبي الهذيل كما سبق أن قلنا في إثبات حركة الذرات: دلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون فقال له ابو الهذيل: " مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك".

فالحركة والسكون عرضان وهما البينة عند أبي الهذيل على إثبات حدوث العالم... وبهذا تأخذ الأبحاث الطبيعية عند المتكلمين بعدا ميافيزيقيا نشأت الذرية اليونانية وخاصة الأبيقورية بغاية استبعاده والقضاء عليه.

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 66

(2) الشهرستاني، م. ن، 1/66-67. وانظر كذلك، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص137



## الفصل الثاني خصائص الأعراض





أول خصائص العرض عند المتكلمين انه موجود مخالف للجسم وهذا ما اثبته ابو الهذيل وهشام وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والإسكافي وغيرهم إذ أثبتوا " الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأرايح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراضا غير الأجسام "(1).

فهذه الأعراض أجناس مخالفة للأجسام إلا أنّها لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بغيرها أي بالأجسام لهذا حين قسم الأشاعرة الموجودات فيما بعد جعلوا الأعراض جنسا من أجناس الموجودات يقول الباقلاني عند تقسيمه للمحدثات المخالفة للقديم (أي لله): "والمحدثات كلها ثلاثة أقسام: فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر" (2) وإذا عرفنا ان الأجسام لا توجد إلا إثر التركيب من الجواهر الفردة فاننا نصل إلى ما أقرّه أسلاف الباقلاني من كون العالم جواهر وأعراض اما الأجسام فانها ليست إلا جواهر مركبة وأعراض حالة فيها لذلك يقول الجويني: " العالم جواهر وأعراض، فالجوهر هو المتحيز، وكل ذي حجم متحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح "(3).

ويورد البغدادي قول الأشاعرة في هذا المجال فيقول: " وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض "(4). فهم إذن يؤكدون هذا المعنى وينكرون قول من أبطل الأعراض جملة أو جعلها أجساما ويثبتونها موجودات قائمة بغيرها وضرورية لتمييز الأجسام بعضها عن بعض ولإثبات حدوث الأجسام وبالتالي اثبات المحدث وهو الله تعالى.

ولم يخرج الشيعة عن هذا الإطار الذي سبق أن سطره المعتزلة وتوسع فيه الأشاعرة. يقول الكرمانى: " لا يجوز أن يكون من الأيس ما هو لا جوهر ولا عرض "(5) يعني ان كل الموجودات في هذا العالم إما هي جواهر أو أعراض، فالجوهر له خصائصه مثل قيامه بنفسه والعرض له خصائصه مثل قيامه بغيره وهما يشتركان في بعض الخصائص ويؤلفان معاً الجسم.

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2/ 37)

2 ( الباقلاني، التمهيد، ص 41

3 ( الجويني، الإرشاد، ص 17

4 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

5 ( احمد حميد الدين الكرمانى، راحة العقل، تحقيق، مصطفى غالب، ط2، دار الأندلس، بيروت 1983 ،

وقد خالف ضرار بن عمرو هذا المعنى إذ اعتبر الجسم أعراضاً مجتمعة (1) وكذلك حفص الفرد والحسين النجار إذ اعتبرا الأجزاء هي اللون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللين وهذه الأشياء المجتمعة هي الجسم (2)، وهذا مخالف لعقيدة الجمهور من المعتزلة والأشاعرة الذين أطلقوا على هذه المسميات اسم الأعراض وجعلوها مخالفة للأجزاء المكونة للجسم، ومخالف كذلك لما أقره أبيقور من كون الجسم ليس مجرد تجميع للأعراض (3).

وقد خالف الأصمّ من المعتزلة كذلك إذ نفى الأعراض بحسب رواية الأشعري التي لم تخلّ من شيء من الاحتراز والتحفظ، فهو يقول: " فأما من زعم أنّ الأصم كان لا يعلم الأعراض على وجه من الوجوه فانه يحكى عنه انه كان لا يثبت حركة ولا سكونا ولا قياما ولا قعودا ولا اجتماعا ولا افتراقا على وجه من الوجوه وكذلك يقول في سائر الأعراض" (4).

ويهمنا في هذا المجال أن نتعرض لمذهب هشام بن الحكم والنظام في الأعراض لما للرجلين ولمذهبهما من صدى في علم الكلام. نجد في المقالات نصين يتعلقان بقول هشام في الأعراض، الأول يقول فيه الأشعري: " قال هشام بن الحكم: الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضاً انها صفات الأجسام، لا هي الأجسام ولا غيرها، إنها ليست بأجسام فيقع عليها التغاير وقد حُكي هذا عن بعض المتقدمين، وانه كان يقول كما حكينا عن هشام وانه لم يكن يثبت أعراضاً غير الأجسام" (5).

والنص الثاني يورده الأشعري عند الحديث عن المعاني القائمة بالأجسام هل هي أعراض ام لا وفحواه: " قال قائلون: نقول إنها صفات ولا نقول هي أعراض، ونقول هي معان، ولا نقول هي الأجسام ولا نقول غيرها لان التغاير يقع بين الأجسام، وهذا قول هشام بن الحكم" (6). فالنصان صريحان هنا في كون هشام بن الحكم ينفي الأعراض ويجعلها صفات للأجسام ولكنها ليست هي الأجسام ولا نظير من الأشعري بأكثر من هذا.

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 7/2

2 ( م. ن، 16/2

3 ( انظر، ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 69 ص 185

4 ( الأشعري، م. ن، 36/2

5 ( م. ن، 36/2

6 ( م. ن، 56/2

لكن الشهرستاني عند حديثه عن النظام يقول: " ووافق هشام بن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام" (١). ففي هذا النص إشارة واضحة إلى أنّ هشام بن الحكم يجعل الأعراض أجساما، وهذا ما أكدّه ابن حزم إذ قال: " ذهب هشام بن الحكم إلى أنه ليس في العالم إلا جسم، وان الألوان والحركات أجسام واحتج أيضا بان الجسم إذا كان طويلا عريضا عميقا فمن حيث وجدته وجدت اللون فيه فوجب الطول والعرض والعمق للون أيضا، فاذا وجب ذلك للون فاللون أيضا طويل عريض عميق، وكل طويل عريض عميق جسم فاللون جسم. وذهب ابراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا سواء سواء إلا الحركات فإنه قال هي خاصة أعراض" (٢) وهذا ما لم يقله هشام " إذ ليس في العالم إلا جسم" عنده وقد قال إنّ الحركات أجسام وإلى مثل هذا ذهب جهم بن صفوان (٣).

ولئن جعل هشام الأعراض أجساما فإنه جعلها مخالفة للأجسام التي اصطلح الناس على جعلها اجساما ولم يزد أكثر من ذلك وهذا ما جعل النشار يرى ان الجسم عنده جسم مادي رقيق شفاف ويُدخله هذا الاتجاه في عداد الرواقين الإسلاميين، فهو اسمي النزعة حسي مادي رأى الوجود كلّه جسما وفسر الوجود كله بانه جسم شفاف رقيق يتكثف ويتلطف، والله جسم ولولا جسميته ما دلت الأجسام عليه ولكنه ليس كأجسامنا (٤).

هذا مجمل مذهب هشام في الأعراض وقد وافقه في هذا القول النظام حسب روايتي الشهرستاني وابن حزم، والنظام يعتبر الأعراض أجساما لكنها مخالفة للأجسام الطبيعية وهو يفرق بين العرض كجسم والجسم الطبيعي فيقول في تعريف الجسم: " الجسم هو الطويل العريض العميق" (٥) ثم يقول: "ان الطول هو الطويل وان العرض هو العريض وكان يثبت الألوان والطعوم والأرايح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا ، ويزعم أن حيّز اللون هو حيّز الطعم والرائحة، وان الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيّز واحد وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة فقط" (٦).

1 ( م. ن، 56/1

2 ( ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 66

3 ( م. ن، 56/5

4 ( علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 241/2 - 242

5 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2/6

6 ( م. ن، 38/2

فمن خلال هذين القولين نميز بين نوعين من الجسم عند النظام، ذلك ان الجسم في المقالة الثانية ليس هو نفس الجسم الذي في المقالة الأولى، فالثاني يتصف باللطافة في حين أنّ الأول يتصف بالثقل او الكثافة، وعلى هذا فان الجسم عند النظام نوعان، جسم كثيف وهو الجسم الطبيعي القابل للتشكل في طول وعرض وعمق، وجسم لطيف وهو ما اعتاد الناس ان يطلقوا عليه اسم (العرض). ولما كان النظام لا يثبت عرضا إلا الحركة فانه جعل الأصوات والأرواح والآلام والحرارة والبرودة والطعم والرائحة... أجساما ولكنها متميزة عن الأجسام الطبيعية بلطافتها وبكونها قابلة لأن تحلّ في حيز واحد خلافا للأجسام الكثيفة. فالجسم اللطيف إذن يداخل جسما لطيفا مثله " كمداخلة اللون للطعم والرائحة" (1) أو يداخل جسما ثقيلًا مختلفًا عنه " كمداخلة الروح للبدن" (2).

هكذا يجعل النظام العالم مكونا من أجسام، اما الأعراض فإنه ينفبها ولا يثبت عرضا إلا الحركة، وعلى ذلك فكل ما ليس بحركة فهو جسم، فالألوان والطعوم والروائح.. التي اصطلح الناس على انها اعراض ليست عند النظام سوى أجسام لطيفة لها حيزٌ تشغله، وعلى هذا الأساس فان العرض لا يمكن تصويره لا في جسم لأنه محال أن ترى عنده الأعراض " ومحال ان يرى الإنسان إلا الألوان والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرأي إلا لون" (3).

والنظام قد أخذ قوله بجسمية الأعراض عن هشام بن الحكم كما اشار كل من الشهرستاني وابن حزم إلا ان نفيه للاعراض واعتباره لها اجساما يذكرونا بمادية الرواقين فقد كانوا يعتقدون" ان كل موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله" (4). فهل يمكن أن يكون هشام بن الحكم هو الذي تأثر بالفلسفة اليونانية والمادية الرواقية التي تتماشى مع ميله للتجسيم ثم أثر بدوره في النظام؟ بالفلسفة اليونانية كانت منتشرة في ذلك العصر في كل من مصر وسوريا ووصلت حتى بغداد، وقد ذهب هورتن إلى ان هذا الرأي أخذته هشام عن الهنود السمنية الذين اتصلوا بالعراق عن طريق البصرة (5).

1 ( م. ن، 24/2

2 ( م. ن، 26/2

3 ( م. ن، 50/2

4 ( يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226

5 ( انظر، ابو ريده، ابراهيم بن سيار النظام، ص 118

كل هذه الاحتمالات جائزة إلا أننا نرى ان امكانية تأثر النظام بالفلسفة الرواقية في هذا المجال عن طريق مناظرته مع الخصوم من ثنوية وسمنية ومجوس وديسانية أقرب، ولكن حتى إن صحَّ هذا التأثير بالرواقيين فإن هؤلاء قد أداهم إلى قولهم - في ان كل شيء جسم - مذهبهم الحسي في المعرفة "فكل معرفة عندهم هي معرفة حسية أو ترجع إلى الحس" (1) أما النظام فإنه قد كان بالفعل صاحب نزعة حسية تنكر الأمور المجردة " فالطول عنده هو الطويل والعرض هو العريض" (2) والخلق هو المخلوق، والإرادة هي المراد، والابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المعاد (3) ولكنه قال مع ذلك بمعرفة نظرية ندرك بها الله والشريعة والحركة. فالمعلومات (عنده) ضربان محسوس وغير محسوس، والمحسوس منها أجسام ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس، وأما غير المحسوس فـضربان قديم وأعراض، وليس طريق العلم بهما الخبر وإنما يعلمان بالقياس والنظر دون الحس والخبر" (4).

فهو إذن يثبت عالماً لا محسوساً وهذا يتنافى أساساً مع مذهب الرواقيين المادي الذي لا يعترف بشيء لا محسوس، فقد قالوا " ان كل حقيقة هي جسمانية، ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له. فرأوا أنّ النفس جسم وان الله هو بدوره جسم" (5). وهذا هو تقريباً مذهب هشام فهو يقول حسب ماورد عند ابن حزم: "ليس في العالم إلا جسم" (6) لذلك نستبعد تأثر النظام به تأثيراً مطلقاً لان هشاماً قال بجسمية الأعراض بدافع من نزعته نحو التجسيم وهذا يتنافى مع مذهب النظام في التنزيه المطلق لله. ومع هذا وذاك فان قول كل من هشام والنظام لم يقبله المتكلمون ورفضوه واعتبروا كلا من هشام والنظام سوفسطائيين متلاعبين بالعقول لإنكارهما للضرورة، فبالضرورة علمنا كما يقول ابن حزم " ان القائم بنفسه الشاغل لمكانه هو نوع آخر غير القائم بغيره الذي لا يشغل مكاناً فوجب ان يكون لكل واحد من هذين الجنسين اسم يعبر عنه ليقع التفاهم بيننا، فاتفقنا على أن سميना القائم بنفسه الشاغل لمكانه جسماً، واتفقنا على ان سمينا ما لايقوم بنفسه عرضاً" (7) وهكذا يتميّز العرض عن الجسم وإلا تداخلت المسميات وهدمت المعارف.

1 ( يوسف كرم، م. ن، ص 224

2 ( الأشعري، م. ن، 38/2

3 ( م. ن، 52/2

4 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125

5 ( عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 153

6 ( ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 66/5

7 ( م. ن، 67/5

وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة قبل المتكلمين فأرسطو يجعل المقولات عشرة هي "الجوهر والكمية والكيفية والإضافة وأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن يفعل" (1) وهذه المقولات العشر "واحدة جوهر، والتسع الباقية عرض" على حدّ تعبير الرازي (2)، أو أن "العرض منحصر في المقولات التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة" على ما جاء في شرح المواقف (3).

وقد أحسن ابن سينا توضيح هذه المقولة بقوله: " كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات: فإما أن يدلّ على جوهر، وهو ما ليس وجوده في موصوف به، قائم بنفسه مثل إنسان وخشبة. وإما أن يدلّ على كمية، وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه، إما تطبيقا متصلا في الوهم مثل الخطّ والسطح والعمق والزمان، وإما منفصلا كالعدد. وإما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها مثل البياض والصحة والقوة والشكل. وإما على إضافة كالبنوّة والأبوّة. وإما على أيّن كالكون في السوق والبيت. وإما على متى كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل أو في زمان بعينه. وإما على الوضع ككل هيئة للكّل من جهة أجزائه كالقعود والقيام والركوع. وإما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح. وإما على أن يفعل شيئا مثلما يقال: هو ذا يقطع، هو ذا يحرق. وإما أن يفعل شيء كما يقال: هو ذا يحترق فهذه هي المقولات العشر" (4).

وقد نظم بعضهم هذه المقولات في بيتين من الشعر فقال :

زيد الطويل الأزرق ابن مالك في داره بالأمس كان متكي  
بيده سيف، لواه فالتوى فهذه عشر مقولات سوا (5)

فزيد جوهر، والطويل يدلّ على الكمية، والأزرق على الكيفية، وابن مالك على الإضافة، وفي داره على أين، وبالأمس على متى، وكان متكئا على الوضع، وبيده سيف على الملك، ولواه على أن يفعل، وفالتوى على أن يفعل.

( 1 ) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص7  
 ( 2 ) الرازي، المباحث المشرقية، تحقيق، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت 1990/1410، 267/1  
 ( 3 ) الجرجاني، شرح المواقف، 9/2  
 ( 4 ) ابن سينا، عيون الحكمة، ص2  
 ( 5 ) الرازي، المباحث المشرقية، هامش 267/1

وقد انتقد المتكلمون حصر الأعراض في هذه المقولات التسع ورأوا أن الفلاسفة " لم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في إثبات الحصر هو الاستقراء الناقص" (1) لذلك تجاوز المتكلمون هذا الحصر الأرسطي للأعراض كما سترى.

ذهب العلاف إلى ان الأعراض غير متجانسة بقوله إن " الحركة لا يجوز أن تشبه الحركة، وكذلك العرض لا يجوز ان يشبه العرض لان المشتبهين يشتبهان باشتباه، ولكن قد يقال ان الحركة شبه الحركة. .. وكان ايضا لا يزعم أن الأعراض لا تختلف لان المختلف باختلاف يختلف عنده. .. وكان يزعم أن شيئاً يخالف شيئاً بنفسه أو يشبهه أو يوافق نفسه" (2).

فالعرض لا يماثل العرض لأن الأعراض ليست جنسا واحدا ومحال أن نجد عرضين متجانسين ولكننا قد نجد عرضا له شبه من عرض آخر، وقال قائلون: " الحركات أجناس، وانها متضادات، والتيامن ضد التياسر، والقيام ضد القعود، والتقدم ضد التأخر، والتساعد ضد الانحدار، وان هذه المتضادات من الأعراض مختلفة: فمنها ما يختلف بنفسه كالسواد والبياض، ومنها ما يختلف لعلة هي غيره، ومنها ما يختلف لا لنفسه ولا لعلة هي غيره كالتيامن والتياسر وما أشبه ذلك... وقد تكون الطاعة عند هولاء القائلين من جنس المعصية، كالحركتين في الجهة الواحدة يؤمر بإحدهما فتكون طاعة، وينهى عن الأخرى فتكون معصية. .. وزعم صاحب هذا القول ان الأعراض تشتهه بأنفسها كالسوادين والبياضين، وانها تتفق بأنفسها... وكان يزعم مرة ان الذهب يمّنة من جنس الذهب يمّنة ثم رجح عن هذا وزعم ان الذهب يمّنة إذا كان في مكان فهو ضد الذهب يمّنة في مكان آخر، لان الكون في مكان يضاد الكون في غيره... وهذا قول محمد بن عبد الوهاب الجبائي... وزعم البغداديون من المعتزلة ان الطاعة لا تكون من جنس المعصية وان الكفر لا يكون من جنس الإيمان، وان الحركة لا تكون من جنس السكون وقال حسين النجّار ومن قال بقوله إن الأشياء المحادثات كلها مشتبهة في باب الحدث متفقة فيه أجسامها وأعراضها... وقال ابراهيم النظام حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد وان الحركات هي الأكوان، وان الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين، وزعم ان التصاعد من جنس الانحدار والتيامن من جنس التياسر والطاعة

1 ( الجرجاني، شرح المواقف، 9/2  
2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 41/2



من جنس المعصية، والكفر من جنس الإيمان والصدق من جنس الكذب" (١) هذا مجمل قول المعتزلة كما عرضه الأشعري، وهو يجعل الجمهور من المعتزلة ينكر المجانسة فيما يتعلق بالأعراض خلافا للجواهر.

وقد أثبت ابن متويه هذا في تذكرته إذ قال: "والجوهر فهو جنس واحد فلا يحتاج من ذكر أقسامه إلى ما نحتاج إليه في العرض فانه يقع على أنواع وأجناس، وجملة ما ثبت بالدليل انه عرض هو الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف والاعتماد والألم والصوت والحياة والقدرة والشهوة والنفار والإرادة والكراهية والاعتقاد والظن والنظر والفناء، ويدخل في هذه الأنواع التي عدناها من الأقسام ما يطول ويكثر" (٢) وهو بهذا يتجاوز ما اثبته الفلاسفة من الأعراض وحصروه في المقولات التسع وإلى هذا ذهب الأشاعرة كما رأينا وجعلوا الأعراض أنواعا وأجناسا مختلفة (٣) وهي مخالفة للجسم خلافا للنظام الذي جعلها جنسا واحدا كما أورد الأشعري. وقد ألزمه البغدادي على هذا الأصل ألا يغضب على من لعنه وشمته لان قول القائل: لعن الله النظام عنده من جنس قوله رحمه الله، ولأن الإيمان عنده من جنس الكفر، والعلم من جنس الجهل والقول من جنس السكوت، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم من جنس فعل الشيطان الرجيم (٤).

وهذا إلزام يفيدنا في معرفة أسباب رفض الجمهور من المتكلمين لهذا المذهب الذي ذهب إليه النظام وسخريته منه. فالجمهور من الأشاعرة قد رفض القول بمجانسة الأعراض بعضها لبعض وعددوا الأعراض حتى بلغوا بها الثلاثين وأولها عند الأشاعرة الأكوان فالألوان فالحرارة فالبرودة فالرطوبة فاليبوسة فالرائحة فالطعوم فالصوت فالبقاء فالحياتة فالصوت فالعلم فالجهل... وتحت كل نوع من هذه الأنواع أنواع مختلفة فرطوبة الدهن ليست من جنس رطوبة الماء، وحرارة الشمس ليست من جنس حرارة النار وهكذا.. (٥) ولو أن آحاد الألوان والطعوم متماثلة عند الجمهور من المتكلمين "فالسواد جنس واحد" (٦) وكذلك الحمرة والحموضة.

1 ( الأشعري، م. ن، 41/2 - 43

2 ( ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 34

3 ( انظر، البغدادي، أصول الدين، ص 4 2 وما بعد، والفرق بين الفرق، ص 317 . والرازي، أصول الدين، ص 33 - 34 . لكن يجب ان نشير إلى أن المتأخرين عادوا إلى التقسيم الفلسفي فقال البيضاوي، " المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع " انظر، طوابع الأنوار، تحقيق، عباس سليمان، دار الجيل، بيروت والمكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 1991/1441، ص 103

4 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

5 ( البغدادي، أصول الدين، ص 40

6 ( م. ن، ص 35 . انظر أيضا، أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 115

ولئن اتفق المتكلمون على كثرة أنواع الأعراض فانهم اختلفوا فيما إذا كان يمكن ان يوجد من الاعراض انواع غير متناهية وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناه اولاً يمكن، فمنع ذلك اكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة نظراً إلى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه لأن ما لايتناهى لا يكون قابلاً لهما ومن جوز ذلك كالجبائي والباقلاني فلأنه ليس عدد أولى من عدد فوجب اللاتناهي وقد توقف المحققون في ذلك (١).

وقد كفر الأشاعرة معمرًا من المعتزلة لدعواه أن كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لا نهاية لعدده (٢) لأن هذا الكلام يؤدي إلى القول بقدوم الأعراض وفي ذلك إحداد وعناد لقوله تعالى "وأحصى كل شيء عدداً" (٣).

هكذا أصّر المتكلمون على أن يؤسسوا مذهباً في الأعراض له صداه وقد خالفوا بذلك الذريين اليونان الذين لم يتوسعوا في بحث هذه النقطة لأن الوجود الحقيقي عندهم لا يتصف به العرض خلافاً للذرات والخلاء. وقد حاول بعض المفكرين ان يربط قول المتكلمين في هذا الباب بقول الذريين اليونان فقال: "ويمكن قسمتها (الأعراض) بصورة عامة إلى أعراض أولية وأخرى ثانوية، تبعاً لضرورة اقتنائها بالجسم او جواز اقتنائها به، والقسم الأول من الأعراض الأولية هي "الأكوان" كالحركة والسكون والتركيب والوضع، ثم تتلوها أعراض اللون والحرارة والبرودة" (٤) والحقيقة ان هذا إسقاط يذكرنا بالكيفيات الأولية والثانوية عند الذريين اليونان كما صاغها المؤرخون للأفكار الفلسفية وهي (الشكل والحجم والثقل) وهذا لم يهتم به المتكلمون كما اهتموا بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليثبتوا المحرك والجامع والمفترق للذرات وهو الله.

#### حدوث الأعراض

أكد المتكلمون المسلمون كثيراً على فكرة حدوث الأعراض وبنوا عليها القول بحدوث الأجسام وبالتالي حدوث العالم وخالفوا من قال بقدوم الجواهر وحدوث الأعراض واثبت حوادث لا نهاية لها وزعم ان الجواهر القديمة لم تنزل محلاً للحوادث، كما خالفوا من

1 ( الجرجاني، شرح المواف، 2 / 8 - 9

2 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 137

3 ( الجن، ( 28 )

4 ( ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 295

ذهب إلى أن الجواهر كانت عارية عن الأعراض ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال، ومن ذهب من الدهرية إلى القول بقدوم الأعراض<sup>(1)</sup> "واتفقوا على حدوث الأعراض في الأجسام"<sup>(2)</sup>. واستدل المتكلمون على حدوث الأعراض بأدلة عقلية تدور كلها تقريباً حول فكرة قبول الأعراض للانعدام والزوال، فقد جاء في شرح الأصول الخمسة أن الدليل على حدوث الأعراض " هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان، وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما أن الأعراض يجوز عليها العدم، والثاني أن القديم لا يجوز عليه العدم. أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفي ذلك ما نريده. وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال"<sup>(3)</sup>.

نلاحظ في هذا الاستدلال اعتماد القاضي عبد الجبار على التفريع ومقارنة الضد بال ضد في محاولة لإظهار الحجة وإقامة الدليل، فلا إثبات للحادث لابد من مقارنته بموجود غير حادث، ولم يجد القاضي أظهر من المقارنة بالله وهو غير حادث، وقد استطاع أن يبرهن على حدوث الأعراض بهذه الصفة وإن يثبت أن القابل للعدم والبطلان والحاجة إلى المحرك والمُخرج من العدم إلى الوجود حادث، وهذه هي صفات الأعراض فهي لا تتحرك بنفسها ولا تجتمع في الجسم بنفسها لذلك فهي في حاجة إلى مُحدث وهي بالتالي حادثة.

وقد تردد هذا الدليل الذي قدمه القاضي في كتب المعتزلة والشيعة<sup>(4)</sup> وأضاف ابن متويه دليلاً آخر فقال: " وأحد ما يذكر في حدوث الأعراض حاجتها في وجودها إلى محالّ محدثة حتى لا توجد من دونها فيجب أن يكون العرض بالحدوث أحقّ"<sup>(5)</sup> فالعرض يحتاج في وجوده إلى محلّ يحلّ فيه، وهذه المحالّ محدثة لذلك استنتج ابن متويه أن الأعراض أولى بالحدوث من هذه المحال لأنّها تحدث بعدها لا محالة.

1 ( انظر، الجويني، الشامل، ص 83

2 ( البغدادي، م. ن، ص 317

3 ( عبد الجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص 93 - 94

4 ( انظر، ابو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 169 ، وابن بابويه القمي، كتاب التوحيد، ص 303

5 ( ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 282

ولم يخرج الأشاعرة في أدلتهم على حدوث الأعراض عما سبق ان قرره المعتزلة يقول الباقلاني: "والدليل على حدوث هذه الأعراض ما هي عليه من التنافي والتضاد، فلو كانت قديمة كلها لكانت لم تزل موجودة ولا تزال كذلك، ولو جَبَّ متى كانت الحركة في الجسم أن يكون السكون فيه، وذلك يوجب كونه متحركا في حال سكونه وميتا في حال حياته. وفي بطلان ذلك دليل على طرؤ السكون بعد ان لم يكن، وبطلان الحركة عند مجيء السكون، والطارىء بعد عدمه، والمعدوم بعد وجوده محدث باتفاق لان القديم لا يحدث ولا يعدم ولا يبطل" (1).

وقريب من هذا ما ورد في لمع الأدلة (2) وفي الإرشاد للجويني (3) ولو انه توسع اكثر في الشامل (4) وعمد إلى هدم أصول القائلين بقدوم الأعراض، وحرص على اثبات استحالة عدم القديم، واستحالة قيام العرض بنفسه، وقيام العرض بالعرض، لأنه أيقن ان استحالة عدم القديم وهو الله يقابله بالضرورة حدوث العرض الذي يجوز عليه العدم بما ثبت ان المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه وان المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفي ذلك عدمه خلافا لله تعالى القديم لنفسه الذي لا يجوز عليه العدم لانه متصف بصفة من صفات النفس، ولا يجوز خروجه عنها بحال. أما استحالة قيام العرض بنفسه فالغاية منه اثبات احتياج الأعراض إلى محال، وفي احتياجها إلى محال محدثة هي الأجسام دليل على حدوثها كما أشار ابن متويه، وهذا هو السبب الذي دفع بالأشاعرة إلى تكفير بعض المعتزلة البصريين القائلين بحدوث أعراض لا في محل مثل إرادة الله وفناء الأجسام. كما اكفروا ابا الهذيل في قوله ان قول الله عز وجل للشيء كن: عرض حادث لا في محل (5) لأن هذا الذي ذهب إليه أبو الهذيل من شأنه ان يهدم القول بحدوث الأعراض إذ من أهم ما استدل به المتكلمون على حدوث الأعراض هو احتياجها إلى المحل المحدث.

هكذا اثبت المتكلمون حدوث الأعراض خلافا للذريين اليونان الذين لم يهتموا بهذه المسألة، فأهملها ديمقريطس ونظنه يقول بقدوم الأعراض نظرا لكون الذرات مرتبطة بالشكل

1 ( الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق ، محمد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة 1369 / 1950 ، ص 15

2 ( الجويني، لمع الأدلة، ص 176

3 ( الجويني، الإرشاد، ص 22. وانظر كذلك، البغدادي، أصول الدين، ص 55 ، والفرق بين الفرق ص 317

4 ( الجويني، الشامل، ص 83

5 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

والجسم وهذه هي الأعراض الأولية التي لا تخلو منها وبما ان الذرات قديمة فمن الأكيد ان صفاتها قديمة مثلها وهذا ما أشار إليه ابيقور بقوله عند حديثه عن ملازمة الأعراض للأجسام: "الجسم، كما قلت، يحصل على طبيعته الثابتة من كل تلك الخصائص (الصور والألوان والأحجام والأثقال...) التي تكون كل واحدة منها موضوع إدراك خاص، إلا ان الجسم يدرك معها في نفس الوقت، إذ هي لا تنفصل عنه أبدا" (١).

فلما كان الجسم مركبا من ذرات، والذرات قديمة بصريح عبارة أبيقور فالأعراض بالتالي قديمة. كما اننا نجد عبارة صريحة أخرى فيها مخالفة واضحة للمتكلمين وهي القول بقديم الحركة، والحركة عرض عند التكلمين، والنص الذي يصرح فيه ابيقور بقديم الحركة هو التالي: "تتحرك الذرات منذ الأزل بدون انقطاع، وانه لا توجد بداية لهذه الحركات، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم" (٢).

وهذا من اهم ما يفرّق بين المتكلمين والذريين اليونان، فالمتكلمون جعلوا الحركة عرضا وهي ضمن الأكوان التي لا يخلو منها الجسم وهي أحد أهم أدلة المتكلمين على الحدوث حتى ان ابا الهذيل كما رأينا لما سئل عن التدليل على حدوث العالم دون الحركة قال لمن سأله: مثلك مثل رجل قال لخصمه، احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك" (٣). فالحركة والسكون هما البيئة التي تصلح للاستدلال على الحدوث: حدوث الأعراض فالأجسام فالعالم، إذ العالم أجسام وأعراض.

وقد بنى المتكلمون على هذا الأصل بعض الفروع أهمها خلق الله للأعراض ودلالة الأعراض على الله " فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا معمران ان الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض، وقال معمر بالتعجيز لله وانه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، واما الأعراض فلا يجوز ان يوصف بالقدرة عليها وانه ما خلق حياة ولا موتا... ولا لونا ولا طعما ولا ريحا، وذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها" (٤).

1 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 69 ، ص 185

2) ابيقور، م. ن، ف44، ص 177

3) الشريف المرتضى، الأمالي، 1 / 181

4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 90 - 227

وهذا قول رفضه الأشاعرة وكفروا صاحبه وألزموه بعض الإلزامات التي تخرجه من الملة وتجعله من رؤوس الضلال والإلحاد<sup>(1)</sup>، وقد سخر ابن حزم من هذا الرأي الذي ذهب إليه معمر وعقب عليه عند عرضه بقوله: "اعلموا ان هذا الفاسق قد أخرج نصف العالم عن خلق الله لانه ليس للعالم شيء إلا الجواهر الحاملة والأعراض المحمولة فقط، فالنصف الواحد عنده غير مخلوق لعنه الله"<sup>(2)</sup>.

ومذهب معمر كما يورده الخياط " ان هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى ان الله هو المملون للسماء والأعراض ولكل ذي لون، بأن فعل تلوينها"<sup>(3)</sup> وهو قول كما نرى لا يخرج الرجل من الملة ولو ان الخياط نفسه لا يقبله بدليل تصدير قول معمر بقوله " كان يزعم".

ولئن كفر الأشاعرة معمرًا ولعنه ابن حزم وفسّقه فان أوليري O'leary حمل مذهب معمر ما لا يطيق حين قال: " ويصف لنا معمر بن عباد السلمي الله على انه خالق الجواهر لا الأعراض، اي انه خلق نوعا من المادة الكلية المشتركة بين كافة الأشياء الموجودة وإلى هذه المادة او الهيولى تضاف الأعراض التي ينتج بعضها عن القوة الكامنة في الهيولى المخلوقة وبعضها الآخر عن الإرادة الحرة من جانب المخلوقات"<sup>(4)</sup> فهذا استنتاج فيه نوع من التعسف على معمر الذي كان حسب الخياط يزعم ان الله هو المملون للسماء ولكل ذي لون.

ثم ان معمرًا لا يقول حسب الخياط بإرادة حرة للمخلوقات وانما يقول بأنها تفعل هيئاتها طباعا، اي انها مطبوعة على نوع من الفعل لا تتعداه وليست مختارة وهذا خلط كبير من أوليري ونظن انه لم يعتمد على هذا النص للخياط وانما اعتمد على ما اورده البغدادي في أصول الدين إذ قال: " وزعم المعروف منهم بمعمر ان الأعراض كلها من أفعال الأجسام إما بالاختيار وإما بالطباع"<sup>(5)</sup>.

وكما رفض المتكلمون هذا الرأي لمعمر رفضوا كذلك رأي بشر بن المعتمر الذي زعم ان اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز ان تحصل متولدة من فعل

(1) انظر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 319 والإسفرابيني، التبصر في الدين، ص 45

(2) ابن حزم، الفصل، 4 / 194

(3) الخياط، الانتصار، ص 45

(4) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 112

(5) البغدادي، اصول الدين، ص 135

العبد إذا كانت أسبابها من فعله" (1). وقد حاول ابن الراوندي تشويه بشر بتحريف هذا القول واتهامه بأنه " كان يزعم ان الإنسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأرياح والحر والبرد... وجميع هيئات الأجسام" (2). وقد أثر ابن الراوندي بقوله هذا في بعض المفكرين فأوردوا عن بشر كلاما لم يقله. فأورد ابن حزم مثلا ان بشرا " كان يقول ان الله تعالى لم يخلق قط لونا ولا طعاما ولا رائحة... وان الناس يفعلون كل ذلك" (3) وهذا خلط في حق بشر الذي تصدى الخياط للرد عنه فقال متهما ابن الراوندي: "وقد كذب وقال الباطل، ليس يقول بشر بما حكاه عنه من فعل هيئات الأجسام ما يستحيل عند بشر ان يقع من فعل غير الله، وانما زعم بشر ان ما كان من الألوان يقع بسبب من قبله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه" (4) وهو قول أحسن الشهرستاني كما رأينا إيراده ضمن فكرة التولد الاعتزالية أي يجوز ان تحصل الألوان والطعوم والإدراكات حسب معمر متولدة من فعل العبد فيكون هو سببها المباشر، أما السبب الأساسي في هذه الأمور كلها فهو الله تعالى كما أكد على ذلك الخياط في معرض دفاعه عن بشر وهذا ماورد في كتب المعتزلة، يقول البلخي: "وكان ابو سهل بشر بن المعتمر يقول ان من الألوان والطعوم والأرياح ما هو فعل للعباد على التولد" (5).

وقد حاول الشهرستاني البحث عن أصل لهذا الرأي لبشر فوجده عند الفلاسفة الطبيعيين " إلا انهم لا يفرقون بين المتولد والمباشر بالقدرة وربما لا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين، وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة التي يثبتها المتكلم" (6).

وفي الجملة فان المتكلمين أصرّوا على أن الله هو خالق الأعراض والأجسام ليؤكدوا فكرة الخلق والحدوث وبالتالي فكرة الخالق والمُحدِث. وهذه الأعراض التي خلقها الله دليل على إثبات وجوده عند المتكلمين والدليل على ذلك كما اورد القاضي عبد الجبار " ما قد ثبت ان تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وانما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 64

(2) الخياط، الانتصار، ص 52

(3) ابن حزم، الفصل، 4 / 197

(4) الخياط، م. ن، ص 52

(5) أبو القاسم البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس 1393 / 1974، ص 72

(6) الشهرستاني، م. ن، 1 / 64

شاركها في الحدوث وجب ان يشاركها في الاحتياج إلى مُحدث وفاعل " (١) وهكذا فان الأعراض تحتاج إلى محدث وفاعل هو الله تعالى.

وقد رفض المتكلمون قول الهشامين (هشام بن الحكم وهشام بن عمرو الفوطي) ان الأعراض لا تصلح للدلالة على الله بدعوى ان الأدلة على الله لا بد ان يعرف وجودها باضطرار والأعراض انما يعرف وجودها باستدلال ونظر لذلك فهي لا تصلح للدلالة على الله خلافا للأجسام التي يعرف وجودها حسًا ومشاهدة وتصلح بحكم الشاهد على الغائب ان تدل على الله، ولما كان الله حكيما فإنه من المطلوب أن تكون الأدلة عليه واضحة كالأجسام لا خفية تحتاج إلى النظر والاستدلال كالأعراض، هذا ما أراد أن يقوله هشام بن الحكم وهشام بن عمرو الفوطي بدليل ما جاء في الملل والنحل (٢) وبدليل ما اعتذر به الخياط عن الفوطي الذي كان مع قوله هذا يرى أن " الأجسام بألوانها وطعومها وأرييحها وتأليفها وافتراقها وحرّها وبردها... دلائل على الله انه خلقها ودبرها " (٣).

فهو إذن لا يرفض إجماع المتكلمين وانما يرى بإيجاز ان " ما يحتاج إلى دليل فلا يكون دليلا على الله " (٤) ونحن نرى أن الرجل أراد أن ييسر على العامة التي تعجز عن النظر وان يدفع شبهة الوقوع في التسلسل والدور بالاحتكام إلى الحسّ الذي يشترك فيه الخاصة والعامة وهذا بالضبط ما اشار إليه البغدادي بقوله: " زعم الفوطي ان الدليل على الله تعالى يجب ان يكون محسوسا والأجسام محسوسة فهي الأدلة على الله تعالى، وهي أعراض معلومة بدلائل نظرية فلو دلت على الله تعالى لاحتاج كل دليل منها إلى دليل سواه لا إلى نهاية " (٥) ولم يتابعه من المعتزلة غير عباد بن سليمان الذي كان هو الآخر " لا يستدل على الباري بالأعراض " (٦) ولم نجد له ما انفرد به عن معمر.

---

1 ( عبد الجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص 94

2 ( الشهرستاني، م. ن، 1 / 72 - 185

3 ( الخياط، م. ن، ص 49

4 ( البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص 71

5 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 148

6 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 188



احتياج العرض إلى المحلّ:

أكد المتكلمون على ضرورة قيام العرض بمحلّ خلافا للجوهر وأشاروا إلى هذا حين عرّفوا العرض كما رأينا وأكد أغلبهم على أنه يقوم بالمتحيّز (يعنون الجوهر الفرد والجسم)، ولكن ذهبت طوائف من المعتزلة إلى جواز وجود العرض لا في محلّ، وأبو الهذيل العلاف هو أول من أحدث القول بوجود أعراض لا في محلّ. يقول الشهرستاني متحدثا عنه: " أثبت إرادات لامحلّ لها يكون البارّي تعالى مريدا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون وقال في كلام البارّي تعالى إن بعضه لا في محلّ وهو قوله " كن " وبعضه في محلّ كالأمر والنهي والخبر والاستخبار" (1).

والمتأخرون الذين يشير إليهم الشهرستاني والذين أثبتوا على غرار أبي الهذيل أعراضا لا محلّ لها هما الجبائيان اللذان " أثبتا إرادات حادثة لا في محلّ يكون البارّي تعالى بها موصوفا مريدا، وتعظيما لا في محلّ اذا اراد ان يعظم ذاته، وفناء لا في محلّ إذا اراد ان يفني العالم، وأخصّ أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث انه تعالى ايضا لا في محلّ، وإثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الأعراض لا محلّ لها كإثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لا مكان لها" (2) وقد بحث الشهرستاني عن أصل هذا القول فوجده " قريبا من مذهب الفلاسفة حيث اثبتوا عقلا هو جوهر لا في محلّ ولا في مكان، وكذلك النفس الكلية، والعقول المفارقة" (3).

وهذه النفوس والعقول قد رفضها المتكلمون خوفا من الوقوع في الشرك وإثبات الواسطة في الخلق لذلك رفضوا القول بوجود أعراض لا في محلّ حسب ما نفهم من استنتاج الشهرستاني. وقد رفض جمهور المعتزلة هذا القول أمّا الأشاعرة فانهم أجمعوا على ان " العرض لا يكون إلا في محلّ (4) واعتبروا قول أبي الهذيل وغيره بوجود أعراض لا في محلّ فضيحة على حد تعبير البغدادي (5) والإسفراييني (6). وعلى هذا الأساس فإنّ العرض عند المتكلمين لا

(1) الشهرستاني، م. ن، 1 / 51

(2) م. ن، 1 / 80

(3) م. ن، 1 / 80

(4) انظر، الجويني، الشامل، ص 55. والرازي، المحصل، ص 161. والبغدادي، الفرق بين الفرق ص 317، والإيجي، المواقف، ص 100

(5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 108

(6) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص 42

يتحيزُ بنفسه ويفتقر إلى محلّ يقوم به هو الجسم وهذه خاصية من أهمّ خصائص العرض في علم الكلام خلافاً للفلاسفة الذين اثبتوا أعراضاً أو جواهر لا في محلّ كما أشار الشهرستاني. وقد رتب المتكلمون على هذا الأساس استحالة قيام العرض بمحلين (١) إلا ما كان من ابي هاشم فانه قال: " التاليف عرض واحد حالّ في محلين ووافق الأشاعرة على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين " (٢) " وأبي علي الجبائي الذي " رأى ان العرض الواحد يجوز أن يكون في محالّ كثيرة " (٣) وهو قول رفضه المتكلمون وأكدوا على بطلانه وهذا أمر ضروري عندهم ولا يحتاج إلى برهان كما ان الجسم لا يكون في مكانين.

وقد رأى المتكلمون انه لو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كلّ محلّ تعيين وتخص لامتناع توارد علتين على شخص واحد وإذا كان له تعيينان كان الواحد اثنين وهو محال وهذا ليس استدلالاً لان الحكم ضروري ولا يحتاج إلى استدلال وانما هو حجة لتأييد ما ذهبوا إليه (٤).

ولئن استحال قيام العرض بمحلين فانه لا يصحّ عليه كذلك الانتقال من محلّ إلى محلّ لان الانتقال من صفات المتحيز (٥) والعرض غير متحيز وانما هو حالّ في المتحيز ولا يمكنه ابدا ان يفارقه، وهذا قول لا يحتاج إلى بيان فان العاقل لا يمكنه أن يتخيله فضلاً عن أن يدّعيه (٦)، كما ان العرض يستحيل قيامه بالعرض عند المتكلمين (٧) لان القائم بنفسه هو الجوهر المتحيز الشاغل للمكان والعرض ليس متحيزاً ولا قائماً بنفسه وانما هو قائم بغيره، كما ان الموضوع الذي يحمل المحمول يجب ان يكون ثابتاً مدة ما، فاذا كان العرض لا يبقى زمانين عند أغلب المتكلمين فكيف يمكن ان يكون حاملاً لغيره، وللمتكلمين أدلة كثيرة على عدم قيام العرض بالعرض منها:

(1) انظر، الخياط، الانتصار، ص 64، والإيجي، المواقف، ص 103

(2) الرازي، المحصل، ص 163

(3) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص 53

(4) الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 32

(5) انظر، ابن متويه، التذكرة، ص 272 ، والرازي، المحصل، ص 160، والإيجي، المواقف، ص 100

(6) الرازي، المحصل، هامش، ص 160

(7) انظر، ابن متويه، التذكرة، ص 274 ، والجويني، الشامل، ص 92 ، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

، والجرجاني، شرح المواقف، 2 / 200

- ان العلم لو جاز أن يقوم به علم ليكون عالما بالعلم القائم به جاز أن يقوم به جهل إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما... ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالعلم في العلم الأول، فينبغي ان لا يخلو عن علم او ضد ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى اثبات حوادث لا نهاية لها (وهذا ما لا يقبله المتكلمون).

- ان الأكوان لا تخلو إما ان تكون حركة أو سكونا أو اجتماعا أو افتراقا، والحركة شغل مكان وتفرغ آخر، وانما يتحقق ذلك في الأجرام، والاجتماع تجاور الذاتين ومماسهما، وانما يتقدر ذلك في جرمين أيضا، إذ ما لجرم له لا ينتهي حده إلى حدّ غيره من غير تداخل، والمتجاوران هما الذاتان الشاغلتان لحيزين ليس بينهما حيّز، ولا يتحقق ذلك فيما لا شغل له، وكذلك القول في الافتراق والسكون اختصاص بجهة، فاستبان بذلك استحالة قيام الأكوان (وهي أعراض) بالأعراض.

- لوقام عرض بعرض لم يخلُ العرض الذي قدر محلا من أمرين: إما ان يكون قائما بنفسه وإما أن يكون قائما بالجوهر، ثم قام العرض الثاني به وهو قائم بالجوهر، فان قيل: إن العرض الذي قدر محلا قائم بالجوهر، والعرض الثاني قام بالذي قام بالجوهر، آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها، فإنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا ان يوجد بحيث وجود الجوهر، والعرض الثاني إذا وجد بحيث وجود العرض الأول، فقد وجد بحيث وجود الجوهر لا محالة، إذ أن الأول قائم بالجوهر لعدم قيامه بنفسه... وهكذا يسترسل الجويني في استعراض الأدلة لبيان استحالة قيام العرض بنفسه<sup>(1)</sup> وهي أدلة جديرة بالاهتمام إلا ان الفلاسفة لم ينفوا امكانية قيام العرض بالعرض واحتجوا "بان السرعة والبطء قائمان بالحركة، فانها توصف بهما دون الجسم"<sup>(2)</sup>، فالسرعة والبطء والحركة أعراض عند الفلاسفة وهي هنا قائمة ببعضها. ولم ينكر ابن حزم امكانية حمل بعض الأعراض للأعراض "كقولنا حُمْرة مُشرقة وحُمْرة كدِرة وعمل سيء وعمل صالح، وقوة شديدة وقوة دونها في الشدة، ومثل هذا كثير"<sup>(3)</sup>.

ولكن المتكلمين لم يقبلوا هذا الأمر وقدموا أدلتهم وحججهم بالقدر الذي يجعل استحالة قيام العرض بالعرض مذهبا لهم مخالفا لمذهب الفلاسفة ولم يكتفوا بأن يؤسسوا لهم هذا المذهب الخاص وانما راحوا ينقضون مذهب الفلاسفة ويهدمون. قال الإيجي في الردّ على

1 ( انظر بقية الأدلة، الجويني، الشامل، ص 92 وما بعد

2 ( الإيجي، المواقف، ص 101

3 ( ابن حزم، الفصل، 5 / 47

مذهب الفلاسفة الذى ذكر آنفا: " والجواب انه لا يصح لا على مذهبنا، فانهما (السرعة والبطء) ليسا عرضين، بل للسكنات المتخللة وقتتها وكثرتها. ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعا مختلفة بالحقيقة، وليس ثمة إلا الحركة المخصوصة. واما السرعة والبطء فمن الأمور النسبية، ولذلك فانها سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى أخرى" (١). والصراع بين المتكلمين والفلاسفة في هذه النقطة أوسع مما ذكرنا ولكن حسبنا اننا أثبتنا المطلوب وهو مذهب المتكلمين في استحالة قيام العرض بنفسه.

إدراك الأعراض:

اتفق المتكلمون على أنّ الأعراض تدرك بالنظر والاستدلال ولكنهم اختلفوا في إدراكها إدراكا حسيًا فأثبته بعض المتكلمين وأنكره الآخر. قال أبو الهذيل العلاف: " الأجسام ترى، وكذلك الحركات والسكون والألوان... وإن الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركًا، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكنًا برؤيته له ساكنًا، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق... وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فرق بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظر، وفرق بينه وبين غيره مما ليس على منظره، فهو راء لذلك الشيء. وكان يزعم ان الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركًا او ساكنًا، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكنًا ومتحركًا، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكنًا والآخر متحركًا، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمس الإنسان فرق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض. وكان يزعم أن الألوان لا تلمس لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس (٢).

فأبو الهذيل العلاف يربط إدراك العرض بإدراك الجسم، فالرائي لجسم أحمر مثلاً قد رأى عند العلاف جسمًا وعرضًا هو اللون الأحمر، واللامس لجسم متحرك قد لمس عنده جسمًا وعرضًا هو الحركة... وهكذا.

وهذا القول لأبي الهذيل يذكرنا بما كان يقوله ابيقور في هذا المجال بالذات: " ويتم إدراك هذه الخاصيات العرضية مع الإدراك المباشر للأجسام المقترنة بها، إلا أن ذلك لا يحصل إلا عند ظهور الأعراض التي ليست ملازمة للأجسام على الدوام" (٣) يعني ابيقور الألوان والطعوم والروائح... فهذه هي الأعراض التي لا تلازم الذرات عنده خلافا للحجم والشكل

1 ( الإيجي، م. ن، ص 100

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 49

3) ابيقور، رسالة إلى هيروود وت ف71، ص 186

والثقل، وهذا القيد لا نجده عند أبي الهذيل مما يجعلنا نجزم بأن الذرية الإسلامية وإن شابهت الذرية اليونانية فهي مختلفة عنها في كثير من التفاصيل.

وقد وافق الجبائي أبا الهذيل في رؤية الأجسام والأعراض، ولكن خالفه في لمس الأعراض<sup>(1)</sup>، وكان بعض أهل الكلام ينكر أن يكون الإنسان يلمس الحرارة والبرودة ويزعم أنه يجدها لا بأن يلمسها. وقال النظام: الأعراض محال أن ترى، ولا يرى الرائي إلا الأجسام... وأنكر أن يرى أحد لونا أو حركة أو سكونا أو عرضا. .. وقال الصالحي ومن تبعه: الأجسام لا ترى، ولا يُرى إلا لون، والألوان أعراض... وهذا القول مخالف لما ذهب إليه النظام كما نرى وإليه ذهب معمر الذي قال: إنما تدرك أعراض الجسم، فأما الجسم فلا يجوز أن يدرك<sup>(2)</sup>.

هذا حاصل الخلاف بين المعتزلة الأوائل كما يورده لنا الأشعري، ولم نعثر للمتأخرين على شيء يذكر إلا ما كان من ابن متويه الذي عقد فصلا " في أن إدراك اللون ملازم لإدراك الجسم"<sup>(3)</sup> وهو ما سبق أن أقره أبو الهذيل كما رأينا.

وقد اختلف الأشاعرة كاختلاف المعتزلة في هذا الباب. ونجد في أصول الدين للبغدادي ذكرا لبعض هذه الاختلافات وحاصلها كما نرى انقسام الأشاعرة إلى قسمين: قسم وهو الجمهور وقسم ثان يمثل عبد الله بن سعيد والقلاسي.

يورد البغدادي مذهب الجمهور كما يلي: " الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية، أولها حاسة البصر ويدرك بها الأجسام والألوان وحسن التركيب في الصور، ويجوز عندنا إدراك كل موجود بها خلاف من قال من المعتزلة أنه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان كما ذهب إليه أبو هاشم بن الجبائي، وخلاف قول الجبائي أنه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان والأكوان، وخلاف قول من زعم من الفلاسفة أن البصر لا يدرك به شيء غير اللون. والحاسة الثانية حاسة السمع ويدرك بها الكلام والأصوات كلها، والثالثة حاسة الذوق ويدرك بها الطعوم، والرابعة حاسة الشم ويدرك بها الروائح، والخامسة اللمس ويدرك بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة"<sup>(4)</sup>.

(1) الأشعري، م. ن، 2 / 50

(2) م. ن، 2 / 50 - 51

(3) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 248

(4) البغدادي، أصول الدين، ص 9 - 10

وهذا العرض للبغدادي يفيدنا أن الأشاعرة يثبتون إدراك كل الموجودات عن طريق الرؤية بما في ذلك الأجسام والأعراض كلها وبما في ذلك الله لأنه موجود وهذا مخالف لمذهب المعتزلة. كما نستفيد من قول البغدادي ان السمع ندرك به الأصوات، والذوق الطعوم، والشم الروائح، واللمس الجسم والحرارة والبرودة... لكن البغدادي يورد في موضع آخر من كتابه قوله: " واختلف أصحابنا فيما يجوز كونه مرثيا، فقال ابو الحسن الأشعري، يجوز رؤية كل موجود وأحال رؤية المعدوم، وقال عبد الله بن سعيد والقلاسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه ومنعًا من رؤية الأعراض "(1)، وقد رفض البغدادي هنا قول عبد الله بن سعيد والقلاسي وأكد على رؤية الأعراض بقوله: " ودليلنا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمع والمفترق، وفي هذا دليل على إدراك الألوان والأكوان بالبصر "(2) ودليل عنده على صحة مذهب ابي الحسن الأشعري وجمهور الأشاعرة.

ولكن البغدادي وافق في مجال آخر القلاسي وخالف الأشعري فقال: " واختلف اصحابنا فيما يصح كونه مسموعا، فقال ابو الحسن الأشعري كل موجود يجوز كونه مسموعا مرثيا، وقال القلاسي لا يسمع إلا ما كان كلاما أو صوتا وهو الصحيح، وقال عبد الله بن سعيد: المسموع هو التكلم وماله صوت وبناه على أصل أن الأعراض لا تدرك بالحواس، والذي يصح عندنا في هذه المسألة قول القلاسي وعليه أكثر الأمة (3).

وهكذا نستطيع أن نخرج من إيراد هذه الاختلافات في هذه المسألة باستنتاجين هما:

- أن القابلية للإدراك الحسي ليست خاصة بالأجسام عند جمهور المتكلمين إذ أن الأعراض محسوسة هي الأخرى، وكل جنس من الأعراض يدرك بحاسة من الحواس.

- أن البعد الميتافيزيقي لمثل هذا القول واضح عند المتكلمين وخاصة الأشاعرة الذين أكدوا على أنه يمكن رؤية كل موجود لاثبات الرؤية لله خلافا للمعتزلة، وهو بُعد لا نجده بتاتا في الذرية اليونانية.

بقاء العرض زمانين

هل يبقى العرض زمانين ؟

طرح هذا الإشكال منذ وقت مبكر فقال أحمد بن علي الشطوي وابو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني إن الأعراض كلها لا تبقى وقتين. .. وإلى هذا ذهب

(1) م. ن، ص 97

(2) م. ن، ص 98

(3) م. ن، ص 97

النظام وضرار والنجار (1) مع مخالفة هؤلاء الثلاثة للمعتزلة في حقيقة العرض كما رأينا. واتفق الأشاعرة على امتناع بقاء العرض (2) بل " ان هذا المذهب هو ومذهب الأشاعرة في العلية هما اللذان طبعاً مذهب المتأخرين من متكلمي الأشاعرة بطابعه الخاص " كما يرى بينيس (3). و"أجازت الكرامية بقاء جميع الأعراض" (4)، وقال ابو الهذبل: " الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى " (5).

هذا مجمل الخلاف بين المتكلمين في هذا الباب وقد صنفناه على هذا الشكل للتبسيط اذ نستطيع ان نقول بعد هذا العرض الإجمالي ان المتكلمين قد انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية:

- الاتجاه الأول: يذهب إلى أن الأعراض لا تبقى.

- الاتجاه الثاني: يرى أن الأعراض كلها باقية.

- الاتجاه الثالث: يرى أن بعضها يبقى وبعضها لا يبقى.

أما الاتجاه الأول فيمثله شق من المعتزلة وكلّ الأشاعرة عدا الرازي الذي جوّز بقاء الأعراض (6). والمعتزلة القائلون بعدم بقاء الأعراض قسمان: قسم أول يمثله الشطوي والبلخي والأصبهاني وقد "زعم (هؤلاء) ان الألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض، وانها لا تبقى وقتين، وهم يثبتون الأعراض كلها، ويزعمون انها لا تبقى زمانين" (7) وحجتهم فيما ذهبوا إليه " ان الباقي انما يكون باقياً بنفسه أو ببقاء فيه، فلا يجوز ان تكون باقية بأنفسها لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها. ولا يجوز ان تبقى ببقاء يحدث فيها، لأنها لا تحتل الأعراض" (8).

والقسم الثاني من هؤلاء القائلين بعدم بقاء الأعراض من المعتزلة يمثله كل من النظام وضرار والنجار. ذهب النظام إلى انه " لاعرض إلا الحركات وانه لا يجوز ان تبقى " (9). وقال

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 46 - 48

(2) البغدادي، أصول الدين، ص 51 - 230 . والجويني، الشامل، ص 55 . والرازي، المحصل، ص 162 .

والإيجي، المواقف، ص 101 - 103

(3) بينيس، مذهب الذرة، ص 25

(4) البغدادي، أصول الدين، ص 50

(5) الأشعري، م. ن، 2 / 47

(6) الرازي، أصول الدين، ص 37

(7) الأشعري، م. ن، 2 / 47

(8) م. ن، 2 / 46

(9) م. ن، 2 / 47

ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار: "إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل ان تبقى زمانين. وكان ضرار والحسين النجار يقولان: البقاء للجسم الذي هو أبعاض منها كذا ومنها كذا. وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لانها ليست بداخلة في جملة الجسم<sup>(١)</sup>. هذه هي آراء المعتزلة القائلين بعدم بقاء العرض زمانين.

أما الأشاعرة فانهم قد اتفقوا كما اشرنا عدا الرازي على ان العرض لا يبقى زمانين. وقد تمسك الشيخ ابو الحسن الأشعري بوجهين: الأول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض وإلا لزم قيام العرض بالعرض، وإذا لم يبق البقاء بالعرض لم يبق العرض. الثاني: انه لو بقي العرض لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتعا لانه قبل الزوال كان ممكنا. ولا يزول بمؤثر وجودي كطريان ضد فإن وجوده مشروط بعدم ضد الآخر، ولا بمؤثر عدمي كزوال شرط فإنه الجوهر فيعود الكلام إليه ويلزم الدور. ولا يزول العرض عن المحل بفاعل مختار لأن الفاعل المختار لا بد له من أثر وجودي لأن العدم لا يكون أثرا له فيكون الفاعل المختار موجودا لا معدوما وهذا خلف<sup>(٢)</sup> هذا ما استدل به الأشعري على عدم بقاء العرض زمانين وهو تقريبا ما تكرر في كتب المتأخرين عنه<sup>(٣)</sup> وهو قول حمل بينيس على تشبيه المتكلمين" بأصحاب المذهب الحقيقي من الفلاسفة القدماء، وهذا المذهب مما يميّز علم الكلام، فالمتكلمون قد اعتبروا أحوال الوجود من خلق وبقاء وفناء أعراضا موجودة في الخارج وأنها ليست صورا ذهنية فقط، كما اعتبر اصحاب المذهب الحقيقي ان الكليات حقائق موجودة في الخارج"<sup>(٤)</sup>.

وقد قالت الإباضية إن العرض لا يبقى زمانين على غرار الأشاعرة غير انها فصلت في ذلك بين العرض الذي لا ينفك عنه الجسم كالألوان والطعوم والثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة والخشونة واللين، وبين ما ينفك عنه الجسم، فالعرض القارّ او الذي لا ينفك عنه الجسم يبقى زمانين. وأما غير القارّ فانه لا يبقى زمانين كالعلم والجهل<sup>(٥)</sup>. وهذا القول يقوم

1 ( م. ن، 2 / 48

2) الطوسي، شرح التجريد، ضمن شرح المواقف، 2 / 201

3) انظر، البغدادي، أصول الدين، ص 51 - 52 . والإيجي، المواقف، ص 100 - 103.

4) بينيس، مذهب الذرة، ص 25

5) عمار طالبی، آراء الخوارج الكلامية، ص 212



حسب ما نرى على ما جاء في الاتجاه الثالث حسب تصنيفنا، وهو الاتجاه الذي أسسه أبو الهذيل العلاف وتابعه في بعضه محمد بن شبيب والجبائي كما سئى.

فقد ذهب أبو الهذيل إلى أن "الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى، وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باق وكذلك أكوانهم وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر، وكان يزعم أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأرايح والحياة، والقدرة تبقى بقاء لا في مكان. ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل للشيء إبتق، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض، وكذلك كان يزعم أن الآلام تبقى وكذلك اللذات. .. وكان محمد بن شبيب يزعم أن الحركات لا تبقى وكذلك السكون لا يبقى، وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقول: الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان، فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى. وكان يقول: إن الألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة والصحة تبقى، ويقول بقاء أعراض كثيرة... وكذلك يقول: إن الباقي من الأعراض يبقى لا بقاء" (1).

أوردنا هذا النص على طوله لأهميته، فهو يجعل مذهب أبي الهذيل العلاف بين مذهبين: الأول المذهب الذي أحال بقاء الأعراض بحجة أنها لا تكون باقية بأنفسها لان هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها (وهذا تناقض) ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها لانها لا تحتل الأعراض والبقاء عرض وهذا ما ذهب إليه الشطوي والبلخي والاصباني. والثاني: ما ذهب إليه محمد بن عبد الوهاب الجبائي وهو ان الباقي من الأعراض يبقى لا بقاء...

قلنا إن مذهب العلاف جاء بين المذهبين ليقول ان البقاء وان كان عرضا لا يحتاج إلى مكان فزعم ان البقاء هو قول الله للشيء ابق، واما الأعراض الباقية كالألوان والطعوم والروائح... فانها تبقى ببقاء لا في مكان. هكذا تجاوز أبو الهذيل صعوبة قيام العرض بالعرض، ولكن هذا المذهب أثار صعوبات أخرى عرضت أبا الهذيل لانتقادات عديدة منها ما وجه له من نقد لقوله بحدوث أعراض لا في محل.

بقي بعد هذا ان نشير إلى الاتجاه الثاني الذي ذهب أصحابه إلى أن الأعراض باقية وهو قول ذهب إليه جمهور المعتزلة (2) والكرامية (3). كما نجد في كتاب اللآي المنتظمة للمرعشي

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 47

(2) الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 24

(3) البغدادي، أصول الدين، ص 50

النجفي<sup>(١)</sup> رفضا لمذهب الأشاعرة يعبر عنه بقوله: " ذهبت الأشاعرة إلى أن الأعراض غير باقية... وهذا مكابرة للحسّ وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه، فانه لا حكم أجلى عند العقل من أن اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقتها وانه لم يعدم ولم يتغير، وأي حكم أجلى عند العقل من هذا وأظهر منه " (٢). ويورد المرعشي جملة من المحالات التي تترتب على القول بعدم بقاء العرض وقد تصدى الفضل بن روزبهان (٣) للردّ على مقالة المرعشي وإثبات مذهب الأشاعرة ولولا خشية الإطالة والخروج عن المطلوب لأوردنا هذه المحالات والردود عليها ولكننا نكتفي بما يغني في هذا المجال ونترك للقارىء إمكانية الرجوع والاستفادة من الأصل.

وهذا القول الذي ذهب إليه المرعشي نجد شبيها له عند ابن حزم الذي نعت الأشاعرة بالجهل والحمق والكذب والسخف والمكابرة وقال انه لم يجد لهم حجة في هذا أصلا أكثر من أن بعضهم قال: لوبقي وقتين لشغل مكانا، وهذه حجة - حسب ابن حزم - فقيرة إلى حجة ودعوى كاذبة نصر بها دعة كاذبة ولا عجب أكثر من هذا (٤).

ونحن وان أوردنا هذا الخلاف حول بقاء الأعراض وعدم بقائها ثم جعلنا القول بعدم بقاء الأعراض زمانين خاصة من خصائص الأعراض فلأننا نميل إلى إقرار ما ثبت من هذه الاختلافات وهو مذهب الجمهور من أهل السنة الذي استقر في النهاية بعد الخلافات العديدة التي دارت رحاها بين المعتزلة وأهل السنة بوجه خاص لأننا نعتبر أن المعتزلة هي أصل جل الآراء تقريبا التي ظهرت في علم الكلام وليس من الضروري ان تكون هي التي قررت هذه الآراء ولكن هي التي وجهت طبيعة المواضيع الكلامية.

---

(1) هو سيف الشيعة المحدث الفقيه الأصولي المتكلم الأديب الشاعر الزاهد السيد نور الله ضياء الدين ابو المجد المشتهر بالأمير سيد ابن العلامة محمد شريف الحسيني المرعشي التستري الشهيد، ولد في بلدة تستر من خوزستان سنة 956 هـ وبها نشأ وترى وتوفي سنة 1019 هـ. انظر، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، 82 / 1

(2) المرعشي، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، المطبعة الإسلامية، طهران 1376 هـ / 1 / 257

(3) هو المولى فضل الله بن روزبهان بن فضل الله الخنجي الشيرازي الأصفهاني ثم القاساني، كان من أعظم علماء الشافعية في عصره، حكيمًا عارفا صوفيا محدثا شاعرا أدبيا أشهر تأليفه الردّ على نهج الحق، فرغ منه سنة 909 هـ. انظر إحقاق الحق، 1 / 74

(4) ابن حزم، الفصل، 5 / 106 - 107



## الفصل الثالث حقيقة الجسم



جاء في لسان العرب (١) أن الجسم هو جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق... والجُسمان: جماعة الجسم، والجُسمان جسم الرجل، ويقال إنه لنحيف الجُسمان، وجُسمان الرجل وجُثمانه واحد، ورجل جُسماني وجُثماني إذا كان ضخم الجثة... وقد ذهب أبو زيد إلى أن الجسم هو الجسد.. وقد جَسُم الشيء أي عظم، فهو جَسِيم وجُسام بالضم، والجِسام بالكسر جمع جَسِيم، وجَسُم الرجل وغيره يجسم جسامته، فهو جسيم والأثنى من كل ذلك بالهاء، وأنشد شاهدا على جُسام:

أُنعتُ عَيْرًا سَهُوقًا جُسامًا

ويرى أبو عبيد أن معنى: تجسمت فلانا من بين القوم أي اخترته، كأنك قصدت جسمه... وتجسّمها ناقة من الإبل فانحرّها أي اخترتها، وأنشد:

تَجَسَّمَهُ من بينهنَّ مِرْهَفٍ لَهُ جَالِبٌ فوق الرِّصافِ عَلِيلٌ (٢)

أما ابن السكيت، فيذهب إلى أن: تجسمت الأمر أي ركبت أجسمه وجسيمه ومعظمه... والجُسم: الأمور العظام، والأجسام الأضخم. قال عامر بن الطفيل:

لقد علم الحي من عامر بأن لنا الذروة الأجساما

نستنتج من هذه التعريفات جملة من الاستنتاجات أهمها:

- أن ابن منظور لا يفرّق بين جسم وغيره، فكل الأشياء المادية التي تشغل حيّزًا وتكون عظيمة تسمى أجساما.

- أن أبا زيد يحصر معنى الجسم في الجسد، وهو قول يشاركه فيه غيره من اللغويين. فقد ذكر ابن تيمية "ان الجسم عند أهل اللغة هو البدن، أو البدن ونحوه مما هو غليظ كثيف، هكذا نقله غير واحد من أهل اللغة ومنه قوله تعالى: "وإذا رأيتهم تُعجبك أجسامهم" (٣)، وقوله: "وزادَهُ بَسْطَةً في العلم والجسم (٤)" (٥).

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة جسم

(2) المرهف، الفصل الرقيق، والجالب، الذي عليه كالجلبة من الدم

(3) المنافقون، (4)

(4) البقرة، (247)

(5) ابن تيمية، منهاج السنة، 2 / 145

ولئن نسب ابن تيمية هذا القول إلى أهل اللغة ولم يسم أحدًا منهم فإنّ الذهبي يسمي البعض ممن يذهب إلى هذا القول، يقول: "الجسم في اللغة: الجسد كما ذكره الأصمعي وأبو زيد وغيرهما، وهو البدن"<sup>(1)</sup> وعلى هذا فإن الجسم والجسد والبدن تصبح كلمات مترادفة خلافا لابن منظور الذي يرى أن "الجسد هو جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض، والجسد: البدن"<sup>(2)</sup> أما الجسم فإنه يطلق على أجسام كل المخلوقات، الإنسان وغير الإنسان من الإبل والدواب والأنواع العظيمة الخلق.

- لما كان الجسم يشير إلى الأشياء العظيمة استعير هذا المعنى للتعبير عن كل أمر عظيم. فنقول أمر جسيم: أي خطر ذي بال لا يحتقر ولعلّ هذا ما دفع بالمتكلمين فيما بعد إلى الامتناع عن تسمية الجوهر الفرد جسما لحقارته وقلة مقداره خلافا للجسم الذي يجب أن يكون غليظا كثيفا.

وهكذا تتجلى خصائص الجسم في اللغة واضحة وهي العظم والكثافة وهذا ما يعنيه أهل اللغة بقولهم: "هذا الثوب له جسم، أي غلظ وثخن ولا يسمى الهواء جسما، ولا النفس الخارج من فم الإنسان ونحو ذلك (عندهم) جسما"<sup>(3)</sup>.

ولما كان هذا النص قد صيغ بعد ظهور المعاني الكلامية للجسم فاننا نرى بوضوح الأثر الكلامي فيه. فقول ابن تيمية ان الهواء والنفس ليسا أجساما فيه ردّ واضح على من نفى الأعراض وقال بجسميتها كالنظام.

#### الجسم عند الفلاسفة

ليس غرضنا في هذا المجال تفصيل القول في مذاهب الفلاسفة في الجسم فهذا العمل قد يخرج بنا عن هدفنا المرسوم لهذا البحث لذلك سنحاول - اعتمادا على بعض النصوص - ان نبين ما اتفق عليه الفلاسفة والنظار في تعريفاتهم للجسم وما خالفوا فيه المتكلمين.

يورد فلوطرخس "Plutarch" (نحو 46 - 120 م) آراء الفلاسفة اليونان في الجسم فيقول: "الجسم هو ذو الثلاثة أبعاد التي هي الطول والعرض والعمق، وايضا الجسم هو عظيم ذو ثخن في ذاته، مدرك باللمس. وايضا الجسم هو ما ملأ مكانا"<sup>(4)</sup>.

(1) الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في كلام أهل الرضا والاعتزال، تحقيق، محب الدين الخطيب، مكتبة دار البيان، دمشق، والمطبعة السلفية، القاهرة 1374، ص 104

(2) ابن منظور، م. ن، مادة جسد

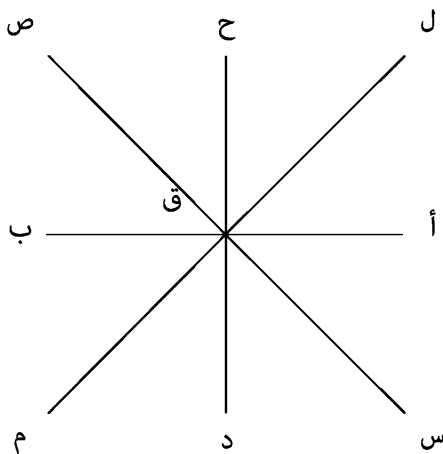
(3) ابن تيمية، م. ن، 2 / 146

(4) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 116

ويحدّ ابن سينا الجسم بقوله: " الجسم اسم مشترك يقال على معان: فيقال جسم لكل كمّ متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة. ويقال جسم بصورة ما يمكن ان يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة. ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة، والفرق بين الكمّ وبين هذه الصورة ان الماء او الشمع كلما بدّل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق واحد منها بعينه واحداً فيه بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال وهي جسمية واحدة بالعدد من غير تبدّل ولا تغيّر. ولذلك إذا تكاثفت وتخلخلت ولم تستحل صورة الجسمية واستحالت أبعاده، فإذن فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكمّ وبين الصورة التي هي من باب الجوهر"<sup>(1)</sup>.

نستنتج من هذين التعريفين المعبرين عن موقف الفلاسفة من الجسم صفات معينة يجب ان تتوفر في الجسم وهي:

1 - القابلية للأبعاد الثلاثة، الطول والعرض والعمق، فكل جوهر يمكن ان يفرض فيه ثلاثة ابعاد او امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة جسم. وقد اشترط الفلاسفة حصول تقاطع الامتدادات على زوايا قائمة " لأن ذلك ان لم يشترط فكل جسم يمكن ان يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة، لا على زوايا قائمة مثل هذا"<sup>(2)</sup>

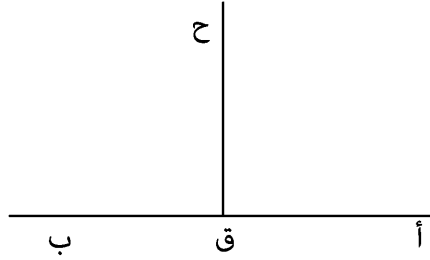


(1) ابن سينا، الحدود، ص278

(2) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 144 - 145



ففي هذا الشكل خط أفقي (أب) وخط عمودي (ح د) وخطان جانبيان هما (ل م) و(ص س) تقاطعت كلها في النقطة (ق) فنشأت بذلك زوايا ثمانية كلها غير قائمة، وبذلك يمكن فرض امتدادات متقاطعة كثيرة، اما إذا فرضت الزوايا قائمة فإن الامتدادات لن تزيد على الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق وهي امتدادات الجسم، هكذا:



وعلى هذا الأساس "فكل ما يمكن ان يفرض بالوهم فيه ثلاث امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة فهو الجسم ولا يوجد شيء يقبل الانقسام طولا وعرضا وعمقا سوى الجسم". وقد قيل ان الجسم قابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، ووقع فيه افتراض هذه الأبعاد افتراضا " لان الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها، واكتفي بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل... بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض "(1).

وهذا ما جعل الفلاسفة يرفضون تعريف المعتزلة للجسم بكونه الطويل العريض العميق، لأن هذا التعريف يوجب له الطول والعرض والعمق بالفعل، في حين انه ليس جسما باعتبار ما فيه من الطول والعرض والعمق بالفعل بل هو جسم " باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق بدليل انك لو اخذت شمعة فشكلتها بطول شبر، وعرض اصبعين وسمك اصبع واحد فهي جسم، لا لما فيه من الطول والعرض والعمق، اذ لو جعلته مستديرا او على شكل اخر زال ذلك الامتداد المعين، وذلك الطول المعين، وحدث امتدادان آخران بدلا عنهما والصورة الجسمية لم تتبدل أصلا "(2).

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة جسم

(2) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 146

2 - الصفة الثانية التي نستخلصها للجسم هي ماديته، فالجسم عند الفلاسفة شيء ثخين يدرك باللمس اي انه شيء مادي محسوس، شاغل للمكان وله مساحة وحدود، أي له ابعاد وهو بحسب تعبير التهانوي " جوهر ممتد في الجهات " (1) خلافا " لذات العقل او ذات الباربي تعالی فانه لا يمكنك ان تفرض فيهما بُعدا او امتدادا البتة " (2) لان الله او العقل لا يخضعان للإدراك الحسي ولا يقبلان الصورة المادية ولا يشغلان المكان... وطبيعتهما طبيعة روحية خالصة.

3 - الصفة الثالثة للجسم عند الفلاسفة هي في الحقيقة أثر أرسطي عبر عنه ابن سينا بقوله: "ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة " وقد ساد هذا الاتجاه الأرسطي طيلة العصور الوسطى ومازال صدها مترددا في الفلسفة إلى اليوم.

والنظرية الهيلومورفية (3) الأرسطية موقف رافض للفلسفات السابقة على أرسطو في المادة وتكوّن الأجسام الطبيعية، وقد استعاض بها ارسطو عن التفسير الإيلي والذري والأفلاطوني... "فافترض مادة أولية يمكن ان تدخل عليها صفات أو محمولات مختلفة، وأسمائها الهيولى وقال انها ليست ماهية ولا شيئا مما يدخل في المقولات، وانما هي قوّة ندرکها في ذاتها، وهي المبدأ الأول للتغير، ولكنها تنقصها الصورة فهي موضوع غير معيّن في نفسه، وهذا اللاتعيّن هو المبدأ الثاني الذي يعمل التغير في إطاره، والصورة هي المبدأ الثالث، وهي تتحد بالمادة فيكون الكائن، والمادة والصورة متلازمان ومتكاملان " (4).

وعلى هذا الأساس لا يمكن تصوّر شيء مادي لا في صورة، كما لا يمكن افتراض صورة مفارقة للمادة على غرار المثل الأفلاطونية عدا الله والعقول المحركة... فكل جسم طبيعي يتكوّن من هيولى وصورة متلازمين، كما أنّ ارسطو أثبت التغير ورأى انه يحصل بكيفيات مختلفة " تغير من الوجود إلى الوجود ويسمى كونا، ومن الوجود إلى الوجود ويسمى فسادا، ومن الوجود إلى الوجود... ويسمى حركة " (5). وهكذا تنتفي مع الفلاسفة المتابعين لهذا المذهب الأرسطي فكرة خلق الجسم أو حدوثه أو تعهده بالناية الإلهية خلافا للمتكلمين.

(1) التهانوي، م. ن، مادة جسم

(2) الغزالي، م. ن، ص 144

(3) الهيلومورفية " Hylémorphisme "، مصطلح مؤلف من لفظين (هيولو) وهو الهيولى (ومورفه) وهي الصورة، وهي نظرية أرسطية - مدرسية تفسر تكوّن الاجسام بمبدأين أساسين متكاملين هما المادة والصورة.

(4) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيد ون، بيروت، ومكتبة مدبولي، القاهرة (د. ت) مادة ارسطو

(5) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 133

أخيرا يجب ان نشير في هذه البسطة الموجزة لتعريف الفلاسفة للجسم إلى بعض تقسيماتهم له. فهم يقسمون الجسم إلى طبيعي وهو ما سبق تعريفه وهو "المتكّن الممانع المقاوم، والقائم بالفعل في وقته ذلك كهذا الحائط وهذا الجبل وذلك الإنسان. وتعليمي وهو المتوهم الذي يقام في الوهم، ويُتصور تصورا فقط" (1) وهو كمّ قابل للابعد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة "وسمي كذلك - أي جسما تعليميا- إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية" (2)

فالفلاسفة لا يقتصرون في بحثهم إذن علي الجسم الطبيعي المحسوس المشاهد الذي يصلح دلالة على وجود الله كما هو الحال عند المتكلمين وإنما يبحثون في نوع آخر من الأجسام وهو الجسم التعليمي الذي هو عبارة عن الشكل الذي تتشكل فيه الأجسام الطبيعية كما يخبرنا التهانوي بقوله: "الفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر، فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي، واما الجسم الطبيعي ففي جميع الأشكال أمر واحد" (3).

وهذا الأمر لا نجده عند المتكلمين الذين يقصرون حديثهم على الجسم الطبيعي الذي يتركب من جواهر فردة والذي لا يختلف بعضه عن بعض إلا باختلاف الأعراض لان الجواهر الفردة متماثلة كما سبق أن رأينا؛ لكن الفلاسفة "يقسمون الجسم الطبيعي تارة إلى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء، والمركب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكي وعنصري وتارة إلى مؤلف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية وإلى مفرد لا يتركب منها.." (4)

الجسم عند المتكلمين

خالف المتكلمون الفلاسفة في معنى الجسم ورفضوا ان يكون الجسم مركبا من هيولى وصورة ورأوا ان الجسم هو " المركب من أجزاء متناهية" (5) ولكنهم اختلفوا فيما بينهم بعض الاختلافات التي يجب ان نقف عندها ونبينها.

1 ( الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 83

2 ( التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، مادة جسم

3 ( م. ن، مادة جسم

4 ( م. ن، مادة جسم

5 ( الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 505

اختلاف المعتزلة في الجسم لم يمنع اتفاق أغلبهم على انه الطويل العريض العميق، وهذا ما عبر عنه أبو رشيد النيسابوري بقوله: " قولنا جسم معناه انه طويل عريض عميق " (١) ونحسب الإيجي قد اطلع على هذا الكلام حين الف مواقفه وأورد فيه مذهب المعتزلة في الجسم كما يلي: " قالت المعتزلة: هو الطويل العريض العميق... ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم، فقال النظام: لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية... وقال الجبائي: من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزءان فيحصل الطول، وجزءان على جنبه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق، وقال العلاف: من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة " (٢).

هذا عرض المذهب بإيجاز وقد أورد الأشعري اختلافات المعتزلة بتفصيل في مقالاته ولكن دون تبويب ولا تنظيم. ويمكن تصنيف هذه الاختلافات إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية يتفق حولها أغلب المعتزلة عدا البعض كما سنرى أمثال النظام وضرار...

1 - اتجاه أول يركز في تعريف الجسم على الطول والعرض والعمق وقد ذهب إلى هذا العلاف ومعمر وهشام الفوطي والنظام ولو انه يمثل اتجاها خاصا به. قال معمر: " الجسم هو الطويل العريض العميق " (٣) ونفس هذه الألفاظ نجدها في تعريف النظام للجسم (٤). ولكن هذا التعبير لا نجده عند العلاف ولو ان الأشعري يلمح في بعض نصوصه إلى انه يقول به. يقول الأشعري: " قال قائلون ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما، لان الجسم هو الطويل العريض العميق وليسى الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمر، وإلى هذا القول يذهب الجبائي " (٥) فالإشارة صريحة في هذا النص، وهي تدلّ دلالة واضحة على أنّ ابا الهذيل ومثله معمر والجبائي يرون ان الجسم يتميز عن الجوهر الفرد بطوله وعرضه وعمقه، ولما كان الجوهر الفرد " لاطول له ولا عرض ولا عمق " (٦) بحسب تعبير العلاف نفسه فإنه ليس جسما.

(1) أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 233

(2) الإيجي، المواقف، ص 185

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 6

(4) م. ن، 2 / 6

(5) م. ن، 2 / 5

(6) م. ن، 2 / 14

أما ما أورده الأشعري من كون أبي الهذيل " ينكر أن يكون الجسم طويلا أو عريضا أو عميقا مؤتلفا، ويقول: إنه يجتمع شيان ليس كل واحد منهما طويلا، فيكون طويلا واحدا" (1) فإنه يقصد به دفع شبهة محددة وهي وجود الطول والعرض والعمق في الجوهر الفرد، وهذا ما يفسر الجزء الثاني من هذا القول حيث يجتمع الجزآن وليس واحدا منهما طويلا فيحدث الطول باجتماعهما، وهو قول لا يستقيم وقد شتّع الخصوم على من قال من المتكلمين بان الأجسام ذات المساحة والعمق والعرض والطول تتكوّن من أجزاء ليس لها كمّ بوجه من الوجوه مما دفع بالمتكلمين المتأخرين إلى إثبات مساحة للجزء الذي لا يتجزأ. كما أن هذا القول لا يتماشى مع ما اثبتناه من نصوص وهو وارد مباشرة بعد قول الجبائي بان الجزء الذي لا يتجزأ لا يحلّه طول أو تأليف وهو منفرد، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من كون أبي الهذيل يرفض الطول والعرض والعمق للجزء لا للجسم بدليل ان المؤلف يكون عنده طويلا واحدا. كما ان العلاف يعرف الجسم بقوله: " الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن، وأعلى وأسفل" (2).

فهذا الاستعمال لأبي الهذيل يؤدي معنى الطول والعرض والعمق، فعبارة اليمين والشمال تؤخذ على معنى الطول، والظهر والبطن على معنى العرض، والأعلى والأسفل على معنى العمق. وبهذا يتأكد لنا أنّ العلاف يأخذ بهذا المعنى في تعريفه للجسم بل إننا نرى أنه هو مصدر معمر والنظام فهما قد استوحيا ألفاظهما من معانيه. وقد اختلف هؤلاء في عدد الجواهر الفردة التي يمكن ان تكوّن الجسم وتكون كافية لإحداث الطول والعرض والعمق.

فأما النظام فإنه خالف سائر المعتزلة وقال إنّ "الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه" (3). وأما أبو الهذيل فإنه قال "وأقلّ ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها أعلى والآخر أسفل" (4). وأبو الهذيل يجعل الجسم مركبا من ستة أجزاء تمشيا مع قاعدته في "أنّ الجزء يماسّ ستة أمثاله" (5) اعتبارا لجهاته الستّ، فاذا حدث واجتمعت ستة أجزاء إلى بعضها متماسّة فذاك هو الجسم الذي يجوز عليه عندها اللون والطعم والرائحة والطول والعرض والعمق وسائر الأعراض.

(1) م. ن، 2 / 15

(2) م. ن، 2 / 5

(3) م. ن، 2 / 6

(4) م. ن، 2 / 5

(5) م. ن، 2 / 14

أما معمّر فإنَّ أقلَّ الأجسام عنده ثمانية أجزاء "وزعم أنه إذا انضمَّ جزء إلى جزء حدث طول، وأن العرض يكون بانضمام جزءين إليهما، وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً<sup>(١)</sup>. وهو قول يتماشى مع تعريفه للجسم بأنه الطويل العريض العميق.

لكن الفوطي يخالف أبا الهذيل العلاف ومعمّر بن عباد ويرى " أنَّ الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ، وذلك انه جعله ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال ابو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً"<sup>(٢)</sup>.

2 - أمّا الاتجاه الثاني فانه ركز في تعريف الجسم على التأليف والاجتماع، قال عيسي الصوفي: " الجسم اما كان جسماً للتأليف والاجتماع<sup>(٣)</sup> وقال الإسكافي " معنى الجسم انه مؤتلف، وأقلَّ الأجسام جزءاً"<sup>(٤)</sup> فهولاء ومن تابَعهم يرون ان الجسم جسم لما فيه من التأليف ويختلفون في الجزء إذا جامع غيره هل يكون جسماً ام لا. فذهب الصوفي إلى " أنَّ الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لأنه مؤتلف بالآخر، فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسماً"<sup>(٥)</sup>. أمّا الإسكافي ومن تابعه فانهم " يزعمون أنَّ الجزءين إذا تألّفا فليس كل واحد منهما جسماً، ولكن الجسم هو الجزءان جميعاً..... وزعموا أنَّ قول القائل " يجوز ان يجتمع إليهما ثالث" خطأ محال، لأن كل واحد منهما مشغل لصاحبه، واذا أشغله لم يكن للآخر مكان، لأنه ان كان جزءان مكانهما واحد فقد ماس الشيء أكثر من قدره، ولو جاز ذلك جاز ان تكون الدنيا تدخل في قبضة، فلهذا قال: لا يماس الشيء أكثر من قدره " وهذا قول ابي بشر صالح بن أبي صالح ومن وافقه"<sup>(٦)</sup>.

وهو يتفق مع مذهب الأشاعرة في أقل أجزاء الجسم كما سنرى. ويجب ان نشير إلى أن التأليف هامّ في معنى الجسم عند المعتزلة عامة لأن الجسم عبارة عن تأليف واجتماع بين عدد من الأجزاء التي لا تتجزأ وقع الخلاف حوله بين المعتزلة، وهذا هو معنى قول أبي الهذيل في الجزء انه " لا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فاذا اجتمعت فهي الجسم"<sup>(٧)</sup>.

(1) م. ن، 6 / 2

(2) م. ن، 6 / 2

(3) م. ن، 4 / 2

(4) م. ن، 5 / 2

(5) م. ن، 4 / 2

(6) م. ن، 5 / 2

(7) م. ن، 5 / 2

فلا بد لتكوين الجسم من اجتماع عدد معين من الأجزاء هي اثنان عند الإسكافي وأبي بشر صالح بن ابي صالح وستة عند أبي الهذيل وثمانية عند معمر وستة وثلاثون عند هشام بن عمرو الفوطي.

3 - وهناك اتجاه ثالث يركز في تعريف الجسم على احتماله للأعراض، قال الصالحي: "الجسم هو ما احتمل الأعراض كالحركات والسكون وما أشبه ذلك، فلا جسم إلا ما احتمل الأعراض، ولا ما يحتمل أن تحل الأعراض فيه إلا جسم، (وزعم) ان الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض، وكذلك معنى الجوهر انه يحتمل الأعراض" (1).

وقال عباد بن سليمان: " الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفك منها، وما كان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم، بل ذلك غير الجسم. وكان يقول: الجسم هو الملك، ويعتدل في الباري تعالى أنه ليس بجسم بأنه لو كان جسماً لكان مكاناً، ويعتدل أيضاً بأنه لو كان جسماً لكان له نصف" (2). فهذان التعريفان يؤكدان على جملة من المعاني أهمها :

- التلازم بين الأجسام والأعراض

- قابلية الجسم للتجزئة والتنصيف

- استعمال الجسم والجوهر بمعنى واحد وهو استعمال غير متفق عليه كما أورد لنا الأشعري، فقد " قال قائلون ليس كل جوهر جسماً. .. وهذا قول أبي الهذيل ومعمر وإلى هذا القول يذهب الجبائي. وقال قائلون لا جوهر إلا جسم، وهذا قول الصالحي، وقال قائلون الجواهر على ضربين: جواهر مركبة، وجواهر بسيطة غير مركبة، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم" (3).

والخلط بين الجوهر والجسم فيه تأثر بالفلاسفة واستعارة لاصطلاحاتهم، فالصاحبة مثلاً أتباع صالح قبة يعرفون الجسم بالألفاظ التي عرّف بها الفلاسفة الجوهر فيقولون: " الجسم هو القائم بنفسه" (4) خلافاً للعرض القائم بغيره، وهذا لا يقبله المتكلمون الذين أجمعوا على أن الجوهر هو الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد.

(1) م. ن، 4 / 2

(2) م. ن، 7 / 2

(3) م. ن، 9 / 2

(4) الإيجي، المواقف، ص 185

ونحن نجد في كليات أبي البقاء مقارنة هامة بين المصطلحين، يقول أبو البقاء: "والجسم والجوهر في اللغة بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لأنه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم.. والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف، والفلاسفة يطلقون الجسم على ماله مادة والجوهر على ما لامادة له، ويطلقون الجوهر أيضاً على كل متحيز فيكون أعم من الجسم على الوجه الثاني" (1).

#### الجسم عند النظام

رأينا أن النظام يوافق المعتزلة في أن الجسم هو الطويل العريض العميق ولكنه يختلف معهم اختلافاً جوهرياً في حقيقة الجسم نظراً لرفضه مذهبهم المثبت للجوهر الفرد ويسلك مسلماً مخالفاً. يعرف النظام الجسم فيقول: "الجسم هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء" ويعلق الأشعري على مقالة النظام فيقول: "وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم أنه العريض العميق" (2).

وكان النظام "يزعم أن الطول هو الطويل، وأن العرض هو العريض وكان يثبت الألوان والطعوم والأرايح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافاً، ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيز واحد، وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة فقط" (3).

نستطيع أن نميز من خلال هذين التعريفين بين نوعين من الأجسام عند النظام، فالجسم المقصود في المقالة الثانية ليس هو نفس الجسم المقصود في المقالة الأولى، فالثاني يتميز باللطافة في حين يتميز الأول بالثقل والكثافة. فالجسم عند النظام إذن ضربان: جسم ثقيل وجسم لطيف، أما الجسم الثقيل أو الكثيف فهو الجسم الطبيعي القابل للتشكل في طول وعرض وعمق. وأما الجسم اللطيف فهوما اعتاد المتكلمون أن يطلقوا عليه اسم العرض، ولكن النظام لا يثبت عرضاً إلا الحركة لذلك قال إن الأصوات والألوان والطعوم والأرايح... أجسام ولكنها متميزة بلطافتها وبامكانية حلولها عن طريق المداخلة في حيز واحد كاجتماع اللون مع الطعم والرائحة.

(1) أبو البقاء، الكليات، مادة جسم

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 6

(3) م. ن، 2 / 38



وعلى هذا الأساس يتكون العالم عند النظام من أجسام أما الأعراض فإنه لا يثبتها بل ينفيتها ولا يثبت عرضا إلا الحركة، فما ليس بحركة فهو جسم. ثم ان الأعراض لم تسمّ أعراضا عند النظام " إلا لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها وأنكر ان يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم" (1) ومن ثمّ فمحال أن تُرى الأعراض أو تلمس برؤية الشيء المتحرك أو لمسه كما ذهب إلى ذلك العلاف (2) إذ " لا عرض إلا الحركة ومحال ان يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولاجسم يراه الرائي إلا لون" (3).

وأورد الشهرستاني ان الجواهر عند النظام " مؤلفة من أعراض اجتمعت" (4) وهو ما دفع بالإيجي إلى القول "ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة" (5). وهذا لم ينقله الأشعري ولا نرى ان النظام كان يقول به نظرا لنتيجه للأعراض، ثم ان المعتزلة انفسهم لم يذكروه وحتى ابن متويه حين يرد على القائلين بهذا القول لا يذكر ضمنهم النظام وهو أولى بالذكر من غيره لو كان يقول به لشهرته. يقول ابن متويه: " ليس الجسم من أعراض مجتمعة على ما حكي عن ضرار وحفص وغيرهما" (6) فضرار وحفص الفرد والنجار على ماورد في المقالات (7) هم الذين يقولون بهذا القول.

وقد انتبه الطوسي في شرح التجريد لهذا فقال: "والصواب مكان النظام ضرار" (8) لان المعتزلة ذكروا ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك وهذه ليست أعراضا عند النظام وإنما هي اجسام لطيفة إذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف.

وقد أخذ النظام قوله بأن الألوان والطعوم والروائح.... أجسام عن هشام بن الحكم (9) إلا ان نفيه للأعراض واعتباره لها اجساما يذكروا بمادية الرواقيين فقد كانوا يعتقدون " ان كل موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله" (10). فهل يمكن ان يكون هشام بن الحكم هو الذي تأثر بالمادية الرواقية التي تتماشى مع ميله للتشبيه والتجسيم ثم أثر بدوره في النظام ؟

(1) م. ن، 2 / 57

(2) م. ن، 2 / 49

(3) م. ن، 2 / 50

(4) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 56

(5) الإيجي، المواقف، ص 185

(6) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 49

(7) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 16

(8) الطوسي، شرح التجريد، ضمن شرح المواقف، 2 / 355

(9) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 56 . والبغدادي، الفرق بن الفرق، ص 114

(10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226

هذا غير مستبعد إذا عرفنا اتصال هشام بأبي شاعر الديصاني الذي يمكن ان يكون طريقا عرف منه هشام مذهب أهل الرواق، ثم ان الفلسفة اليونانية كانت منتشرة انذاك في كل من مصر وسوريا ووصلت حتى بغداد، ويمكن لهشام ان يطلع عليها. كل هذه الاحتمالات جائزة كما سبق أن ذكرنا ونزيدها احتمالا آخر وهو امكانية تأثر النظام في الجسم بالمذهب المادي الرواقي عن طريق مناظرته للثنوية. ولكن حتى ان صحَّ هذا التأثير بالرواقيين فان هؤلاء قد أداهم إلى قولهم - ان كل شي جسم - مذهبهم الحسي في المعرفة، " فكل معرفة عندهم هي معرفة حسية أو ترجع إلى الحس " (1) اما النظام فانه كان فعلا صاحب نزعة حسية تنكر الأمور المجردة، "فالطول عنده هو الطويل والعرض هو العريض والخلق هو المخلوق والإرادة هي المراد والابتداء هو المبتدأ والإعادة هي المُعاد " (2) ولكنه أثبت مع ذلك معرفة نظرية ندرك بها الله والشريعة والحركة فقال: " المعلومات ضربان محسوس وغير محسوس، والمحسوس منها اجسام ولا يصحَّ العلم بها إلا من جهة الحس... واما غير المحسوس فضربان قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر وانما يعلمان بالقياس والنظر دون الحس والخبر" (3)

فالنظام إذن يثبت عالما لامحسوسا وهذا يتنافى مع مذهب الرواقيين المادي الذي لا يعترف بشيء لا محسوس، فكل حقيقة عندهم هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له، وراوا ان النفس جسم وان الله بدوره جسم (4).

الجسم عند ضرار وحفص الفرد والنجار

" زعم ضرار وحفص الفرد والحسين النجار ان الأجزاء هي اللون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللين، وهذه الأشياء المجتمعة هي الجسم، وليس للأجزاء معنى غير هذه الأشياء، وانّ اقل ما يوجد من الأجزاء عشرة أجزاء، وهو أقل قليل الجسم، وإن هذه الأشياء متجاورة لطف مجاورة، وأنكروا المداخلة " (5).

هذا ما أثبته الأشعري وهو يدل بوضوح على ان ضرار وحفص الفرد والنجار متأثرون تأثرا بالغيا بمذهب الجوهر الفرد الذي قال به المعتزلة ولكنهم يختلفون معهم في معنى الجزء او الجوهر الفرد ويرون ان الأجزاء ليست هي المقادير الدنيا للمادة وانما هي اللون والطعم والحرّ... أي هي ما اصطلح الناس على تسميته أعراضا. ومن ثم رأوا أنّ " ماهية الجسم مركبة

(1) م. ن، ص 224

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 38 و 52

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125

(4) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959، ص 153

(5) الأشعري، م. ن، 2 / 16

من لون وطعم ورائحة وحرارة او برودة، ورطوبة أو يبوسة (١) أو " ان الجسم أعراض مجتمعة وهي الأعراض التي لا ينفك الجسم عنها كاللون والطعم والرائحة وسائر ما لا يخلو الجسم منه ومن ضده، فاما الذي يخلو الجسم منه ومن ضده كالعلم والجهل ونحوهما فليس شيء منها بعضا للجسم " (٢).

وقد رفض أغلب أهل الكلام من معتزلة وأشاعرة... هذا المذهب ورأوه مذهبا باطلا على حدّ تعبير الرازي (٣) والإيجي والجرجاني (٤) لان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا ولأن الأمر المجتمع من أمور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا إلى أمر آخر يقوم به، " ثم ان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الأعراض فكل واحد من تلك الأعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر فرد، ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهر فردا ولا يكون متحيزا بالذات، ومن المعلوم ان ضمّ ما لا يتحيز إلى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز (٥) اي ان ضمّ العرض - غير المتحيز- إلى العرض - غير المتحيز- لا يمكن ان يحدث الجسم المتصف بالتحيز وشغل المكان.

وقد عبر ابن حزم عن هذا بعبارة اخرى ووصف هذا القول بالفساد، قال ابن حزم: "واما قول ضرار ان الأجسام مركبة من الأعراض فقول فاسد جدا لان الأعراض... لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا تقوم بنفسها، وصحّ ان الأجسام ذات أطوال وعروض وأعماق وقائمة بأنفسها، ومن المحال ان يجتمع ما لا طول له ولا عرض ولا عمق مع مثله فيتقوم منها ما له طول وعرض وعمق" (٦) اي يتقوم منها الجسم.

وهكذا يكون هذا المذهب في الجسم مرفوضا وغير مقبول من قبل المتكلمين وهو مذهب لم يستسغه أبيقور من قبل إذ رفض ان يكون الجسم مجرد أعراض مجتمعة وقال: " لا بدّ من التسليم بان طبيعة الجسم الثابتة تقوم أساسا على هذه الخاصيات (الألوان والأحجام والأثقال...) غير ان الجسم ليس مجرد تجميع لها " (٧).

(1) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ط 2، دار الأضواء، بيروت 1405 / 1985، ص 189

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 196

(3) نصير الدين الطوسي، م.ن، ص 189

(4) الإيجي، المواقف، ص 185، والجرجاني، شرح المواقف، 2 / 355

(5) الجرجاني، م.ن، 2 / 356

(6) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 68 - 69

(7) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 69، ص 185

الجسم عند الصالحية (١) والكرامية (٢) وهشام بن الحكم (٣)

قال هشام بن الحكم: " معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول إنما أريد بقولي جسم انه موجود، وانه شيء، وانه قائم بنفسه " (٤) وذهب الصالحية إلى أن الجسم هو " القائم بنفسه " وبعض الكرامية إلى أنه " الموجود " (٥) وبعضهم الآخر إلى أنه " القائم بذاته " (٦).

تتفق هذه التعريفات في جعل الجسم هو الموجود أو القائم بنفسه وزاد هشام الشيء، وعلى هذا فان الفاظ: الجسم والموجود والشيء والقائم بنفسه تصبح مترادفة عند هشام بن الحكم ولما جاء بعده الصالحية والكرامية اختار كل منهم ما أعجبه من تعريف هشام.

وهشام بن الحكم قد نفى الجوهر الفرد لذلك لا نجد في تعريفه للجسم ما يشير إلى تكوينه او تأليفه من جواهر فردة، كما نلاحظ ان هشاما نفى الأعراض بالمعنى الذي اصطلح عليه المتكلمون وجعلها أجساما وعنه أخذ النظام هذا القول كما رأينا، لذلك لم يسم ما يحل في الجسم من حركة وسكون أعراضا ولم يعتبر ذلك في تكوين الجسم، يقول الأشعري: "واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك: هل هي أعراض أو صفات ؟ فقال قائلون، نقول إنها صفات ولا نقول هي أعراض، ونقول هي معان، ولا نقول هي الأجسام ولا نقول غيرها، لأن التغاير يقع بين الأجسام، وهذا قول هشام بن الحكم " (٧).

كما نلاحظ أن هشام بن الحكم قد ارتقى بتفكيره عن المعتزلة إذ تخلص في تعريفه للجسم من البعد المادي والقابلية للتشكل في طول وعرض وعمق ورأى ان الجسم هو الشيء او هو الموجود او هو القائم بنفسه، فيكون كل شيء وكل موجود قائم بنفسه جسم وهذا

(1) الصالحية، عرفها الشهرستاني بقوله، الصالحية هم اصحاب صالح بن عمر الصالحي، والصالحي ومحمد بن شبيب، وابو شمر، وغيلان كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء. الملل والنحل، 1/145 .

(2) الكرامية، أصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة. الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 108

(3) هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، ابو محمد، متكلم مناظر، كان شيخ الامامية في وقته، صنف كتبا عديدة منها "الامامة" و"القدر" و"الدلالات على حدوث الأشياء" و" الرد على المعتزلة في طلحة والزبير" و" الرد على الزنادقة " (ت نحو 190 هـ/ نحو 805 م). الزركلي، الأعلام، 8 / 85 .

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 6

(5) الإيجي، المواقف، ص 185

(6) الشهرستاني، الملل والنحل، 1/109

(7) الأشعري، م. ن، 2 / 56

مخالف لتقسيمات المتكلمين الذين صنّفوا الموجود إلى قديم ومحدث، وصنّفوا المحدث إلى جوهر وعرض، لكن عند هشام كل موجود هو جسم وهذا ما جعله يجعل معبوده " جسماً ذا أبعاد، له قدر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء" (١).

وهو بهذا الكلام يصنف الأجسام صنفين، جسم مخلوق لله، وجسم خالق وهو الله ذاته وهو مخالف للأجسام أو الأشياء المخلوقة لا يشبهها ولا تشبهه بحسب رواية الكعبي الواردة في الملل والنحل. ولكن ابن الراوندي يورد عنه خلاف ذلك قال الشهرستاني: "حكى ابن الراوندي عن هشام انه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما، بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه" (٢).

وقد تابع الكرامية هشاماً و" أطلق أكثرهم لفظ الجسم على الله" (٣) وذلك اعتباراً إلى انه قائم بذاته وهذا تعريف الجسم عندهم. كما نلاحظ ان عبارة القائم بذاته أو القائم بنفسه هي العبارة التي عرّف بها الفلاسفة الجوهر، وعلى هذا يصبح الجسم والجوهر بالمعنى الفلسفي بمعنى واحد وهذا مخالف لاصطلاحات المتكلمين الذين تعارفوا على ان الجوهر هو الجوهر الفرد وان الجسم يتكون من تأليف هذه الجواهر واجتماعها.

وقد رفض المتكلمون هذا التعريف للجسم " لان هذه الأقوال لا تساعد عليها اللغة بل تخالفها، فانه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء، فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الأقوال إنباء عن ذلك" (٤) وهذا ردّ معقول لأننا إذا عرفنا الجسم بأنه الموجود أو القائم بنفسه أو الشيء ثم أخذنا جسمين (أ) و(ب) مثلاً وأردنا أن نقول إن (أ) أجسم من (ب) فاننا لا نؤدي بكلامنا أي معنى ولا يصبح للحجم معنى لأن هذه الألفاظ تهمل هذا البعد في الجسم وهو مخالف للواقع المادي المحسوس.

(1) الشهرستاني، م. ن، 1 / 184

(2) م. ن، 1 / 184

(3) م. ن، 1 / 109

(4) الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 355

يصنف الأشعري الروافض في هذا الباب إلى ثلاث فرق:

- الفرقة الأولى منهم: " يزعمون ان الجسم هو الطويل العريض العميق، ولا يكون شيئاً موجوداً إلا ما كان جسماً طويلاً عريضاً عميقاً، وانكروا الأعراض، وزعموا ان معنى الجسم الطويل العريض العميق انه شيء موجود، وان البارئ لما كان شيئاً موجوداً كان جسماً<sup>(٢)</sup>. ولئن لم يعين الأشعري اسم هذه الفرقة فاننا لا نجد عناء في معرفته، فهذه الفرقة هي فرقة هشام بن الحكم والكلام الوارد في النص سبق ان وجدنا اغلبه عند هشام. ولما كنا هناك نتحدث عن هشام فقط فاننا رأينا ان نؤخر الحديث عن مذهب الهشامية، فتعريف الجسم انه الموجود هو تعريف هشام، والقول بان الله جسم هو قول هشام وكذلك القول بنفي الأعراض، ولا نجد شيئاً زائداً هنا إلا اعتبار الجسم طويلاً عريضاً عميقاً وهو قول لم يذكره الأشعري حين تحدث عن مذهب هشام في الجسم ولو ان النظام الذي تأثر به في كثير من اقواله قد قال به، ولكننا لا نرى مجرد قول النظام بان الجسم هو الطويل العريض العميق يصلح حجة على قول هشام به لذلك نرى ان هذا القول قد اضافته اتباعه.

- والفرقة الثانية منهم: " يزعمون ان حقيقة الجسم أنه مؤلف مركب مجتمع وان البارئ عز وجل لما لم يكن مؤتلفاً مجتمعاً لم يكن جسماً<sup>(٣)</sup>. وهذا قول سبق ان رددته الإسكافي وعيسى الصوفي من المعتزلة.

- والفرقة الثالثة منهم: " يزعمون ان حقيقة الجسم انه يحتمل الأعراض وان اقل قليل الجسم جزء لا يتجزأ، وان البارئ لما لم يحتمل الأعراض لم يكن جسماً<sup>(٤)</sup>. وهو نفسه تقريباً مذهب الصالحي من المعتزلة.

الجسم عند الجهم بن صفوان (٥)

يجب أن نشير أولاً إلى ان الجهم بن صفوان أسبق تاريخياً من المعتزلة ولئن لم نتحدث عنه قبلهم فلأننا نراعي جانب الأهمية في طرق هذا الموضوع ليس غير.

(1) الرافضة، قوم من الشيعة رفضوا زيدياً بن علي حين عرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين. انظر، الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 155

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 131

(3) م. ن، 1 / 131

(4) م. ن، 1 / 131

(5) الجهم بن صفوان السمرقندي وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمد، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم باشياء ... الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 86

وجهم بن صفوان متكلم له أثر على المعتزلة في بعض المواضع كنفى الصفات ونفي الرؤية وغير ذلك ولكننا لا نجد له مع الأسف تعريفا للجسم أو رأيا في المباحث الطبيعية إلا أن الأشعري يورد له نصين هامين قد يعينانا على معرفة مفهوم الجسم عند الجهم.

أما النص الأول فقد جاء فيه: "حكى زرقان عن جهم بن صفوان انه كان يزعم ان الحركة جسم، ومحال ان تكون غير جسم، لان غير الجسم هو الله سبحانه، فلا يكون شيء يشبهه" (1)، وقريب من هذا ما اثبتته ابن حزم إذ قال: "ودهب طائفة إلى اثبات الحركة والسكون إلا انها قالت ان الحركات اجسام وهو قول هشام بن الحكم شيخ الإمامية وجهم ابن صفوان السمرقندي" (2).

والنص الثاني الذي يورده الأشعري نقلا عن زرقان كذك هو قول الجهم: "ان القرآن جسم وهو فعل الله. . وكان يقول إن الحركات أجسام أيضا" (3).

نستنتج من هذه النصوص ان الجهم يفرق في الموجودات بين نوعين: جسم ولاجسم، اما الأجسام فهي كل ما عدا الله من المخلوقات، واما غير الجسم فهو الله تعالى، وهو يحيل وجود شيء غير جسماني عدا الله لذلك يرى "ان الحركات اجسام ومحال ان تكون غير اجسام" وهو يذكرنا بقول هشام بن الحكم والنظام اللذين قالوا بجسمية الأعراض، وهذا ما جعل ابن حزم يقرن بين هشام والجهم في قولهما بان الحركات اجسام مما يجعلنا نعتقد بأن الجهم ينفي سائر الأعراض لان تقسيمه للموجودات يقف عند وجود الجسم وغير الجسم ولا يثبت نوعا ثالثا من الموجودات على غرار هشام. اما النظام فإنه وإن كان ينفي الأعراض فهو يثبت عرضا منها على الأقل وهو الحركة التي يجعلها الجهم جسما.

ولا نجد مع ذلك حديثا عند الجهم عن تكوين الجسم او عن حقيقته ولعل ذلك عائد إلى انعدام البحث في المواضيع والمباحث الطبيعية في زمن الجهم مما يجعلنا نميل إلى القول بأن الجهم استعمل لفظة الجسم استعمالا لغويا بحتا خاليا من الأبعاد الفلسفية والكلامية للجسم.

الجسم عند الأشاعرة

خالف أبو الحسن الأشعري المعتزلة في معنى الجسم فلم يذهب مذهبه في انه الطويل العريض العميق ولم يشترط مثل العلاف ستة اجزاء في تكوين الجسم ولا ثمانية ولا ستة وثلاثين

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 37

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 56 .

(3) الأشعري، م. ن، 2 / 261

وأما رأى انه يكفي جزئين لتأليف جسم لأن الجسم عنده هو المؤلف والتأليف يحدث بجزئين وهذا ما ينقله ابن متويه في التذكرة إذ يقول: " ويجعل الأشعري الجسم ما هو المؤلف فيثبت ذلك في جزئين " (1).

ومجرد قول الأشعري بأن الجسم يحصل من جوهرين فردين يبطل تعريف المعتزلة بأنه الطويل العريض العميق، لان وجود جوهر إلى جانب جوهر لا يحدث العمق والعرض وأما غاية ما يحدثه هو الطول لذلك اشترط المعتزلة أكثر من جزئين ليحصل العرض والعمق.

وقد تابع الأشاعرة شيخهم فقال الباقلاني: " الجسم هو المؤلف، يدل على ذلك قولهم: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو، إذا كثر ذهابه في الجهات، وليس يعنون بالمبالغة في قولهم: (أجسم) و(جسيم) إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف، لانهم لا يقولون (أجسم) فيمن كثرت علومه وقدره، وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل: أجسم ورجل جسيم، فدل بذلك على أن قولهم " جسم " مفيد للتأليف " (2).

فالتأكيد واضح في هذا التعريف على معاني التأليف والاجتماع وان الجسم لا يحصل إلا باجتماع الجواهر الفردة، والجسامة تحصل بكثرة الأجزاء فكلما كان شيء أجسم من شيء كلما كان أكثر أجزاء منه.

والجسم عند الأشاعرة يتكون من جزئين إذ ان التأليف يحصل بجزئين، وهذا ما عبر عنه الأشعري والباقلاني وردده اللاحقون بعد ذلك، يقول الجويني: " الجسم في اصطلاح الموحدين المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسما " (3)، ونحن قد رأينا ان هناك من المعتزلة من ذهب هذا المذهب ولكنه لم يكن مع ذلك مذهب الجمهور من المعتزلة خلافا للأشاعرة الذين اتفقوا حول هذا التعريف.

وقد قسم الأشاعرة الجوهر إلى قسمين متحيزين: متحيز لا يقبل القسمة أصلا وهو الجوهر الفرد ومتحيز يقبل القسمة ولو في جهة واحدة وهو الجسم، يقول الرازي: " المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة واما ان لا يكون، فالمتحيز الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالجسم، فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا... واما المتحيز الذي لا يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد " (4).

(1) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 48

(2) الباقلاني، التمهيد، ص 41

(3) الجويني، الإرشاد، ص 17

(4) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 4



وينبئه الإيجي في المواقف والجرجاني في شرحه على ان الجسم عند الجمهور من الأشاعرة مجموع الجزئين المتألفين لا كل واحد منهما، ولكن عند القاضي (الباقلائي) واتباعه: الجسم هو كل واحد من الجزئين لان الجسم عند الأشاعرة هو الذي قام به التأليف، والتأليف عندهم عرض لا يقوم بجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة، فهما جسمان لجسم واحد، هكذا رأى القاضي. ومردّد النزاع بين القاضي وبقية الأشاعرة لا يعود كما توهم الآمدي إلى اللغة أي فيما إذا كان الجسم هو المؤلف في نفسه أي فيما بين أجزائه الداخلة فيه، او هو المؤلف مع غيره، واما يعود إلى أمر معنوي وهو: هل يوجد في الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة وهو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة أو لا يوجد؟.

فذهب الجمهور من الأشاعرة إلى انه لا يوجد شيء غير الأجزاء فقالوا ان الجسم هو مجموع الجزئين، وذهب القاضي إلى انه يوجد في الجسم إلى جانب الأجزاء الاتصال والتأليف فحكم ان كل واحد من الاجزاء جسم، وهذا تعسف من القاضي على حد تعبير الجرجاني (1) لان الجوهر الفرد يصبح بذلك جسما بمجرد اتصاله بجوهر آخر وهذا غير مقبول عند الأشاعرة لانهم لا يثبتون غير وجود جوهر منفرد وجسم مؤلف.

وفي الحقيقة نرى ان الباقلائي قد تأثر بوضوح بعيسى الصوفي من المعتزلة الذي يرى " أن الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءا آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لأنه مؤتلف بالآخر، فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسما " (2). أما بقية الأشاعرة فانهم يرددون قول الإسكافي الذي يرى ان " معنى الجسم انه مؤتلف، وأقل الأجسام جزءان، ويزعم (هو واتباعه) ان الجزئين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما، ولكن الجسم هو الجزءان جميعا " (3).

وعلى هذا الأساس لم يبتدع الأشاعرة في هذا الباب شيئا واما بنوا مذهبهم في الجسم على أساس مذهب المعتزلة إذ انتقوا منه ما اعجبهم ورفضوا بقية الأقوال التي لم يستسيغوها ولم يقتنعوا بها.

(1) الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 347 - 348

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 4

(3) م. ن، 2 / 5

هذا ما اتفق عليه المتكلمون في تعريف الجسم، وهم يؤكدون على معنى التأليف أو التركيب أو الاجتماع، اجتماع الجواهر الفردة لتكوين الجسم. فلا يمكن عندهم " ان يوجد جسم بوجه إلا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة، حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع، والفساد افتراق ولا يسمونه فسادا بل يقولون، الأكوان هي اجتماع وافتراق وحركة وسكون" (١).

وهم يتفقون في هذا المعنى مع الذريين اليونان الذين يؤكدون بدورهم على التأليف والتركيب، تركيب الجسم من ذرات مجتمعة، حتى إذا ما افترت هذه الذرات حصل الفساد، يقول ارسطو: "ويزعم ديمقريطس ولوكيبس ان جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات" (٢) " وانها باجتماعها تسبب كون الأشياء، وبانحلالها تسبب فسادها" (٣) اما ابيقور فانه يقسم الأجسام إلى " أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة" (٤) و"هذه المواد كلها نتيجة لاجتماع الذرات" (٥) وهذا ما جعل البار ريفو " Albert Rivaud " يستنتج ان كل شيء يتكون من أجزاء لا تتجزأ هي الذرات عند الذريين اليونان حتى الالهة والجن" (٦).

وهذا ما لم يقل به المتكلمون المسلمون رغم موافقتهم لهم في ان الأجسام هي حصىلة اجتماع للذرات، لكن طبيعة الإله عندهم مخالفة لطبيعة بقية الموجودات تماما كالجن، ولكن موسى بن ميمون فهم من قولهم بتماثل الجواهر الفردة ان كل الأجسام متماثلة وهي لا تختلف إلا بالأعراض يقول ابن ميمون: " حتى ان جسم السماء عندهم، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يتوهم وجسم اي حشرة شئت من حشرات الارض أو اي نبات شئت، الكل جوهر واحد وانما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك، وجواهر الكل هي الجواهر الأفراد" (٧). ولكن في الحقيقة هذا إلزام من ابن ميمون ولا يمكن ان يكون تعبيرا عن رأي المتكلمين الذين كتبوا وناظروا كثيرا في تنزيه الله واثبات مخالفته للموجودات.

وللأعراض دخل في تكوين الجسم اذ لا يمكن تصور جسم خال من الأعراض لأن

(1) ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 197

(2) ارسطو، الكون والفساد، ك1 ب1 ف4

(3) م. ن، ك1 ب8 ف5

(4) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف40، ص176

5 ) Laerce .D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,p.413

6 ) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique,p.58

(7) ابن ميمون، م. ن، 2 / 206

الجسم جوهر وعرض ولا يمكن بحال ان يكون الجسم مجموعة أعراض مجتمعة، فهذا الأمر قد رفضه جمهور المتكلمين وإلى هذا ذهب أبيقور من قبل إذ قال: " لا بد من التسليم بأن طبيعة الجسم الثابتة تقوم اساسا على هذه الخصائص (الصور والألوان والأحجام...) غير ان الجسم ليس مجرد تجميع لها... فالجسم كما قلت يحصل على طبيعته الثابتة من كل تلك الخصائص التي تكون كل واحدة منها موضوع إدراك خاص، إلا ان الجسم يدرك معها في نفس الوقت، إذ هي لا تنفصل عنه ابدا، كما ان المعنى الجملي للجسم هو المحدد لصفته كجسم"<sup>(1)</sup>.

ويجب ان نشير في هذا المجال الى ان المتكلمين وان وافقوا الذريين اليونان في ان الجسم هو المؤلف او هو المركب من الجواهر الفردة فانهم خالفوهم واختلفوا فيما بينهم في أقل الأجزاء التي يمكن ان تكون جسما لكن الذريين اليونان لم يولوا هذا المبحث عناية كبيرة اللهم إلا ما اشار إليه أبيقور بقوله: "لا ينبغي ان تعتقد في امكانية وجود عدد لا محدود من الذرات المتباينة الأحجام داخل الجسم المحدود"<sup>(2)</sup>.

ونظن انهم اقتنعوا بان الجسم محدود وهو يتكون من عدد محدود من الذرات ويختلف الجسم الكبير عن الجسم الصغير بكثرة الذرات المكونة له ولا داعي للخوض في عدد أجزاء الجسم ما دام التركيب يتطلب أكثر من ذرة وما دامت الأجسام مختلفة الحجم. أخيرا يجب ان نشير إلى أن المتكلمين قد اثبتوا وجود المؤلف بمجرد قولهم بالتأليف، فالجواهر الفردة لا تجتمع ولا تفرق لوحدها وانما هي في حاجة إلى مؤلف ومفرق وهو الله وهذا مخالف لما سبق ان ذهب إليه الذريون اليونان الذين ذهب بعضهم إلى القول بالضرورة وبعضهم إلى القول بالصدفة ورأوا " ان الذرات تتحرك منذ الأزل بدون انقطاع، فإما ان تتصادم فيبتعد بعضها عن بعض، أو أن تتحباك او تلتف بذرات قابلة للتحباك... وانه لا توجد بداية لهذه الحركات، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم"<sup>(3)</sup>. وهكذا يقع نفي فكرة الخلق والخالق وإنشاء فلسفة آلية رفضها المتكلمون وحاربوها بشدة.

(1) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف69، ص 185

(2) م. ن، ف56، ص 181

(3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت ف 44، ص 177

## الفصل الرابع خصائص الاجسام



يُخِطُّ أَبُو رَشِيدِ أَسْتَاذِهِ الْكَعْبِي بِقَوْلِهِ: "ذَكَرَ شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ فِي عَيُونِ الْمَسَائِلِ أَنَّ الْمَجْتَمِعَ هُوَ الْأَعْرَاضُ إِذَا اجْتَمَعَتْ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ، وَأَنَّهُ لَا يُقَالُ فِي الْجِسْمِ مَجْتَمِعٌ إِلَّا عَلَى طَرِيقِ الْمَجَازِ، وَيُرَادُ بِهِ أَنَّهُ مُتَجَاوِرٌ وَمُؤْتَلَفٌ، وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا خَطَأٌ"<sup>(1)</sup> (يعني أبو رشيد ان الجسم مجتمع من أجزاء لا تتجزأ على الحقيقة لا على المجاز، وقال الإيجي في المواقف: "كل جسم مركب"<sup>(2)</sup>). وأورد ابن ميمون في دلالة الحائرين مذهب المتكلمين كما يلي: "زعموا ان العالم بجملته أعني كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه، فاذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كم وهو جسم. .. ولا يمكن قالوا: ان يوجد جسم بوجه إلا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع، والفساد افتراق ولا يسمونه فسادا بل يقولون: الأكوان هي اجتماع وافتراق وحركة وسكون"<sup>(3)</sup>.

هكذا أكد المتكلمون - في حقيقة الجسم - على التركيب او التآليف او الاجتماع، فكل جسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ ولا يمكن أن يوجد جسم إلا مركبا منها وهذا ما دفع ببعض المتكلمين إلى التركيز على هذا المعنى في تعريفه للجسم، فعيى الصوفي من المعتزلة مثلا يذهب كما رأينا إلى ان "الجسم إنما كان جسما للتأليف والاجتماع"<sup>(4)</sup> والإسكافي يرى ان "معنى الجسم أنه مؤتلف" والعلاف وان لم يؤكد مثل هذا التأكيد فإنه ذهب عند حديثه عن الجزء الذي لا يتجزأ إلى أنه "لا يحتمل اللون والطعم والرائحة. .. حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فاذا اجتمعت فهي الجسم"<sup>(5)</sup>.

وإذا كان المعتزلة قد اختلفوا في معنى الجسم فان الأشاعرة قد اتفقوا على ان الجسم ليس إلا المؤلف أو المركب، يقول ابن متويه في التذكرة: "ويجعل الأشعري الجسم ما هو المؤلف"<sup>(6)</sup> ويقول الباقلاني: "الجسم هو المؤلف"<sup>(7)</sup> ويورد الجويني المذهب بقوله: "الجسم في اصطلاح الموحدین المتألف"<sup>(8)</sup>.

(1) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 55 - 56

(2) الإيجي، المواقف، ص 271

(3) ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 196

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 4

(5) م. ن، 2 / 5

(6) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 48

(7) الباقلاني، التمهيد، ص 41

(8) الجويني، الإرشاد، ص 17

وبهذا يثبت لدينا ان المتكلمين قد اتفقوا على ضرورة التركيب في الجسم، أي ان كل جسم لا بد ان يكون مركبا من جملة من الأجزاء التي لا تتجزأ ووقع الاختلاف حولها: فذهب الصالحي إلى " ان الجزء الذي لا يتجزأ جسم " (1) وهو قول لم يجد صدى كبيرا عند المتكلمين الذين فرقوا بين الجزء الذي لا يتجزأ والجسم بكون " الجواهر أصول الأجسام لأنها منها تتركب " (2) على حدّ تعبير ابن متويه، وقد ذهب الصالحي إلى هذا لان الجسم عنده هو ما احتمل الأعراض ولما كان الجوهر الفرد يحتمل الأعراض عنده فهو جسم. وذهب الصوفي إلى ان الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءا آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لأنه مؤتلف بالآخر، فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسما (3). اما الإسكافي فرأى " ان الجزءين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما، ولكن الجسم هو الجزءان جميعا" (4)، وهذا هو الذي رده الأشاعرة بعد ذلك.

فالجسم "جوهران من الجواهر الفردة" (5) عندهم وهو قول اتفقوا عليه وخالف القاضي الباقلاني واتباعه الذين رأوا ان الجسم هو كل واحد من الجزءين على غرار ما أثبتته الصوفي، وقد ذهب القاضي إلى مثل هذا لان الجسم هو ما قام به التأليف على مذهب الأشاعرة والتأليف عرض لا يقوم بجزئين عندهم لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير فوجب لذلك ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة. فهما على هذا الأساس جسمان لاجسم واحد وهذا ليس نزاعا لفظيا كما توهم الآمدي وانما هو نزاع في أمر معنوي هو: هل يوجد في الجسم أمر موجود غير الأجزاء المكونة له هو الاتصال والتأليف كما يرى المعتزلة أو لا يوجد، فذهب جمهور الأشاعرة إلى انه لا يوجد شيء غير الجواهر الفردة فقالوا ان الجسم هو مجموع الجزءين وذهب الباقلاني إلى القول الثاني فجعل كل واحد منهما جسما وهو تعسف لا يخفى كما يرى الجرجاني (6).

1 ( الأشعري، م. ن، 2 / 4

2 ( ابن متويه، م. ن، ص 47

3 ( الأشعري، م. ن، 2 / 4

4 ( م. ن، 2 / 5

5 ( الجرجاني، شرح المواقف، 2/345

6 ( م. ن، 2 / 345

ويشير الإيجي إلى ان المركب من جزئين او ثلاثة - كما يعقب الجرجاني - ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا عند المعتزلة (١) يعنيان عند جمهور المعتزلة لاننا رأينا ان الإسكافي يجعل الجسم مركبًا من جزئين وان أبا بشر صالح بن ابي صالح ومن وافقه " زعموا ان قول القائل: يجوز ان يجمع إليهما ثالث خطأ محال، لأن كل واحد منهما مشغل لصاحبه، وإذا أشغله لم يكن للآخر مكان (٢).

فهو بهذا يؤكد على أن الجسم لا يتركب من أكثر من جزئين، وقد أورد أبو ريذة عن كتاب "الصحائف في الكلام" لشمس الدين محمد بن الأشرف الحسيني السمرقندي وهو مخطوط بالمتحف البريطاني ان الكعبي من المعتزلة كان يقول ان الجسم قد يحصل بأربعة جواهر فردة، وهذا هو أقل عدد يكفي عنده لتأليف الجسم. وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر كمثلث ورابعها فوقها فيحصل مخروط ذو اربعة أضلاع مثلثات (٣) وقد أشار ابن متويه إلى هذا دون تفصيل (٤). أما أبو الهذيل العلاف فانه يجعل أقل أجزاء الجسم ستة: " أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها أعلى والآخر أسفل" (٥).

وقد جاء في شرح المواقف توضيح فكرة أبي الهذيل كما يلي: "وقال العلاف يتحصل الجسم من ستة - يعني أجزاء - لا من أقل منها وذلك بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يمكن تحصل الجسم من أربعة أجزاء بأن يوضع جزءان وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يتحصل الأبعاد الثلاثة" (٦). وهذا كما نرى فهم فيه إسقاط لأن العلاف لم يركز في تعريفه للجسم على فكرة الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) ولم يصرح بذلك وإنما جعل أقل اجزاء الجسم ستة تمشياً مع قاعدته في ان الجزء يماس ستة امثاله اعتباراً للجهات الست التي ذكرها وهي اليمين والشمال، والظهر والبطن، والأعلى والأسفل، لهذا جعل أقل اجزاء الجسم ستة خلافا لمعمر (٧) وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابن متويه (٨). .. فهؤلاء كلهم ذهبوا إلى ان أقل أجزاء الجسم ثمانية وتكون كيفية التركيب حسب ما أورد ابن متويه: "بحصول الجوهرين وتركبهما طولاً يسمى خطأ، ثم هو خط وان زيدت أجزاءه ما دامت في

1 ( م. ن، 2 / 345

2 ( الأشعري، م. ن، 2 / 5

3 ( انظر، بينيس، مذهب الذرة، هامش ص 7

4 ( ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 48

5 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 5

6 ( الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 355

7 ( الأشعري، م. ن، 2 / 6

8 ( ابن متويه، م. ن، ص 48



ذلك السم، فيكون طويلاً. ثم إذا وضع معهما جزءان آخران في جهة العرض، فيتحصل في هذه الأربعة، الطول والعرض، فهو سطح وصفحة وما أشبه ذلك، وإن وضعت فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء حصل مع الطول والعرض العمق فهو جسم، ولأجل هذا صار العمق: حصول جزء فوق جزء، وفي التحتاني طول و عرض، فحصل ان اقل ما يتركب الجسم منه ثمانية أجزاء" (1) وهذا اختيار يتماشى مع تركيز هؤلاء في الجسم على الطول والعرض والعمق. وقد ذهب هشام بن عمرو الفوطي إلى " ان الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ وذلك انه جعله ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً" (2).

ومهما يكن الأمر فإن الذي يعيننا من هذا الاختلاف هو اتفاق المتكلمين على فكرة التركيب أو التأليف أو الاجتماع، أي اجتماع الجواهر الفردة لتأليف الجسم وتكوينه، وهو قول ذهب إليه الذريون اليونان من قبل وجاءت نصوصهم صريحة تفيد هذا المعنى، يقول ارسطو: " ويزعم ديقريطس ولوكييس ان جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات" (3) ويضيف: "ان هذه الجزيئات تتحرك في الخلو... وانها باجتماعها تسبب كون الأشياء وبانحلالها تسبب فسادها" (4). ويقسم ابيقور الأجسام إلى نوعين: " اجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة، والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير" (5) ويرى ان المركبات تتحلل وتفسد خلافا للذرات الصلبة ذات الطبيعة المتماسكة التي يتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه. فمعنى التركيب واضح جدا في هذه النصوص ولكن ما نلاحظه هو تأكيد المتكلمين المسلمين على فكرة أقل أجزاء الجسم خلافا للذريين اليونان الذين لم يتعرضوا إلى هذا الأمر ولا اختلفوا فيه كالمتكلمين الذين أصبحوا لاختلافهم موضعا للسخرية (6)، ولو ان ابيقور أشار إشارة مؤداها ان الجسم يتكون من عدد محدود من الذرات، لكن كم هو هذا العدد؟

(1) م. ن، ص 47 - 48

(2) الأشعري، م. ن، 2 / 6

(3) أرسطو، الكون والفساد، ك1ب1 ف 4

(4) م. ن، ك 1 ب 8 ف 5

(5) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 41، ص 177

(6) انظر مثلا ابن حزم إذ يقول، "وكل هذا تخليط ناهيك به وجهل شديد كان الأولى بأهله ان يتعلموا قبل ان يتكلموا بهذه الحماقات". الفصل 5 / 105. اما ابن تيمية فإنه لا يجد حلا إلا في الهروب إلى الكتاب والسنة والاعتصام بهما فيقول بعد إيراد هذه الاختلافات التي في تركيب الجسم، "فقد تبين ان في هذا اللفظ من المنازعات اللغوية والاصطلاحية والعقلية والشرعية ما يتبين ان الواجب الاعتصام بالكتاب والسنة... فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه الله ورسوله نفينا". الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال، وهو مختصر منهاج السنة، تحقيق، محب الدين الخطيب، مكتبة دار البيان، دمشق والمطبعة السلفية، القاهرة 1974، ص 109.

هذا ما لم يبينه، يقول: " إذا ما خطر لأحد القول بان الجسم المحدود يحتوي على عدد لا محدود من الذرات المتباينة الحجم، فانه يستحيل علينا فهم ما يدلي به، اذ كيف يمكن لحجم الجسم ان يبغي محدودا "(1) فهو وان كان يتحدث في هذا المجال عن ان الذرات ذات حجم معين إلا انه يشير إلى ان الجسم يتكون من عدد محدود من الذرات دون تحديد لهذا العدد على غرار ما فعل المتكلمون بعد ذلك مما يجعلنا نخرج بانطباع معين وهو ان الفكرة قد تطورت مع المسلمين ولم تبق على حالها.

#### عدم التداخل

لقد اثبتنا آنفا ان الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ لكن أي نوع من التركيب هذا الذي يقول به المتكلمون ؟ انه تركيب على المجاورة، اي ان الأجزاء تتجاور ويكون بعضها إلى جنب بعض لان المتكلمين ينكرون المداخلة على الجواهر الفردة والأجسام.

والمداخلة هي " ان يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر، وان يكون أحد الشئيين في الآخر"(2) ولم يقل بها من المتكلمين غير النظام الذي ذهب إلى " أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد. وزعم ان الخفيف قد يداخل الثقيل... وأن اللون يداخل الطعم والرائحة وانها اجسام"(3).

وقد انكر الناس جميعا كما يورد الأشعري " ان يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد" وانكر ذلك جميع المختلفين من أهل الصلاة، وقال ضرار: " ان الجسم من اشياء مجتمعة على المجاورة، فتجاورت أطف المجاورة وأنكر المداخلة، وأن يكون شيئان في مكان واحد عرضان او جسمان.. وقال أكثر أهل النظر: إنه قد يكون عرضان في مكان واحد، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد، منهم ابو الهذيل وغيره"(4).

ونحن ما كنا لنقف عند هذا الأمر لولا ان النظام قال ان عدد اجزاء الجسم لا يوقف عليه، فهو إذن ينكر الجوهر الفرد ويرى ان اجزاء الجسم ليست كما يرى المتكلمون اثنين أو أربعة أو ثمانية... وإنما هي بلا حصر إذ ما من نصف إلا وله ونصف ومامن جزء إلا وله جزء. وهو كما نرى يخالف كل المتكلمين عدا هشام بن الحكم ويميل إلى قول الفلاسفة وخاصة أرسطو الذي يثبت الانقسام بالقوة لا بالفعل لكنه عجز عن ردّ إلزامات المتكلمين وقال

(1) أبيقور، م. ن، ف57، ص 181

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 24

(3) م. ن، 2 / 24

(4) م. ن، 2 / 24

بالطرفة التي لم تحل الأشكال واعتبرت إحدى عجائب علم الكلام، كما قال بالمداخلة وهي فكرة رواقية، فالرواقيون يذهبون إلى أن كل جسم يدخل في الآخر وعلى هذا الأساس يقع تفسير كل تغير في الوجود، فتسخين الحديد يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخين الحديد، وهكذا نستطيع ان نفسر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض وجود الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام<sup>(1)</sup>.

" ويستطيع أصغر الأجسام عند الرواقيين ان يداخل أكبرها جرما وأن يجوس خلاله ورُب قطرة من الخمر تملأ البحر كله"<sup>(2)</sup>. ويقولون "إن للإنسان نفسا، ونفس الإنسان ذات اتصال ببدنه، واتصالها بالبدن مما يثبت انها جسم اذ لا يمكن اتصال الجسم إلا بجسم"<sup>(3)</sup>، وهذه الآراء كلها نجد صداها عند النظام، فقد قال بجسمية كل شيء وقال بالمداخلة لكنه لم يكن واضحا في قوله بالمداخلة وضح الرواقيين الذين رفضوا تعريف أرسطو للمكان ورفضوا فكرة الخلاء لانها تناقض المداخلة عندهم، فأروا ان تعريف أرسطو للمكان الذي يقول "إن المكان هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي" فيه إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان، وقالوا ان المكان بوصفه حاويا تدخل فيه الأشياء لا يمكن ان يُعقل، والواجب ان ينظر إلى المكان على انه الحجم او المقدار، لأن المقدار او الحجم هو هو الجسم. وعلى هذا فالمكان عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي يحل فيه جسم معين، فلا وجود له في الواقع وانما توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض... وتبعاً لهذا فلا مجال للقول ايضاً بالخلاء داخل الأجسام لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلاً مطلقاً بعضها في بعض وكنّا لا نحتاج إلى الخلاء إلا كمصادرة فيزيائية من أجل بيان امكانية الحركة، فاننا في مثل هذه الفيزياء التي تقول بالتداخل المطلق لاجابة لنا من أجل تفسير الحركة او التغير إلى الخلاء<sup>(4)</sup>.

ولكن للأسف لا نجد عند النظام رأياً في المكان ولا في الخلاء مما يجعل فهم المداخلة عنده أكثر صعوبة من فهمها عند الرواقيين، ولو ان الأشعري أورد بعض الاختلافات حول حقيقة المكان إلا أنّ كلامه بقي غامضاً لأنه لم ينسب القول لأصحابه<sup>(5)</sup>.

(1) عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946، ص 23

(2) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 159

(3) م. ن، ص 167

(4) عبد الرحمان بدوي، م. ن، ص 26

(5) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 130

هكذا إذن رفض المتكلمون المسلمون فكرة المداخلة ولم يقل بها الذريون اليونان قبلهم لأنها فرض غير مقبول في مثل هذه الفلسفة الذرية التي تقوم أساسا على وجود ذرات متفرقة تسبح في الخلاء لتلتقي وتتجاوز وتكوّن المركبات التي تعظم أو تصغر تبعا لعدد الذرات المكونة للجسم.

### احتمال الجسم للتجزّي

من خصائص الجسم أن يقبل التجزي وهذا ما نفهمه من قول أبي الهذيل: " إن الجسم يجوز ان يفرّقه الله سبحانه ويُبطّل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ... وان الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ" (1). ولم يخالف المتكلمون العلاف فيما ذهب إليه لأن الجسم محتمل للتجزّي لما له من الطول والعرض والعمق خلافا للجوهر الفرد الذي لا طول له ولا عرض ولا عمق وهو لذلك لا يقبل التجزي لا طولا ولا عرضا ولا عمقا لصلابته وصغره باتفاق الذريين اليونان والمسلمين.

وقد أشار أبيقور إلى هذا بوضوح حين قال: " تنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة، والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود" (2) هكذا يشير أبيقور أولا بقوله " الأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير" إلى ان الأجسام الأولى وهي المركبة من الذرات تتجزأ وتتغير لانها قابلة لذلك بالفعل خلافا للذرات التي لا تدرك بالحس ولا يمكن تجزئتها، ليشير بعد ذلك الى ان القول بعدم انقسام الذرات هو الذي يمكننا من إدراك اشياء موجودة بالفعل تدرك وترى وتنقسم وهي الأجسام المركبة، فلو مضينا بالتجزئة إلى اللانهاية لما وجدنا شيئا ولما وجدت أجسام طبيعية.

فالجسم إذن يقبل التجزئة خلافا للجوهر الفرد لذلك اعترض المتكلمون على النظام حين أثبت انقسام الجزء (الذي لا يتجزأ عندهم) وخرج على إجماعهم لأن الجزء لا يتجزأ ولا يقبل القسمة خلافا للجسم وإلا استحالت الأشياء كلها إلى اللاوجود على حد تعبير أبيقور، وحجم الأجسام يعود إلى كثرة الأجزاء وقتلتها وهذا هو فحوى الاعتراض الذي اعترض به المتكلمون على النظام بقولهم: "أيما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة، وأيما أكثر أجزاء

(1) م ن، 2 / 14

(2) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف41، ص177

الخردلة أو أجزاء الخردلتين؟ قالوا: فان قلت بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقرتم بتناهي التجزي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وان قلت ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان لانه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزءان وفي الجبل أجزاء<sup>(1)</sup>.

والنظام وإن لم ينف انقسام الأجسام فإنه ردّ على هذا الاعتراض بقوله: "ان الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها"<sup>(2)</sup> وما يهمننا في هذا النص هو استعمال الفاظ مثل الأنصاف والأرباع والأخماس والاسداس وهي تعبر عن انقسام الجسم اليها وإلى أمثالها خلافا للجواهر الفرد وللعرض ولو اننا نجد من المحدثين والمعاصرين من يؤكد - استنادا إلى بعض النصوص - على ان الأعراض تتجزأ مثل الأجسام. ويرى بينيس ان مسألة قيام الأعراض بالجواهر الفرد أدت في أمر الأعراض إلى ما يشبه القول في الأجسام وهو ان في الأعراض أجزاء لا تتجزأ مقابلة للجزاء التي لا تتجزأ في الجسم. فالعلاقة بين الجواهر التي لا تنقسم في الجسم وبين الأجزاء القائمة بها من الأعراض هي علاقة مكانية بحيث ان كل جزء من العرض يحلّ في جزء من الجسم<sup>(3)</sup>، وهذا مذهب تكوّن حسب رأيه عند المتأخرين ويشير الجابري إلى انه مذهب الأشاعرة<sup>(4)</sup>. وهو كما يرى بينيس أساس الرأي الذي كان يذهب إليه الجبائي خلافا لأبي الهذيل، فقد كان ابو الهذيل واكثر من يثبت الجزء الذي لا يتجزأ يقولون إنه لا يجوز أن يحلّ الجزء الواحد حركتان وقال قائلون: الجزء الواحد قد يجوز ان يحلّه حركتان والقائل بهذا القول هو الجبائي.

وقال أبو الهذيل: "انها حركة واحدة تنقسم على الفاعلين، فهي حركة واحدة لأجزاء كثيرة فعلا متغايران. وزعم ان الأعراض تنقسم بالمكان او بالزمان او بالفاعلين، فزعم ان حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه وكذلك لونه، فما حل هذا الجزء من الحركة غير ما حل الجزء الآخر، وان الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما يوجد في

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 96

(2) الخياط، الانتصار، ص 34

(3) انظر، بينيس، مذهب الذرة، ص 22 - 23

(4) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987، ص 186

الآخر، وان الحركة تنقسم بالفاعلين فيكون فعل هذا الفاعل غير فعل الفاعل الآخر وأنكر الجبائي وغيره من أهل النظر ان تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض، أو أن يكون حركة أو لون أو قوة لأحد الأشياء. وقال ان الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة، وكذلك قوله في اللون وفي سائر الأعراض "(1) وقريبا من هذا ما عرضه ابن حزم من مذهب الأشاعرة بسخرية وتهكم حين قال: " وقالت الأشعرية ههنا كلاما ظريفا وهو انهم قالوا هو (أي الجزء الذي لا يتجزأ) ذو لون واحد "(2).

الحقيقة أنّ هذه النصوص جديرة بالاهتمام وهي تتضمن فعلا فكرة عدم التجزؤ أو الانقسام أو التبعض بالنسبة للأعراض ولكن ما يعيننا في هذا المجال ان الفكرة لم تجد صدى عند كل المتكلمين ودليلنا على ذلك الخلاف بين ابي الهذيل وغيره خلافا لفكرة انقسام الجسم او عدم انقسام الجوهر الفرد، كما ينه أبو ريدة إلى ان الفرق بين العلاف والجبائي غير واضح (3) مما يجعل فكرة انقسام الأعراض للوصول إلى جزء لا يتجزأ فيها لا ترتقي إلى فكرة انقسام الجسم.

### احتمال الأعراض

رأينا ان الذريين اليونان لا يثبتون الوجود الحقيقي إلا للذرات والخلاء، ويرى ديمقريطس ان للمادة كما للجواهر الأفراد التي تتألف منها المادة خصائص أساسية معينة تكون ماهيتها وهي الصفات الأولية بالاصطلاح الحديث كالشكل والحجم، أما المتكلمون فانهم جعلوا الأعراض جنسا من أجناس الموجودات التي لا تستقل بذاتها ولكنها تلازم عند بعض الأجسام، وقد اختلف المتكلمون في امكانية تعري الجواهر عن الأعراض (4) فأحال الأشاعرة ذلك، واختلف المعتزلة فذهب صالح قبة والصالحي " إلى انه يجوز ان يخلق الله سبحانه جوهرها لا أعراض فيه، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لا متحركة ولا ساكنة، ولامجتمعة ولا متفرقة، ولا حارة ولا باردة، ولا رطبة ولا يابسة، ولا ملونة ولا مطعمة ولا قابلة لشيء من الأعراض خلافا لأبي الهذيل ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي ومتبعوهما الذين أحالوا تعري

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 17 - 18

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 102

(3) انظر، بينيس، مذهب الذرة، هامش ص23

(4) رأينا سابقا ان الجوهر هو المتحيز عند المتكلمين، والمتحيز إما أن يكون مركبا وهو الجسم واما أن

يكون بسيطا وهو الجوهر الفرد. انظر، الإيجي، المواقف، ص 82

الجوهر عن الاعراض (١) وقال الكعبي ومتبعوه: "يجوز خلوّ الجوهر عن الأكوان ويمتنع العرّو عن الألوان" (٢).

ومنع البصريون من المعتزلة العرّو عن الأكوان وجوّزوا الخلوّ عما عداها (٣) وهذا ما نجده عند ابن متويه الذي يعقد فصلا في استحالة خلوّ الجوهر من الكون يقول فيه: "اعلم ان الجوهر الذي هو محلّ الأعراض يجوز خلّوه من جميع ما يصح وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها وانما نُحيل وجوده عاريا عن الكون... لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز، ولا يجوز وجود المتحيز إلا في جهة ولا يحصل كذلك إلا بكون" (٤).

ويقول أبو رشيد في المسائل: "مسألة في ان الجوهر يجوز ان يخلو من كلّ عرض ما خلا الكون: ذهب شيخنا أبو هاشم إلى ان الجوهر يجوز خلّوه من اللون والطعم والرائحة وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون... وقال شيخنا ابو القاسم: لا يجوز خلوّ الجوهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس، وإلى ذلك كان يذهب الشيخ أبو علي، وكان يقول إن المحلّ إذا احتتمل عرضا من الأعراض له ضد، لم يجز أن يخلو منه ومن ضده، وإذا لم يكن له ضدّ لم يجز أن يخلو منه". ثم يختار ابو رشيد ما قاله ابو هاشم ويستشهد على صحته بأدلة كثيرة لولا خشية الإطالة والخروج عن المطلوب لذكرناها كلها ولكن نقتصر منها على ان الجوهر إذا كان غير اللون، وكان القادر عليهما مختارا في إيجادهما، ولم يكن بينهما تعلق من وجه معقول يقتضي استحالة خلوّ أحدهما من الآخر، فالواجب ان يصحّ أن يخلق الجوهر ولا يخلق اللون، ثم إنه قد ثبت فيما بيننا جواهر وأجسام خالية من الطعوم والروائح، فاذا صحّ ذلك في الطعم والرائحة، فالواجب أن يصحّ في اللون، لأنّ العقل لا يفصل بينهما، والشبهة فيهما واحدة والطريقة فيهما واحدة (٥).

هذا جملة ما جاء عن المعتزلة من اختلافات في هذا المجال، أمّا الأشاعرة فانهم يجمعون على استحالة تعزّي الأجسام من الأعراض (٦) وقد عمد الجويني للردّ على من قال بخلوّ

(1) الأشعري، م. ن، 2 / 8 - 11 - 12 - 224

(2) الجويني، كتاب الإرشاد، ص 24

(3) م. ن، ص 24

(4) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 124

(5) انظر، أبو رشيد النسابوري، المسائل، ص 62 وما بعد

(6) انظر، الجويني، الإرشاد، ص 22. والشامل، ص 98. والبغدادي، أصول الدين، ص 56. والفرق بين الفرق،

ص 317. والإيجي، المواقف، ص 252

الجواهر عن بعض الأعراض من المعتزلة وعلى من ذهب من الدهرية إلى أنّ الجواهر القديمة كانت عريّة عن الأعراض في الأزل وقد أطال في ذلك على غرار ما فعل أبو رشيد في المسائل ليثبت في النهاية استحالة عرّو الجواهر عن العرض.

ولئن اطنب الجويني في الشامل وأطال الاحتجاج والرد فانه أوجز في لمع الأدلة واستدل على استحالة تعري الجواهر عن الأعراض بما يلي: " ان الجواهر شاغلة للأحياز، والجواهر الشاغلة للأحياز غير مجتمعة ولا مفترقة بحال، بل باضطرار يعلم انها لا تخلو عن كونها مجتمعة او مفترقة، وذلك يقضي باستحالة خلّوها عن الاجتماع والافتراق، وكذلك نعلم بيديها العقول: استحالة تعري الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون، واللبث في المَحالّ، والزوال والانتقال وكلّ ذلك يوضح استحالة تعريّ الجواهر عن الأعراض" (1).

والأشاعرة يجعلون استحالة تعري الجواهر عن الأعراض فرعا من فروع حدوث العالم لهذا يصرون على هذا الأمر ويدافعون عنه ليثبتوا ان اجرام العالم وأجسامه لا تخلو عن الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحادث حادث ولم نجد منهم من جوّز خلّو الأجسام عن الألوان والطعوم والرائحة غير الرازي (2) وهو قول لم يعتبر في المذهب بدليل ما أورده الجويني إذ قال: " اعلّموا وفقكم الله ان مذهب أهل الحق أنّ الجواهر لا تخلو من الأعراض" (3) ونفس هذا الكلام تقريبا يعاد في الارشاد (4). ويقول البغدادي: " اتفقوا (الأشاعرة) على ان الأجسام لا تخلو ولم تخل قطّ من الأعراض المتعاقبة عليها واكفروا من قال من أصحاب الهيولى ان الهيولى كانت في الأزل خالية من الأعراض" (5) وكلّ هذا دليل على ان استحالة خلّو الجواهر من الأعراض هو المذهب الذي اختاره الأشاعرة.

#### المجانسة

رأينا ان الجسم مركب من جواهر فردة وقد ذهب المتكلمون إلى انها متجانسة خلافا للنظام الذي " لم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها" (6) والبلخي الذي رأى " ان

(1) الجويني، لمع الأدلة، ص 176

(2) الرازي، المحصل، ص 189

(3) الجويني، الشامل، ص 98

(4) الجويني، الإرشاد، ص 23

(5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

(6) الجويني، الشامل، ص 57



الجواهر قد تكون مختلفة وقد تكون متماثلة (1) أما بقية المعتزلة فقد رأوا " ان الجواهر جنس واحد" (2) وإلى هذا ذهب الأشاعرة (3) وسفهاوا كل من أثبت خلاف ذلك، وقد أكدنا على هذه المقدمة لنصل إلى ما يلي:

لما كانت الأجسام مركبة من جواهر فردة، وكانت هذه الجواهر متجانسة فان الأجسام بالتالي متجانسة وهذا ما أثبته المتكلمون ولو أننا لم نجد تفصيلا للمعتزلة في هذا المجال فاننا نجد عند الأشاعرة ما يدل على تعمقهم في بحث هذه القضية واطلاعهم على أغلب الاختلافات فيها. يعرض لنا البغدادي هذه الاختلافات بإسهاب في نص طويل نورد منه قوله: "المسألة الثامنة من الأصل الثاني في تجانس الأجسام، اختلفوا في هذه المسألة على مذاهب: فاما الدهرية النافية للأعراض فقد زعموا ان الأجسام منها مختلفة ومنها متفقة. .. وزعم أصحاب التناسخ ان الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة، واختلف أصحاب الهيولى في هذه المسألة: منهم من زعم أن هيولى العالم جوهر واحد من جنس واحد وانما اختلفت أجزاؤه عند حدوث الأعراض المختلفة فيها. ومنهم من زعم ان لكل نوع من أنواع العالم هيولى مخصوصة، فهىولى الذهب غيرهىولى الخشب ونحو ذلك. .. واختلف أصحاب الطبائع في هذا: فمنهم من زعم أن الأجسام في الأصل أربعة أجناس فهي الأرض والماء والنار والهواء وسائر الأجسام مركبة منها، ومنهم من قال بجنس خامس وهو الريح... ومنهم من جعل الخامسة الفلك. .. واما الثنوية (4) فان المانوية (5) منهم زعمت ان الأجسام في الأصل نوعان قديمان وهما النور والظلمة وهما متضادان في الصورة والفعل ولكل واحد منهما خمسة أبدان مختلفة... فصارت الأجسام عندهم عشرة أجناس... وزعمت الديسانية منهم ان الاجسام كلها نوعان نور وظمة... وزعمت المرقيونية (6) منهم ان الأجسام ثلاثة اجناس نور وظلمة ومعدل ثالث بينهما... وزعم النظام ومن تبعه من القدرية ان الأجسام انواع مختلفة ومتضادة وبناه على

(1) ابو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 29

(2) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 34

(3) الجويني، الشامل، ص 58

(4) الثنوية، القائلون بمدبرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر والصلاح والفساد، يسمون احدهما، النور والآخر الظلمة، وبالفارسية، يزدان وأهرمن. الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 244

(5) المانوية، أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، زعم ان العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة، الشهرستاني، م. ن، 1 / 244

(6) المرقيونية، أصحاب مرقيون، أثبتوا أصلين قديمين متضادين، أحدهما النور، والثاني الظلمة وأثبتوا أصلا

ثالثا هو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج، الشهرستاني، م. ن، 1 / 252

دعواه ان الألوان والطعوم والأصوات والخواطر أجسام، وقال أصحابنا بتجانس الأجسام كلها، وقالوا ان اختلافها في الصورة وفي سائر الأحكام انما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها ووافقهم على هذا من المعتزلة الجبائي وابنه ابو هاشم "(<sup>1</sup>). وقد أوردنا هذا النص على طوله لأمرين:

- الأول: انه يكفينا مؤونة التعليق ويمكن القارىء من الاستنتاج معنا.  
- الثاني: انه يثبت معرفة المتكلمين بمختلف المذاهب فيكون صدورهم في آرائهم عن علم وإدراك.

وقد استدل المتكلمون على ان الأجسام من جنس واحد بثلاثة أمور:  
- ان الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض تلبس بعضها البعض ولولا تماثلها لما كان كذلك.  
- انها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض فتكون متساوية في الماهية.  
- ان الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية (<sup>2</sup>).

ثم إن أعظم أنواع الاختلاف بين الأجسام هو ما نراه من اختلاف بين الأرض والماء والنار والهواء، وبين الحيوان والجماد والنبات ولكن هذه الأنواع مع اختلافها في الصورة واللون والطعم والرائحة والوزن يستحيل بعضها إلى بعض. فالأرض تنحل فتصير ماء كالمالح إذا ذاب، والماء في بعض البقاع يجمد فيصير حجرا، والحجر من جنس الأرض، وقد ينعقد الماء فيصير ملحاً والمالح من جنس الأرض السبخة المالحة، والصاعقة تقع على الأرض فتغوص فيها إلى الماء فتصير في الماء قطعة حديد والحديد من جنس الأرض، والهواء قد ينعقد فيصير بخارا وسحابا ثم يقطر منه المطر، والقطرة من الماء إذا سبت على الصفحة المحماة بالنار صارت بخارا وهواء. والحيوان والنبات إذا أحرقا صارا رمادين والرماد من جنس الأرض، واستحالة هذه الأصول بعضها إلى بعض دليل عند المتكلمين على انها في الأصل جنس واحد وان اختلافها في الصورة انما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها (<sup>3</sup>).

وقد جعل هذا الكلام البعض يستشنع قول المتكلمين ويعرض بهم ويرى ان هذا المذهب يجعل "جسم السماء عندهم، بل جسم الملائكة، بل جسم العرش على ما يُتوهم

(1) البغدادي، أصول الدين، ص 52 - 54

(2) الرازي، المحصل، ص 187 - 188

(3) البغدادي، م. ن، ص 54 - 55

وجسم أي حشرة شئت من حشرات الأرض أو أي نبات شئت الكل جوهر واحد وإنما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك" (1) وهو كلام وارد في معرض التشنيع والسخرية.

وهذا المذهب يتماشى مع ما سبق ان أقره ديمقريطس الذي ذهب إلى ان "الذرات من جنس واحد بعينه لا تخالف بينها إلا في الشكل وفي النوع" (2) ومن ثم كانت الأنواع المختلفة والأجسام مركبة من نفس الذرات والاختلاف يحصل بينها نتيجة ما يلحقها من كيفيات، خلافا لأبيقور الذي رفض القول بمجانسة الذرات بعضها لبعض بل ذهب إلى ان الجسم الواحد يتطلب انواعا عديدة من الذرات لأن ذرات اللحم ليست هي ذرات العظم والدم والعروق والعصب والشعر... (3) ولما كان جسم النبات ليس كجسم الإنسان ولا الجماد فان الأجسام مختلفة.

### حدوث الأجسام

حين استعرض الخوارزمي أصول الدين التي يتكلم فيها المتكلمون قال: " أولها القول في حدوث الأجسام والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم الدهر والدلالة على ان للعالم محدثا وهو الله تعالى.. " (4) وحين اتهم ابن الرواندي النظام بقول الديسانية رد الخياط في الانتصار بقوله: " بل المقروف بقول الديسانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحة أبي شاعر الديساني الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه، فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: ان القديم جلّ ثناؤه جسم فابطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه ان منها ما هو قديم" (5).

هكذا جعل المتكلمون القول في حدوث الأجسام أول الأصول المؤدية إلى اثبات التوحيد. والأصل فيما يدل على حدث الجواهر والأجسام عند المعتزلة " استحالة انفكاكها من حوادث هي الأكوان، وما لم ينفك من محدث ولم يتقدمه فهو محدث مثله " (6). فالجسم لا يوجد إلا وهو متحيز ولا بد في المتحيز من ان يكون في جهة ولا يكون كذلك إلا بكون. والدليل على هذا ان الأجسام لا تخرج عن الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون (وهذه هي

1 ( ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 206

2 ( ارسطو، علم الطبيعة، ك 1 ب2ف1

3 ) Conche.M, Lucrèce et l' experience,p.66

4 ( الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 27

5 ( الخياط، الانتصار، ص 37

6 ( ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 88

الأكوان) ولا تعقل الا كذلك. ولا شيء يوجب فيها هذا الحكم إلا تحيزها فيجب لذلك متى حصلت موجودة متحيزة ان يقترن بها هذا الحكم.

وذكر ابو الهذيل " انه لو خلا الجسم من الاجتماع والافتراق، ثم وجدا فيه لكان: إما ان يقال بأن الاجتماع فيه كان هو السابق أو الافتراق. فإن سبق الاجتماع إليه، فجمع ما ليس بمفترق محال. وان كان السابق هو الافتراق فتفريق ما ليس بمجتمع محال، فيجب إذن ان نحكم باستحالة خلوه منهما. وإذا ثبت استحالة خلوه من هذه المعاني المحدثه وصح امتناع تقدمه في الوجود لها فيجب ان يكون حادثا مثلها" (1).

ولئن بني حدوث الجسم هنا على اثبات ارتباطه بالأكوان الحادثة فاننا نجد المعتزلة تؤكد من جهة ثانية علي ان الكلام في اثبات حدوث الأجسام ظاهر إذا بني على حدوث الأعراض، يقول ابن متويه: " اعلم ان الكلام ظاهر في حدوث الأجسام إذا بنيناه على حدوث الأعراض، وقد منع ابو هاشم رحمه الله من صحة العلم بحدوث الجسم الا من هذا الوجه" (2) وقد اثبتنا قولهم في حدوث الأعراض ولا داعي لاعادته.

ولا يقف المعتزلة عند الحجة العقلية وهم فرسانها وانما يتعدونها إلى السمع لاقتناع الجمهور الذي لا قدرة له على وعي هذه الحجج العقلية العويصة على الفهم، يقول ابو رشيد: "ان قيل: فهل يمكن ان يستدل بالسمع على حدوث الأجسام ؟ قيل له: نعم، وذلك بأن يعلم اثبات الصانع بالأعراض، ثم يعلم صفاته ويعلم انه حكيم لا يجوز ان يكذب ولا ان يصدق الكاذب بان يظهر المعجز عليه، فاذا ثبت ذلك فمتى أظهر المعجز على نبي من الأنبياء وما علمنا بعد حدوث شيء من الأجسام ثم اخبرنا ذلك النبي بحدوث الأجسام أمكننا ان نقدر حدوثها بخبره، وهذا كما قال اصحابنا انه يجوز ان يعلم من جهة السمع بأن لا ثاني مع الله تعالى" (3).

هذا النص هام جدا في هذا المجال لأننا نعلم ان المعتزلة لا تبحث عن الحجة النقلية بقدرما تبحث عن حجة العقل وهي لم تفعل ذلك في هذا المجال إلا لإيمانها بضرورة إقناع الجمهور بالقول بحدوث الأجسام لأنه يؤدي كما راينا إلى اثبات التوحيد الذي نصب أعلام المعتزلة انفسهم للذب عنه.

(1) م ن، ص 89

(2) م ن، ص 99

(3) ابو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 283

ولم نجد للأشاعرة ما زادوه في هذا المجال إلا أنهم اكدوا القول بحدوث الأجسام على غرار المعتزلة وبنفس الأدلة. يقول الباقلاني بعد ان بين حدوث الأعراض: "والدليل على حدوث الأجسام: انها لم تسبق الحوادث ولم تخل منها لاننا باضطرار نعلم ان الجسم لا ينفك من الألوان (خلافًا لبعض المعتزلة) ومعاني الألوان من الاجتماع والافتراق وما لا ينفك من المحدثات ولم تسبقه كان محدثًا" (1) ونجد هذا المعنى يتكرر في أصول الدين للبغدادي (2) والاربعين للرازي (3) والمواقف للإيجي (4) مع تفصيل للقائلين بقدوم الأجسام المخالفين للمتكلمين: فمن متوقف في هذا المجال إلى ذاهب إلى ان الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس، او قديمة بذواتها وصفاتها، او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، او قديمة بصفاتها محدثة بذواتها.

ولما كان هذا الاختلاف لا يعيننا في هذا المجال فاننا نستعرض ما استدل به البغدادي على قول الأشاعرة بحدوث الأجسام، قال البغدادي: "وقال أهل الحق بحدوث جميع الأجسام والأعراض، ودليل ذلك: انا قد دللنا قبل هذا على حدوث الأعراض في الأجسام ودللنا ايضا على استحالة تعري الاجسام من الأعراض الحادثة فيها، فإذا صحَّ أنَّ الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة وجب حدوثها لان ما لم يسبق الحوادث كان محدثًا" (5).

ولم نجد لفرقة اخرى ادلة جديدة على حدوث الأجسام فكلها تكرر ما سبق ان اقرته المعتزلة في هذا الباب (6) ولو اننا عثرنا على دليل يورده الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمي ت 381هـ) في كتاب التوحيد وهو لجعفر الصادق في الردّ على سؤال لعبد الكريم بن أبي العوجاء عن حدوث الأجسام قال: "إني ما وجدت شيئًا صغيرًا ولا كبيرًا إلا إذا ضُمَّ إليه مثله صار أكبر، وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولى، ولو كان قديمًا ما زال ولاحال، لأن الذي يزول ويحول يجوز ان يوجد ويبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدث، وفي كونه في الأولى دخوله في العدم، ولن يجتمع صفة الأزل والعدم في شيء واحد" (7).

(1) الباقلاني، الإنصاف، ص 16

(2) البغدادي، أصول الدين، ص 59

(3) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 11

(4) الإيجي، المواقف، ص 244

(5) البغدادي، م. ن، ص 59

(6) انظر مثلا، الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق، فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت 1970، ص 30،

وكذلك، ابو عمار الإباضي، الموجز، ص 258. وعبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 182

(7) ابن بابويه القمي، كتاب التوحيد، تحقيق، هاشم الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق، طهران 1387 هـ

وفي الجملة فإن المتكلمين المسلمين مهما اختلفوا فإنهم اتفقوا في إثبات صفة الحدوث وجعلوها أخصّ خصائص الجسم خلافاً لديمقريطس وأبيقور اللذين أكدا على قدم الذرات فألزما القول بقدّم الأجسام، يقول أبيقور: " وتتحرك الذرات منذ الأزل بدون انقطاع. .. وانه لا توجد بداية لهذه الحركات إذ الذرات قديمة والخلاء قديم" (1) وهذا مخالف لما اقره المتكلمون المسلمون لذلك ليس غريباً ان نعتقد مع دي بور ان " نظرية الخلق او حدوث العالم بعد ان لم يكن كانت منذ الصدر الأول اكبر عقائد علم الكلام الإسلامي لتكون شاهدا على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدّم العالم وبافعال للطبيعة من ذاتها" (2) فلا بدّ " للمُحدِّث من مُحدِّث" (3) وفاعل وفاعلها عند المتكلمين ليس إلا الله "والذي يدلّ على ذلك تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وانما احتاجت إلينا لحدوثها. فكل ما شاركها في الحدث وجب ان يشاركها في الاحتياج إلى محدِّث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل" (4).

هكذا يخالف المتكلمون المسلمون كل المنكرين للحدوث ومن بينهم الذريين اليونان ليؤسسوا إن صحّ التعبير " ذريتهم المؤمنة " التي تقول بحدوث الجسم وفئاته وبعثه. وهكذا اختلف المتكلمون في بحثهم في الجسم عن الفلاسفة، فالفيلسوف ليس له من هدف إلا البحث واعتقاد ما أداه إليه بحثه لذلك لم يهتم باتفاق نتاج بحثه مع ما يعتقده الناس خلافاً للمتكلم الذي يحرص على خدمة عقيدته اولاً، لذلك أنكر المتكلمون فكرة الوجود بالقوة ولم يبحثوا إلا في الجسم الموجود بالفعل، أي الجسم الطبيعي المتمكن الشاغل للحيز والمادي المحسوس الذي يصلح للدلالة على الله بحكم قياس الغائب على الشاهد.

(1) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف44، ص 177

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 120

(3) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 93

(4) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 118



الباب الثالث  
أثر الفلسفة الذرية في النظرة إلى الله  
والعالم والإنسان





## الفصل الأول : الله



لئن رفض ديمقريطس فكرة الإله كما صوّرها هوميروس وهزيود ورفض آلهة الأولمب وما حيك من أساطير حول خلود الآلهة ووقوعهم في الأخطاء والمزلق والشهوات والخصام مثلهم مثل البشر فإنه صاغ تصوّراً للإله يتماشى مع نظريته الذرية للوجود. يقول فلوطرخس عند عرضه لآراء الفلاسفة في الإله: " وأما ديمقريطس فكان يرى أنّ الإله هو العقل، وأنّ نفْس العالم كُرِّي ".<sup>(1)</sup>

وهذا القول شديد الإيجاز مما جعل البعض ينعت به بأنه غامض ومعناه قابل للنقاش<sup>(2)</sup> وهذا كذلك ما جعل " مابيو Mabillean " في تاريخه للفلسفة الذرية يقول: " إنّ مذهب ديمقريطس لا يقول بالآلهة بالمعنى الحقيقي، فقد رأينا أنّه يسند الألوهية تارة إلى المادة المحركة والباعثة للحياة في العالم، أي إلى هذه الذرات المستديرة التي توجد متماثلة في الكواكب وفي الإنسان، وتارة أخرى فإنّ الكواكب نفسها هي التي تنتصب في مقام الإله. ويخطر له في النهاية تعليل الخرافات الشعبية بأن يتخيّل وجود بعض التجمّعات من الذرات ذات الحجم العظيم والشكل الشبيه بوجه الإنسان تسبح حول الأرض وتظهر في النوم في شكل أشباح خيرة أو شريرة وهي الأصل في كلّ ما يروى ويحكى عن الشياطين " لاهوت بانس " كما يقول لافايسـت Lafaiast .. وفي الجملة فإنّ مذهب ديمقريطس يقوم أساساً في طبيعياته وإليها يجب العودة لحسن تقييمه " <sup>(3)</sup>.

هذا القول من أحد المؤرخين للفلسفة الذرية يحاول أن يقصي الفلسفة الإلهية من فلسفة ديمقريطس بدعوى أن الرجل غير واضح في هذا المجال، أو بدعوى أن نظريته سخيفة وغير ثابتة. لكن الحقيقة غير هذه لأن ديمقريطس كان وفيّاً لمذهبه الذري وإن لم يعجب ما ذهب إليه بعض النقاد. فهو لا ينكر وجود الآلهة بدليل أنّ فلوطرخس أورد أسماء ملاحدة في كتابه<sup>(4)</sup> ولم يذكر منهم ديمقريطس وإنما جعله مثبتاً لله وأن الله عنده " هو العقل وأن نفس العالم نار كُرِّي " وهذا القول يحتاج إلى توضيح، فنحن لا نرى هنا أنّ هذا العقل الذي قال به ديمقريطس

1 ( فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 113

2 ) Babut.D, La religion des philosophes grecs, P.U.F , Paris , 1974 , P.48

3 ) Mabillean.L, Histoire de la philosophie atomistique, p.230

4 ( يقول فلوطرخس، " إنّ بعض الأولين مثل دياغورس الذي من أهل ملطية وثادورس Théodorus Cyrénaeus الذي من قوريني وأويمارس Evémérus من تيجيا Tégéa ينكرون وجود الآلهة إنكاراً مطلقاً ... " الآراء الطبيعية، ص 110

هو نفسه الذي أقرّه أنكساغوراس لأنّ العقل الكليّ عند أنكساغوراس قوّة غير فيزيائية وغير جسمانية. إنّه كما يصفه هو نفسه " ألطف الأشياء وأصفاها، بسيط مفارق للطباع كلّها إذ لو كان ممتزجا بشيء آخر أيّا كان لشابه سائر الأشياء ولمّا استطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص، عليم بكلّ شيء، قدير على كلّ شيء، متحرّك بذاته ". (1)

هذه صفات العقل الكليّ عند أنكساغوراس وهي صفات جليّة في حقّ الإله وتأسيس رائع لفكرة إله مفارق في هذا الوقت المبكّر من تاريخ الفلسفة، لذلك "بدا أنكساغوراس كأنّه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه" (2) على حدّ تعبير أرسطو لأن هؤلاء الأسلاف وإن ارتقوا درجة عن التفكير الساذج والإله الشعبي فوق جبل الأولمب فإنّهم لم يقدرُوا بعقولهم أن يبلغوا درجة النضج في هذا المجال.

وهذا العقل الكليّ كما تصوّره أنكساغوراس لم يكن ليرضى به ديمقريطس إذ لا شيء عنده غير المادة والقوّة الماديّة ولذلك صوّر العقل في شكل مادي. ولئن كانت العبارة الواردة عنه باللغة العربية غير واضحة فإن العبارة باللغة الفرنسية واضحة جدًّا، فهو يقول: " Dieu est l'esprit sous forme de feu sphérique" (3) وهذا يعني ببساطة أن ما نطلق عليه في العادة اسم " الله " يقابل عند ديمقريطس الشكل الأرقى للذرات التي تكوّن العالم، يعني الذرات المستديرة والنارية التي يتكوّن منها العقل. " فالعقل أو الله إذن مادي عند الذريين لأنّه يتكوّن من ذرّات مادية، وأجساد الآلهة والجنّ... تتكوّن من ذرّات أكثر دقّة تضمن لها حياة أطول ". (4)

هكذا تصبح الآلهة عند ديمقريطس " مثلها مثل البشر ائتلافا من ذرّات عابرة وخاضعة للضرورة الكليّة " (5) أي أن الآلهة عنده لا يزيدون على البشر إلا بطول البقاء، أمّا الخلود فإنّهم لا يخلدون لأنهم خاضعون للقانون العام أي للفساد بعد الكون واستتفاف الدور على حسب ضرورة مطلقة دون أيّة غاية أو علّة خارجة عن ذات الذرّات مثل المحبّة والكرهية ودون أية علّة باطنة مثل التكاثر والتخلخل ودون أيّة كيفية.

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 42

(2) يوسف كرم، م. ن، ص 43

(3) Babut.D, ibid,p.48

(4) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique ,p.62

(5) إميل برهيهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، 1 / 105

هكذا يبدو المذهب على غاية في البساطة ولكن في الحقيقة حافل بالصعوبات (1) فما هي هذه الضرورة التي يجعلها ديمقريطس مسيرة لكل شيء؟ أليست هي أولى باسم الله؟ لأن الضرورة العمياء لا يمكن لها أن تحقق هذا النظام العجيب المطرد والثابت.

إنَّ إله ديمقريطس على ما نرى إله عاطل عن العمل وهو موجود خاضع للضرورة وغير خالد، ولعلَّ نفي الخلود عنه يجعل من ديمقريطس المرحلة الأخيرة السابقة للإنكار المطلق لله لأنَّ نفي الخلود عنه هو نفي لأهمِّ صفاته. ولا نستبعد أن يكون قد أعجب بعقل أنكساغوراس فأراد أن يستغلَّ الفكرة ولكنه أساء التوفيق بينها وبين روح مذهبه المادي، خاصة وأنه كان معاصرا لأرخلاوس Archélaus تلميذ أنكساغوراس، بل إنه يذكر في كتابه "العالم الصغير" أنه كان شابا عند تقدم أنكساغوراس في السنَّ (2) وتاريخه لنفسه بحياة شخص آخر هو أنكساغوراس دليل على معرفته به وإجلاله له، لذا قد يكون ديمقريطس تأثر به في هذا المجال ولكنه أبي إلا أن يبقى وفيًا لمذهبه المادي الآلي.

وفي هذا المجال يجب أن نشير إلى أنَّ ديمقريطس "اهتمَّ بالبحث عن أصل فكرة الآلهة عند الناس أكثر من البحث في ذوات الآلهة" (3) مثله مثل السوفسطائي بروديكوس Prodicos تلميذ بروتاغوراس. وهذا ليس غريبا إذا كان بروتاغوراس وهو من نفس الفترة قد بدأ كتابه "عن الآلهة" بهذه الجملة: "لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أو غير موجودين وعلى أية صورة هم فإنَّ أمورا كثيرة تعوق هذا العلم من غموض الموضوع إلى قصر الحياة الإنسانية". (4)

ففلسفة اليونان السابقون على سقراط يعترفون - رغم اختلافهم - بصعوبة هذا المبحث ومع ذلك يرفضون التصوُّر الشعبي للإله ويحاول بعضهم تقديم تصوُّر له فيما يرفض البعض الآخر مثل بروتاغوراس الإدلاء بأيِّ رأي في هذا المجال رغم قدرته على السفسطة والمغالطة. ولعلَّ هذا هو السبب الذي جعل أمثال ديمقريطس وبروديكوس لا يبحثان في ذوات الآلهة وإنما يبحثان في أصل نشأة هذه الفكرة وينقدان الاعتقاد الشعبي والاعتقاد العقلي للفلاسفة.

(1) انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

(2) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,p.412

(3) Babut .D, La religion des philosophes grecs , p.50

(4) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ماد بروتاغوراس

ومن أمثلة هذا النقد ما نجده في قطعة هامة لمأساة إلهية بعنوان سيزيف Sysiphe منسوبة لكريتياس الأثيني Critias d'Athènes ( 403-450 ق.م) والشخص الذي أعطى اسمه للقطعة هو الذي يعرضها طبقاً لتصور تقليدي جاء فيه: إن الإنسانية ارتقت تدريجياً من شكل الحياة البدائية الفوضوية وقانون الأقوى نحو أخلاق أكثر تهذيباً ولدت من إنشاء القوانين والعقوبات. ولكن حين لم تكف هذه القوانين لمنع أعمال العنف المرتكبة في الخفاء اخترع رجل حذر وذو عقل دقيق فكرة الخوف من الآلهة واستعملها ضدّ الناس لِثَبَّتِي الأشرار عن ارتكاب إساءاتهم في الخفاء. هكذا أدخل فكرة الكائن الإلهي المتصف بحياة لا تنتهي وبعقل سام وقادر على إدراك ومراقبة كلّ ما يقال وما يُحبك بين الناس ولو كان في سرائرهم. ونجح في نشر هذا الاعتقاد "كأما الحقيقة تحت خطاب كاذب"، وجعل مقر هذه الآلهة المزعومة المكان الأطهر للتأثير على الخيال، ومن هذا المقر تصدر الظواهر التي تثير الرعب (كالرعد والبرق والشهب) والظواهر التي تتوقّف عليها حياة الناس البائسة (كالمطر التي تخصب الأرض...). وباختياره لمقرّ خاص لألوهيته مكّن القوانين من التغلب على الفوضى " هكذا يبدو لي كيف نجح أحدهم لأول مرة في إقناع الناس بالاعتقاد في وجود نوع إلهي" (1).

فديمقريطس اهتم بتعليل نشأة الاعتقاد في الآلهة وحاول أن يبطل هذه " الأكاذيب " والخرافات التي تقلق الناس ويؤكد أنّ " سعادة الإنسان هي فيطمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف، وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم بقانون الوجود والتسليم له والتميز بين اللذات والتزام الحدّ الملائم فيها فإنّ تجاوز الحدّ يجرّ الأم".(2)

وقد نعجب إذا وجدنا ديمقريطس الذي يفسر الخوف من الآلهة بالصور الشريرة الواردة على عقولنا يعلن في موضع آخر أنّ " الآلهة لا توزّع ولم توزّع على الناس أبداً إلا الخير، أما الشرور فإنها لا تنسب إليها، وإنما هي نتيجة العماء ونقص التمييز الإنساني".(3) وإلى ديمقريطس

1 ) Babut.D, Ibid, p 51-52

نجد الإشارة إلى هذه الرواية عند فلوطرخس كما يلي، "وأما أريابيدس Euripides صاحب الأغاني فإنه لم يحب أن يفصح بذلك ( بإنكار وجود الآلهة) فَرَقًا من أريوس فاغس ( وهي محكمة أثينا ) إلا أنه أوماً إليه على هذه الجهة وذلك أنه جعل سسوفس ( وهو سيزيف ) كالفم لهذه المقالة وسدد رأيه إذ يقول، " إنه قد كان زمان وكانت الحياة فيه بغير نظام ولا ترتيب، وما كان سبقنا كان خادماً للأقوياء، وذكر بعد ذلك بطل الفجور بوضع النواميس، ومن أجل أن النواميس إنما كانت تقدر على أن تبطل ما كان من الجور ظاهراً أو كان كثير بين الناس يستعمل العلم استعمالاً خفياً، قصد رجل حكيم إصلاح ذلك بأن حمى عن الحق بباطل وضعه وأقنع الناس بإله حيّ باق أبداً يسمع ويبصر ويحسّ بجميع الأشياء ويعنى بها جداً".

الآراء الطبيعية ص 111

2 ) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

3) Babut.D, Ibid,p.55

أيضا ينسب الرأي القائل إن "أحباب الله الوحيدون هم الذين يبغضون الظلم" (1) وقوله " إنه يصلي لمصادفة صور ملائمة ". (2)

كل هذه النصوص توحى بما لا مجال للشك فيه أن ديمقريطس كان مؤمنا بالآلهة. وفي هذا الزخم الهائل من آلهة الميتولوجيا الإغريقية بقيادة " دزوس Dzeus " تصوّر ديمقريطس إليها خيرا يكره الظلم ولا يفعل الشرّ، وهو متميّز عن الإنسان بفضل تكوينه من ذرات دقيقة تجعله أرقى وأطول حياة. إنه تصوّر مادّي لإله خاضع للضرورة خضوع الإنسان، إله عاجز خلافا لإله المتكلمين ولو أننا سنصادف بعض هذه الآراء عند المعتزلة مثل فكرة الصلاح وكون الله لا يفعل إلا الخير أما الشرور فإنها لا تنسب إليه بل " لا يوصف بالقدرة عليها أصلا " (3) حسب عبارة النظام.

### آلهة أبيقور

الحديث عن آلهة أبيقور أيسر بكثير من الحديث عن آلهة ديمقريطس لأن أبيقور ترك لنا ما يعيننا على فهم مذهبه. يقول في رسالته إلى مينيسي: " عليك بادئ ذي بدء أن تتصوّر الإله كائنا خالدا مغتبطا على غرار ما تقدمه لنا التصوّرات العامة العادية، ولا تنسب إليه أية صفة مناقضة لخلوده، أو غير ملائمة لغبطته، بل ينبغي أن تتضمّن الفكرة التي تكوّننها عنه كلّ ما من شأنه أن يحافظ على خلوده وسعادته. فالآلهة موجودة لا شك ونحن على يقين من وجودها غير أنها لا توجد على النحو الذي يتصوّره الجمهور إذ ليس لهذا الأخير صورة ثابتة عنها. وليس الكافر من لا يؤمن بالآلهة الجمهور بل هو من ينسب إليها صفات وهمية كالتي ينسبها الجمهور. وفعلا إنّ ما يثبت الجمهور لا يقوم على أفكار بديهية وإنما على افتراضات كاذبة. ومن هنا كان الرأي القائل بأن الآلهة تجازي الأشرار بالشرّ والأخيار بالخير. ولما كان الناس شديدي التمسك بفضائلهم الخاصة فإنهم لا يقبلون آلهة على غير شاكلتهم. .." (4)

نجد في هذا النص حوصلة تامة لفلسفة أبيقور الإلهية التي نستطيع أن نصنف

مواضيعها كالتالي:

- إيمان أبيقور بالآلهة

1 ) Ibid, p.55

2 ) Ibid, p.55

3 ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 232

4 ) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن، أبيقور الرسائل والحكم لجلال الدين سعيد، ف123 - 124، ص 203-



- طبيعة الآلهة عند أبيقور

- عمل الآلهة

- الغاية من فلسفة أبيقور الإلهية

أول شيء نستنتجه من هذا النصّ هو أنّ أبيقور مؤمن بالآلهة رغم اتهامه بالإلحاد، فهو يصرّح هنا أنه لا شكّ في وجود الآلهة وأنه على يقين من وجودها. والأكيد أنّ هذا اليقين يتنافى مع الاتهامات الرواقية والمسيحية التي جعلت من أبيقور ملحدًا كافرًا بالآلهة ومنكرًا لعنايتها. (1) يروي فيلودام Philodème (2) على ما يذكر فستوجيار Festugière في كتابه عن آلهة أبيقور أن " أبيقور لم يكتف بالحثّ على إكبار الآلهة بل كان سلوكه الخاص يدلّ على وفائه للحفلات والأضحيات التقليدية " (3) وأنه " قد راعى بإخلاص كلّ طقوس عبادته وأنه حرّض على التقيّد بها، ليس من أجل القوانين فحسب وإنما لأسباب مطابقة لطبيعة الأشياء. .. فالصلاة إحدى مميّزات الحكمة، لا لأنها تقينا من غضب الآلهة وإنما لأننا ندرك كم تفوق طبيعة الآلهة طبيعتنا قوّة وكمالاً ". (4) هذا ما جاء عن الأبيقوريين أنفسهم ولنا أن نتساءل كيف يتماشى هذا الكلام مع ما أثبتته لوقريطس في قصيدته من " انتصار أبيقور على الدين " (5). الجواب بسيط وهو يتمثّل في كون أبيقور يرفض بصريح عبارته وجود الآلهة على النحو الذي يتصوّره الجمهور ويؤمن بها على نحو خاص يتماشى مع مذهبه الذرّيّ الماديّ لأنّه شعر بسخف اعتقاد عامة الناس في الآلهة وتصويرها لها تصويرًا يتنافى وطبيعتها إذ جعل الناس الآلهة مخيفة وتصوّروها في قصف الرعد وعصف الرياح ورعب الزلازل. .. فقدّموا لها القرابين لإرضائها.

ويقدّم لنا لوقريطس صورة بشعة للدين متمثلة في القرابين البشرية التي تقدّم للآلهة لإرضائها. تتمثّل هذه الصورة في " إيفيجيني Iphigénie " — بنت أجامنون Agamemnon قائد الإغريق المتجمّعين ضد طروادة - التي وقع تقديمها كقربان لأرتميس

1 ) جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، ص 88

2 ) فيلودام Philodème، فيلسوف إغريقي من المدرسة الأبيقورية ولد في القرن الأوّل ق.م في سوريا وعاش في روما في زمن شيشرون الذي أثنى على معرفته ولطفه. انظر، Larousse universel

3 ) Festugière.A.J, Epicure et ses dieux , Paris, 1946 , p. 88

4 ) Ibid, p.90

5 ) Lucrèce, De la nature , L1, p.4

Artémis للحصول على حماية الآلهة التي شدت - حسب رأيهم - الأسطول إلى الورا. يصف لوقريطس هذه الفتاة وهي تقاد إلى المذبح فيقول: " عندما شاهدتُ - وهي واقفة أمام المذبح - أباهما مثقلا بالحزن وبقربه الكهنة يخفون الخنجر وكلّ الناس يبكون لمراه، جثت على ركبتيها وهي خرساء من الرعب وسقطت على الأرض. تعيسة ! ففي مثل هذه اللحظة لا ينفعها أن يكون أبوها ملكا. أُخذت من قبَل الرجال وهي ترتعش وقُيّدت إلى المذبح لا لتعود عندما تنتهي مراسم الزينة تحت النشيد الواضح لإيميني (إله الزواج) لكن لتبقى عذراء بإجرام في موسم الزواج. يجب عليها أن تموت. قربان قدّمه أبوها لضمان إقلاع محظوظ للأسطول وضمان تأييد الآلهة.. إلى أي حدّ يرشد الدين إلى الإجرام !! ".<sup>(1)</sup>

إنّها مأساة حقيقية يقدمها لوقريطس في صورة رهيبة بشعة، والدين هو المسؤول الأول والوحيد عنها. هذا هو الدين الذي رفضه أبيقور، الدين الذي يخيف الناس ويشعرهم بالرعب والهلع ويجعل منهم ضحايا للآلهة. هذا هو الدين الذي أعلن عليه الحرب وانتصر عليه وغنّى نشيد الانتصار حسب لوقريطس، وأسس ديانة جديدة يكون الآلهة فيها عنصرا للأمان وتحقيق سعادة الإنسان، وصورة مثلى يقتدي بها الحكيم ويتشبه بها. آلهة على شاكلة الناس حسب تعبير أبيقور نفسه، أو هم " في صورة الناس ومُبصرون بالعقل للطافة طبيعة جواهرهم "<sup>(2)</sup> فالأجساد المقدّسة للآلهة تتكوّن مثلها مثل البحر والأرض والناس.. من تجمّع الذرات<sup>(3)</sup>، لكن الذرات المكوّنة لأجساد الآلهة ذرات لطيفة تبقى رغم تجمّعها غير مُبصرة إلا بالعقل خلافا لتجمّعات الأجسام الطبيعية.

وفي رسالة لأمه يشير أبيقور إلى أن " طبيعتنا مساوية للطبيعة الإلهية "<sup>(4)</sup> وهو بهذا يرفع قدر الإنسان وينزله منزلة لائقة به ويحارب الفكرة السائدة القائلة بأن الآلهة تجازي الأخيار وتعاقب الأشرار ليؤكد على أنها تعيش بين العوالم مغتبطة سعيدة دون أن تتدخّل في شؤون الناس أو في شؤون العالم لأنّ هذا التدخّل يقلق سعادتها. ويجزم في أكثر من موضع بأن كلّ شيء في الكون يسير دون تدخّل الآلهة. يقول مثلا في رسالته إلى هيرودوت: " وفيما يتعلّق بالأجرام السماوية لا يجب الاعتقاد بأن حركتها وتغيّر اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها

1 ) Lucrèce, Ibid , L1 , p.5

2 ) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 114

3 ) Lucrèce, Ibid , p.38

4 ) Boyancé .P, Epicure , Paris , 1969,p.93

وكلّ الظواهر الأخرى التي من نفس القبيل هي ناتجة عن كائن منظم لها، وأن هذا الكائن يتمتع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة وبالخلود إذ المشاغل والهموم والغضب والمحابة لا تتفق مع الغبطة بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتبعية" (1).

فأبيقور يرى أنّ المشاغل والهموم والغضب تتنافى كلّها مع طبيعة الآلهة المغتبطة السعيدة وهذا ما يصرّح به في رسالته إلى فيثوقلاس إذ يؤاخذ من يحاول أن يرجع كلّ شيء إلى الآلهة ويفسّر كل شيء من خلالها قائلا: " إنّ من ينسب جميع هذه الظواهر إلى علّة واحدة. .. لهو يعبر عن موقف كلّ جنون وسفاهة، ألا وهو موقف أولئك الذين يتحمّسون لعلم التنجيم العقيم ويتصوّرون عللا لا معنى لها، ويتذرّعون بالآلهة عوض أن يتركوها متفرّغة تمام التفرّغ مثلما تقتضيه طبيعتها الخاصة" (2).

إنّ آلهة أبيقور آلهة متفرّغة تمام التفرّغ، تنعم سعيدة ولا تفكّر أبدا في نفع أحد أو إلحاق المضرة به إذ " لا يعقل القول بوجود كائن إلهي متربّص لظهور البروج (مثلا) كي ينتج تبدّلات الطقس الموافقة لها، إذ لا يوجد كائن حيّ يتمتع بالذكاء والفهم ويتصرّف بمثل هذا الجنون ولا سيما الكائن الذي ينعم بالسعادة المطلقة ". (3) إنّ تصرّفا مثل هذا لا يصدر عند أبيقور عن عاقل فضلا عن الإله المثل الأعلى الذي يرغب الحكيم في أن يحاكيه ليحقق السعادة وطمأنينة النفس. إنّ فلسفة أبيقور كلّها تهدف إلى تحقيق طمأنينة النفس المضطربة، لذلك حارب أبيقور كلّ ما من شأنه أن يخيف هذه النفس ويدخل عليها الاضطراب وحارب بكل قوته فكرة الآلهة المنتقمة أو الغاضبة أو المتربّصة بالناس ورأى في ذلك تشبيها للإله بالإنسان الحقود الذي يغضب ويردّ الفعل وهذا تحقير للآلهة وحرط من قيمتها.

يقول في رسالة لصديق مجهول: " اسهرُ فقط على عدم الوقوع في الخوف من الآلهة، وعدم افتراض أنّ تصرّفك بهذا النحو سيجلب لك فضلها. وفي الحقيقة باسم " دزوس" كما يحلو القول لبعضهم) ما الذي يخيفك في ذلك ؟ أتظنّ أنّ الآلهة تستطيع أن تلحق بك ضرا ؟ أليس ذلك بكل بداهة تحقيرا لها ؟ ألن تبدو لك الآلهة حقيرة إذا ما قارنتها بنفسك فوجدتها دونك ؟ أم أنت تظنّ أنّك تستطيع إذا ما اقترفت بعض الذنوب أن تهدئ الإله بالتضحية

1 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 76-77 ص 187 - 188

2 ( أبيقور، رسالة إلى فيثوقلاس، ف 113، ص 200

3 ( أبيقور، رسالة إل فيثوقلاس، ف 115 - 116، ص 201

بآلاف من البقر؟ أو أن هذا الإله سيأخذ أضحيتك بعين الاعتبار وأنه كالإنسان سيعفيك مرة أو أخرى من جزء من الضرر؟" (1)

هكذا ثار أبيقور ضد التصور الساذج والبسيط للإله فكانت ثورته بحق ثورة التنزيه الفلسفي لله والقضاء على الخرافات والأباطيل المنتشرة عن الآلهة في عصره. وهو وإن لم يجعل الآلهة فوق الشبه والمثيل فلأنه مادّي لا يقرّ إلا بما هو مركّب من ذرات مادية ولكنه جعل مع ذلك الذرات المكوّنة للآلهة ذرات لطيفة لا تدرك إلا بالعقل. وهذا في حدّ ذاته تنزيه للإله إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنه إله عقلي وضعه الإنسان كمثّل أعلى يقتدي به للحصول على السعادة وطمأنينة النفس "الأتراكسيا L'ataraxie" في ظروف مضطربة تغلب عليها الفتنة والحروب والخوف من ظواهر الطبيعة ومن عقاب الآلهة بعد الموت (2).

بهذا الشكل صاغ أبيقور فلسفته الإلهية لتحقيق طمأنينة النفس وأكد أن الإنسان "يقدّر على منافسة" زوس" في الغبطة" (3) ففتح أبواب الأمل للإنسان لبلوغ أعلى درجات الكمال وهي العيش في هدوء واطمئنان مثل الآلهة. وهذا ما خاطب به "مينيسي" - في آخر رسالته له بعد أن أمره بالتأمل فيما عرضه عليه - وهو يدور كلّه حول تحقيق السعادة والقضاء على اضطراب النفس - قائلا: "تأمل إذن في جميع هذه الأشياء... وإذك لن تشعر أبدا بأي اضطراب... وسوف تعيش كالإله بين الآدميين" (4).

ولكن هذه الفلسفة الإلهية لأبيقور لقيت نقدا وسخرية لأنّه قد جعل الآلهة شبيهة بالناس، هاربة من العالم، ساكنة بين العوالم، ليس لها أجساد بل شبه أجساد، ليس لها دم بل شبه دم، جامدة في سكون سعيد لا تستجيب لأيّ توسّل ولا تهتمّ بنا ولا بالعالم، وهي موقّرة لا لمنفعة ولكن لجمالها وجلالها وطبيعتها السامية. ..

هذه الصفات لإله أبيقور جعلت شيشرون وأمثالهم يسخرون منه ومن آلهته (5) السلبية. ولكن رغم هذا فإنّ أبيقور قد مثّل في روحه وحياته ومذهبه أجمل تمثيل روح مجتمعه. .. لقد أخذ الشعب اليوناني منذ أن أفقده الإسكندر المقدوني استقلاله السياسي يفقد رويدا رويدا

1 ( أبيقور، رسالة إلى فيثوقلاس، ف 115 - 116 ، ص 201

2 ) Festugière, Epicure et ses dieux ,p.p 99 - 101

3 ( أبيقور، الحكم الفاتيكانية، ضمن ( أبيقور، الرسائل والحكم )، الحكمة 33، ص 218

4 ( أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف 135، ص 207

5 ) Marx.K, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure, p.31

إيمانه بالوطن والمجتمع والآلهة والمثل العليا التي قال بها أفلاطون وأرسطو وغيرهما، فانتهى به هذا فقدان إلى النزعة الفردية والمادية فراح يفتش فقط عن السعادة الأرضية وسط عالم شقيّ مضطرب قلق، والمذاهب التي ظهرت في هذا العصر تتميز كلها بالنزعة المادية وتهدف جميعها - على اختلافها واختلاف مبادئها - إلى هدف واحد هو خلق الراحة والطمأنينة والسعادة. ولم يهدف أبيقور إلا إلى توفير الراحة والطمأنينة والسعادة بأيسر الطرق. فهو لم يهتم بالمنطق والطبيعيات وعلم النفس.. .. إلا ليجد فيها عقيدة التحرر والانعقاد من الأوهام والخرافات التي تسبب الاضطراب والقلق، وهو يصرّح بهذا إذ يقول: " لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة" (1).

فدراسة الطبيعة تمكّن الإنسان من معرفة الأسباب واستبعاد فكرة الخلق والعناية الإلهية وفكرة انتقام الله من الإنسان بعد الموت الذي لا يعني شيئا عند أبيقور لأنه يرفض فكرة خلود النفس المادية التي تفنى بفناء الجسد كما سزى في مبحث النفس. وبهذا تتحقق طمأنينة النفس وتتحقق اللذة التي دارت فلسفة أبيقور كلها حولها. وهي ليست اللذة الخاصة بالفساق أو المتعلقة بالمتعة الجسدية كما صور البعض مذهب أبيقور، وإنما هي بصريح عبارة أبيقور اللذة "التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس" (2).

#### تصوّر المتكلمين لله

لن نتحدّث في هذا المجال عن كلّ ما يتعلّق بمبحث الألوهية عند المتكلمين لأن الحديث عن مثل هذا يتطلب بحثا مستقلا لا جزءا من فصل وإثما سنهتم بالعلاقة القائمة بين القول بالجوهر الفرد وتصوّر المتكلمين لله، وسنركّز بالذات على ما ذهب إليه المتكلمون من كون الله ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا عرضًا، كما سنعرّج على بعض القضايا التي لها علاقة بهذا المبحث حتى نبين الاختلاف القائم بين تصوّر الذريين اليونان والذريين المسلمين للإله.

( 1 ) أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة 11، ص 210

( 2 ) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف131-132، ص 206

أُكِّد الذريون اليونان كما رأينا على أنّ الله جسم يتكوّن كسائر الأجسام من ذرّات ولكنها ذرّات أطف وأدقّ، لكن المتكلّمين المسلمين رفضوا رفضاً مطلقاً أن يكون الله جسماً، ولهم في هذا الباب اختلافات يجدر بنا أن نذكرها.

فقد أجمعت المعتزلة على ما يروي الأشعري على " أنّ الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض. ولا بذّي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذّي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق. ولا يتحرّك، ولا يسكن، ولا يتبعّض. وليس بذّي أبعاد ولا أجزاء وجوارح وأعضاء. وليس بذّي جهات، ولا بذّي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت. ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان. ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدوثهم. ولا يوصف بأنه متناه. ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات. وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود. ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات. وكلّ ما خطر بالبال وتُصوّر بالوهم فغير مشبه له... لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء. عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه... ولا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضارّ. ولا يناله السرور واللذات. ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذّي غاية فيتنهاهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدّس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء. فهذه جملة قولهم في التوحيد، وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع (1).

أوردنا هذا النصّ على طوله لنمكّن القارئ من التمعّن فيه معنا ومحاولة مقارنة ما جاء عن المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة والشيع مع ما جاء عن الذريين اليونان.

رأينا أن إله الذريين اليونان جسم مكوّن من ذرات وأنه يشبه - خاصة عند أبيقور- الناس. ولئن حرّمه ديمقريطس من الخلود فإنّ أبيقور جعله خالدا سعيدا مغتبطا لكنّه لا يشارك في هذا العالم بشيء، لا بإيجاد ولا بإعدام، ولا يتدخّل في شأن من شؤوننا أو شؤونه. .. لكن المتكلمين من المعتزلة وغيرهم في هذا النصّ الذي أوردناه يخالفون كلّ هذا وينزهون الله عن الجسمية بل وينفون كلّ ما من شأنه أن يوحي إليها أو يوهم بها مثل الجثة، والصورة، واللحم، والدم، واللون، والطعم، والرائحة، والمجسّة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والطول، والعرض، والعمق، والاجتماع، والافتراق، وقبول المماسّة، والحلول في الأماكن، والذهاب في الجهات... وما إلى ذلك مما يتعلّق بالجسميّة لأن كلّ ما تُصوّر بالبال فالله خلافه.

فهو لا يوجد في مكان معيّن كإله أبيقور السعيد المغتبط بين العوالم، ولا يجوز عليه أن يكون مجتمعا أو مفترقا لأن الاجتماع والافتراق من خصائص الجسم الطبيعي الذي يتكوّن كما سبق أن رأينا من عدد معيّن من الجواهر الفردة أو من الذرات وهذا لا يجوز في حقّ الله تعالى عند المعتزلة حتى أن الجبائي كان يمنع أن يوصف الله بالكمال لأن الكامل عنده " هو مَنْ تَمّت خصاله وأبعاضه، ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تَمّت أبعاضه. .. فلمّا كان الله عزّ وجلّ لا يوصف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان".<sup>(1)</sup>

هكذا حرص المعتزلة على تنزيه الإله، ونفوا عنه الصفات لنفي الشريك، وجعلوا الصفات عين الذات بل وحرصوا على دفع كلّ ما من شأنه أن يشوب التوحيد من شرك، ولم يتركوا لله صورة في العقل كما كان يدّعي أبيقور لأن كل ما تُصوّر في الذهن فالله خلافه. وحرصوا على دفع الجسمية عنه بكلّ قوّة في محاولة لمحاربة التشبيه والتجسيم وتنزيه ذات الله، ورأوا أن القول بالتجسيم قصدٌ إلى الطعن في الإسلام وإبطال التوحيد وهو قول ذهب إليه حسب الخياط " شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاعر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام قطع فيه من أركانه، فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جلّ ثناؤه جسم فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم"<sup>(2)</sup>.

هذا القول لهشام في التجسيم ومثله لمقاتل بن سليمان وأصحابه الذين يرون "أن الله جسم وأن له جمّة وأنه على صورة الإنسان: لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من

( 1 ) الأشعري، م. ن، 2 / 222

( 2 ) الخياط، الانتصار، ص 37

يد ورجل ورأس وعينين، مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره " وما ذهب إليه الجواربي فوق هذا إلى أنه " أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك " (١)

إن هذا القول يثير اهتمام المعتزلة بقدر ما يثير سخريتهم وحسبنا أن نورد ما ذكره الأشعري في المقالات لتتأكد من ذلك. يقول الأشعري في نص طويل عند عرض اختلاف الروافض في التجسيم: " الفرقة الأولى: "الهشامية" أصحاب هشام بن الحكم الرافضي يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحدّ، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه... ذو لون وطعم ورائحة ومجسّة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسّته... وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له: إن ربّه جسم ذاهب جاء، فيتحرّك تارة ويسكن أخرى، ويقعد مرّة ويقوم أخرى، وإنّه طويل عريض عميق لأنّ ما لم يكن كذلك دخل في حدّ الثلاثي. قال: فقلت له: فأيهما أعظم، إلهك أو هذا الجبل؟ وأومات إلى أبي قبيس. قال: هذا الجبل يوفي عليه. أي هو أعظم منه... وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنّه قال في ربّه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرّة أنه كالبلّورة، وزعم مرّة أنّه كالسبيكة، وزعم مرّة أنّه غير صورة، وزعم مرّة أنه - بشبر نفسه - سبعة أشبار، ثمّ رجع عن ذلك وقال: هو جسم كالأجسام..

والفرقة الثانية من الرافضة يزعمون أنّ ربّهم ليس بصورة ولا كالأجسام وإنّما يذهبون في قولهم " إنّه جسم " إلى أنّه موجود... والفرقة الثالثة من الرافضة يزعمون أنّ ربّهم على صورة الإنسان، ويمنعون أن يكون جسماً... والفرقة الرابعة... يزعمون أنّ ربّهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحماً ودماً... " (٢).

أوردنا هذا الكلام في هذا المجال لنثبت أن هذا القول ليس هو قول الجمهور من المتكلمين المثبتين للجوهر الفرد وإنّما هو قول طوائف أشهرها طائفة هشام بن الحكم وهو لا يثبت الجوهر الفرد. ولا نريد في هذا المجال أن نخوض في تأويل معنى الجسم عند هؤلاء المجسّمة ولا أن نأتي على كل مقالاتهم خشية الخروج عن المطلوب وإنّما نكتفي بالإشارة إلى أن هذا القول رفضه المتكلمون، وهو دخيل على علم الكلام الإسلامي بدليل ما استدللّ به الخياط من آيات قرآنية على نفي التجسيم وتأكيده على أنّ هذا هو اعتقاد الأمة جمعاء خلافاً للمجسّمة.

( 1 ) الأشعري، م. ن، 1 / 233

( 2 ) م. ن، 1 / 106 - 109



يقول الخياط في ردّه على ابن الراوندي: " أمّا جملة قول المعتزلة الذي يشمل على جماعتها فليس يمكنك عييه ولا الطعن فيه ما كنت مظهرًا لدين الإسلام لأنّ الأمة بأسرها تصدّق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها، وهو أنّ الله واحد (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (١) (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) (٢) ولا تحيط به الأقطار، وأنّه لا يحول ولا يزول ولا يتغيّر ولا ينتقل، وأنّه (الأوّل والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ) (٣) وأنّه (في السّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ) (٤) وأنّه أقرب إلينا من جبل الوريد (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةَ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا) (٥)، وأنّه القديم وما سواه محدث، وأنّه العدل في قضاائه، الرّحيم بخلقه، الناظر لعباده. وأنّه لا يحبّ الفساد (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) (٦)، ولا يريد ظلماً للعالمين... وهذه الأقاويل الأمة مجمعة عليها ومصدّقة قول المعتزلة فيها" (٧).

فالمتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة إذن يعتمدون في تصوّرهم للإله على ما جاء في القرآن. والأشاعرة وإن اختلفوا مع المعتزلة فإنهم يقرّون بأنّ الصانع قديم وأنّه ليس من جنس الجواهر والأعراض، وأنّه قائم بنفسه. وينفون عنه الحدّ والنهاية، ويحيلون الأبعاد عليه كما يحيلون كونه في مكان دون مكان ووصفه بالطعوم والألوان.. كما يحيلون كونه جسماً أو جوهرًا أو عرضاً. (٨)

ومن الشيعة من ينفي ما ذهب إليه الرافضة من تجسيم للإله وتشبيهه له بالخلق. فقد ورد في كتاب التوحيد لابن بابويه القميّ (الشيخ الصدوق) أخباراً كثيرة تفنّد ما ذهب إليه هشام ابن الحكم والمجسمة منها قوله: " حدّثنا علي بن أحمد بن محمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال: حدّثنا محمد بن يعقوب، قال: حدّثنا علي بن محمد، رفعه، عن محمد بن الفرج الرّخجي قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة، فكتب عليه السلام: "دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان، ليس القول ما قال الهشامان".

1 ( الشورى، 11

2 ( الأنعام، 103

3 ( الحديد، 3

4 ( الزخرف، 84

5 ( المجادلة، 7

6 ( الزمر، 7

7 ( الخياط، الانتصار، ص، 13 - 14

8 ( انظر، الأشعري، اللمع، ص، 86. والبغدادي، أصول الدين، ص، 70. والجويني، الإرشاد، ص 42 - 51

وقوله: عن أبي رحمه الله قال: حدّثنا أحمد بن إدريس قال: حدّثنا محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن علي بن أبي حمزة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سمعت هشام ابن الحكم يروي عنكم أنّ الله عزّ وجلّ جسم صمدي نوري... فقال عليه السلام: سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لأُحَدِّث، ولا يُحَسّ، ولا يُجسّ، ولا يُمَسّ، ولا تدركه الحواس، ولا يحيط به شيء، لا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد.

وقوله: حدّثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي رضي الله عنه عن أبيه عن جدّه أحمد بن أبي عبد الله عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام الجواليقي وحكيت له قول هشام بن الحكم: إنّه جسم. فقال: إنّ الله لا يشبهه شيء، أيّ فحش أو خناء أعظم من قول مَنْ يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد أو أعضاء! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! وقوله: حدّثنا محمد بن علي ماجيلويه رحمه الله قال: حدّثنا محمد بن يحيى العطار قال: حدّثنا محمد بن أحمد عن عمران بن موسى عن الحسن بن العباس بن حريث الرازي عن بعض أصحابنا عن الطيب يعني علي بن محمد وعن أبي جعفر الجواد عليهما السلام أنهما قالا: من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة ولا تصلّوا وراءه.

وقوله: حدّثنا محمد بن موسى بن المتوكّل رحمه الله قال: حدّثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن الصقر بن أبي دلف قال: سألت أبا الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليهم السلام عن التوحيد وقلت له: إنّي أقول بقول هشام بن الحكم فغضب عليه السلام ثم قال: ما لكم ولقول هشام، إنّه ليس ممّا من زعم أنّ الله عزّ وجلّ جسم، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة. يا ابن أبي دلف إنّ الجسم محدث والله محدثه ومجسّمه".<sup>(1)</sup>

أوردنا هذه النصوص على طولها وبرواتها لنبيّن حرص الإماميّة على دفع ما ذهب إليه المجسّمات وعلى رأسهم هشام بن الحكم. إنّهم يتبرّؤون منه ومن قوله ويشنّعون بمذهبه بل ويمنعون الزكاة عن القائل بمثل هذا القول ويمتنعون عن الصلاة وراءه، ويرون أنّ مثل هذا الكلام فاحش لا يجوز في حقّه تعالى ولا يتماشى مع التوحيد كما قرره القرآن الكريم. أمّا ما جاء عن الرسول من كون الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته فالمقصود بذلك "أنها صورة

محدثة مخلوقة، اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه فقال: "بيتي" وقال: "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي". (١) أي أنّ الصورة التي خلق عليها الإنسان صورة صوّرها الله، فهي إذن صورته، أضيفت إليه لأنه هو من صوّرها.

ونقرأ شيئاً قريباً ممّا جاء في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق عند القاسم الزيّدي (ت 1069 هـ / 1620 م) يقول فيه: "لو كان الله جسماً لكان محدثاً كسائر الأجسام لحصول دليل الحدوث في مثلها" (٢).

فهذه النصوص تستبعد فكرة الجسميّة عن الله لدفع بعض الشّبّه عنه مثل مشاركته للأجسام في الحدوث. ونجد نصوصاً أخرى كثيرة تعلّل السبب في نفي كون الله جسماً، يقول الأشعري: "إن قال قائل: لِمَ أنكرتم أن يكون الله تعالى جسماً؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأنّه لا يخلو أن يكون القائل لذلك أراد: ما أنكرتم أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً؟ أو أن يكون أراد تسميته جسماً وإن لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً عميقاً؟ فإن كان أراد ما أنكرتم أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً كما يقال ذلك للأجسام فيما بيننا فهذا لا يجوز لأنّ المجتمع لا يكون شيئاً واحداً، لأنّ أقلّ قليل الاجتماع لا يكون إلا بين شيئين، لأنّ الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعاً. وقد بيّنا أنّ الله عزّ وجلّ شيء واحد، فبطل بذلك أن يكون مجتمعاً. وإن أراد لِمَ لا تُسمونه جسماً وإن لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً؟ فالأسماء ليست إلينا ولا يجوز لنا أن نسمي الله تعالى باسمٍ لم يسم به نفسه ولا سمّاه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه وعلى معناه" (٣).

بهذا المنطق يردّ الأشعري على المجسّمة ويؤكّد أن الجسم يتطلّب الاجتماع، وأقلّ قليله شيان يعني جوهرين، وهذا يتنافى مع ما ثبت لله من أحديّة. كما أنّ الأشعري يتمسك بالنص ويرى أنّه لا يجوز له ومثله أن يسمي الله باسم لم يسم به نفسه ولا سمّاه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه. وهذا تحفّظ منه وهروب من الوقوع في البدعة التي حذر منها الدين. وقد عقد الجويني كذلك في الإرشاد فصلاً: "في أنّ الله ليس جسماً خلافاً للكراميّة" يقول فيه: "وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول: الجسم هو المؤلّف في حقيقة اللغة، ولذلك يقال في شخص فضل

( 1 ) م. ن، ص 103

( 2 ) القاسم الزيّدي، كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق. أبار نصري نادر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص 75

( 3 ) الأشعري، اللمع، ص 86

شخصا بالعبالة (١) وكثرة تألف الأجزاء: إنّه أجسم منه وإنّه جسيم ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تألف الأجزاء... ثمّ نقول: إن سمّيتم الباري تعالى جسما وأثبتتم له حقائق الأجسام فقد تعرّضتم لأمرين: إمّا نقض دلالة حدث الجواهر، فإنّ مبناها على قبولها للتأليف والمماسّة والمباينة. وإمّا أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع. وكلاهما خروج عن الدين وانسلاخ عن ربة المسلمين (٢).

هكذا يستبعد الجويني فكرة الجسميّة عن الله أصلا لأنّ الجسم مؤلف من ذرات، وهو لا يكون جسما إلا بالتأليف وهذا لا يجوز في حقّ الواحد الذي لا يتألف مع نفسه. ويرى الجويني أنّ إطلاق اسم الجسم على الله ينقض دلالة حدوث الجواهر ويكرّر بذلك ما سبق أن اعترض به الخياط على هشام بن الحكم بل ويقضي بأنّ القائل بجسميّة الله قد خرج عن الدّين وبذلك يناقض فلسفة الذرّيين اليونان ففيها إقرار بجسميّة كلّ شيء وتركّبه من ذرات حتّى الآلهة والجنّ كما سبق أن رأينا. فمن قال إنّ الآلهة أجسام مركّبة من ذرات دخل في النسق الذرّي اليوناني وخرج من النسق الذرّي الإسلامي الذي بناه أصحابه على هدى من روح القرآن خلافا للنسق اليوناني العقلي الخالص.

أمّا الإيجي فإنّه لا يبتعد كثيرا عمّا ورد عن أسلافه إذ يرى خلافا للكرامية والمجسمة أنّ الله ليس جسما وينعت القائلين بالجسميّة بالجهل والمعتدّ في بطلان التجسيم عنده: "أنّه لو كان جسما لكان متحيّزا... وأيضا يلزم تركّبه وحدوثه. وأيضا فإن كان جسما لآتصف بصفات الأجسام إما كلها فيجتمع الضّدان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجّح أو الاحتياج. وأيضا فيكون متناها فيتخصّص بمقدار وشكل.."(٣). لأجل هذا حرص المتكلّمون على نفي الجسميّة عن الله تعالى إذ أنّ الجسم يتطلّب مكانا يشغله وحدودا يتحدّد بها وحيّزا لا يتجاوزه، ولأنّه مرّكب حادث.. وهذه الصفات كلّها لا تجوز في حقّ إله المتكلّمين المسلمين الذي لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء.

إنّ البحث في الآلهة عند الذرّيين اليونان فرع من البحث في الطبيعة وما يتعلّق بها من حركة وسكون، ومن ذرات وخلاء.. أي إنّ نسقهم الذي يدورون فيه هو فلسفة الطبيعة وكلّ شيء يتفرّع عن ذلك. أمّا المتكلّمون المسلمون فإنهم يبحثون في ذات الله وصفاته أوّلا

1 ( العبل، الضخم من كل شيء والعبالة، الضخامة

2 ( الجويني، الإرشاد، ص 42 - 43

3 ( الإيجي، المواقف، ص 273

وقبل كل شيء لأن النسق الذي يدورون فيه كما نرى هو " الفلسفة الإلهية " ومن ثمّ اعتقدوا في إلههم اعتقاداً معيّناً أوحى لهم به القرآن وراحوا يثبتون هذا الاعتقاد بكل ما وصلوا إليه من معارف وبحثهم في الجسم الطبيعي لم يكن إلا لغاية إثبات أنّ الله ليس جسماً لاختلافه عن الجسم واختلاف صفاته عن صفاته.

### نفي الجوهرية والعرضية عن الله

كما نفى المتكلمون إمكانية أن يكون الله جسماً نفوا كذلك أن يكون جوهرًا أو عرضاً. فالله "ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض"<sup>(1)</sup> ولا هو من "جنس الجواهر والأعراض"<sup>(2)</sup> أصلاً لأنّ الجوهر حادث متحيّز قابل بالضرورة للإشارة الحسية بأنّه هنا أو هناك، قابل للون والطعم والرائحة والاجتماع بغيره والافتراق عنه، محدود، كائن في جهة.. هكذا تصوّر المتكلمون الجوهر، وهذه الصفات التي يتّصف بها الجوهر كلّها لا تجوز في حقّه تعالى لأنّه قديم، خالق الجواهر والأعراض، غير قابل للإشارة الحسية، ولا محدود بمكان معيّن، ولا متحيّز، ولا قابل للطعم والرائحة..

إنّ الله "واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك، والربّ سبحانه وتعالى موجود فرد مقدّس عن قبول التبعية والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنّه لا مثل له ولا نظير"<sup>(3)</sup> وبهذا فرّق المتكلمون بين الواحد الذي لا ينقسم وهو الله وبين الواحد الذي لا ينقسم وهو الجوهر بمعنى الجوهر الفرد عندهم لأنّ المتكلمين إذا أطلقوا لفظة الجوهر عنوا بها الجوهر الفرد لإنكارهم للجواهر المجردة. وعلى هذا الأساس فإنّ الجوهر الفرد جوهر مادّي يتألّف مع غيره ليكون الجسم والله ليس جوهرًا.

وقد ردّ المتكلمون على من ذهب من النصارى إلى أنّ الله جوهر وأحالوا ذلك. يقول الجويني في الإرشاد: فصل في الدليل على استحالة كون الربّ تعالى جوهرًا والتنصيص على نكت في الردّ على النصارى: " الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيّز، وقد أوضحنا الدليل على استحالة كون الباري تعالى متحيّزًا. وقد يُحدّد الجوهر بالقابل للأعراض، وقد تبين استحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث، ومن وصف الباري تعالى بكونه جوهرًا قسم الكلام

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 235

2 ( البغدادي، أصول الدين، ص 72

3 ( الجويني، الإرشاد، ص 52

عليه وقيل له: إن أردت بتسميته جوهرًا اتّصافه بخصائص الجواهر فقد سبقت الأدلة على استحالة ذلك عليه. وإن أردت التسمية من غير وصفه بحقيقته وخاصيته فالتسميتان تتلقّى من السّمع إذ العقول لا تدلّ عليها. وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعيّة، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكّم بتسمية الباري تلقينًا. وذهبت النّصارى إلى أنّ الباري - سبحانه وتعالى عن قولهم - جوهر، وأنّه ثالث ثلاثة، وعنوا بكونه جوهرًا أنّه أصل للأقانيم. .. ثمّ هذه الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مزيد، والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة. .."<sup>(1)</sup>.

هذا الكلام للجويني ينفي به كون الله جوهرًا ويردّ على النّصارى ويحتكم إلى السّمع وهذه ميزة تميّز بها علم الكلام الإسلامي. فهو يسير دوماً على هدي القرآن الكريم خلافاً لما رأيناه عند الذّريين اليونان الذين لم يكن يهديهم غير عقلهم وحجّته.

وفي الجملة رفض المتكلّمون أن يكون الله جوهرًا " لأنّ الجوهر يجوز فيه التأليف والاتّصال، وكلّ ما كان له الاتصال أو جاز عليه الاتّصال يكون له حدّ ونهاية وقد دلّنا على استحالة الحدّ والنهاية على الباري "<sup>(2)</sup>. وقد شنع المتكلّمون على محمّد بن كرام الذي أطلق على معبوده اسم الجوهر وقال إنّه " أحديّ الذات أحديّ الجوهر "<sup>(3)</sup>.

كما رفض المتكلّمون أن يكون الله عرضاً " لأنّ العرض مما يستحيل بقاؤه ولا يكون الخالق إلا باقياً وأيضاً فإنّ العرض لا يقوم بنفسه ولا يكون الخالق إلا قائماً بنفسه "<sup>(4)</sup>.

فالأعراض متجددة آنًا فآنًا خلافاً لله الدائم الوجود، الذي لا يتغيّر ولا يزول ولا يتجدّد. والأعراض محدثة خلافاً لذات الله القديمة. والله قائم بنفسه غير محتاج إلى محلّ أمّا العرض فإنّه لا يوجد إلا في محلّ هو الجوهر. ..

إنّ المتكلّمين قد أشبعوا الكلام على ما نرى في بيان خصائص الجسم والجوهر والعرض لإثبات أنّ الله في العقيدة الإسلاميّة لا يشبهها كلّها. فهو ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لأنّ هذه الموجودات كلّها محدثة والله قديم. فصفة الحدوث على ما نرى هي الصفة المميّزة بين هذين النوعين من الموجودات وهذا ما أوجز التعبير عنه الجويني في كتاب الإرشاد إذ يقول: "وإذا سئل العاقل عمّا يستحيل على ربّه فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول: يستحيل عليه

1 ( الجويني، الإرشاد، ص 46 - 47

2 ( الاسفراييني، التبصير في الدين، ص 96

3 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 108

4 ( الاسفراييني، م. ن، ص 96

كَلِّ ما يدلُّ على حدثه " . (١) قال هذا الكلام بعد أن بيّن ما يستحيل عليه ونفى عنه خصائص الجواهر والأعراض ونصب الأدلّة على تقدّسه عن أحكام الأجسام وبذلك يبدو الفرق واضحا بين إله الذرّيين اليونان العاطل عن العمل والمشبه للمخلوقات في التكوين وإله الذرّيين المسلمين القادرو الفاعل والمتصرّف والمتعهّد للعالم بالعناية والرّعاية، الذي لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء .

وقد ربّب المتكلّمون على مذهبهم في الجسم والجوهر والعرض عدّة مباحث لا نجدها عند الذرّيين اليونان مثل قضية الصفات وهل هي أعراض (٢) أو صفات أزليّة لله ؟ وإذا كانت أعراضا هل هي عين الذات كما رأّت المعتزلة ؟ أو هي أعراض حادثّة في ذات الله على ما قالت الكراميّة (٣) خلافا للمعتزلة والأشاعرة ؟

ومثل الاختلاف في كلام الله وهل هو جسم أو عرض ؟ (٤) وهل هو محدث مخلوق أو قديم أزلي ؟ وقد أثارت هذه القضية فتنة مشهودة في تاريخ الفكر الإسلامي ومدارها كما نرى " الحدوث " ، والحوادث هي قطعاً إمّا جواهر أو أعراض .

ومثل قضية رؤية الله، فلمّا كان كلّ محسوس هو جسم أو عرض، وكلّ جسم أو عرض محدث ولمّا كانت الرؤية تتطلّب تحيِّزا في المرئيّ وشغلا لمكان وتحدّدا وجهة .. وهذه صفات المتحيِّز، أي الجوهر أو الجسم نفى المعتزلة الرؤية السعيدة خلافا للأشاعرة الذين تجاوزوا هذه المقدمات وأثبتوا أنّ كلّ موجود يصحّ أن يرى، ولمّا كان الله موجودا جازت رؤيته. (٥)

فهذه المباحث المتّصلة بذات الله وصفاته وغيرها .. شغلت كما نرى الذرّيين المسلمين ولم تشغل الذرّيين اليونان، فحصل بالتالي الاختلاف الجوهرى بين الذرّيتين.

1 ( الجويني، الإرشاد، ص 60

2 ( المعتزلة، تعتبر الصفات أعراضا والأعراض لا تقوم إلا بجسم، ولذلك أنكروا قيام الصفات بذاته، وقد وافقهم ابن كلاب فقط على إنكار قيام الحوادث بذاته مع الفارق، فالمعتزلة أنكروها لتعطيلهم الصفات القديمة والكلّابية لأنهم يرون الصفات قائمة بالله تعالى. انظر، جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 62

3 ( الشهرستاني، م. ن، 1 / 109

4 ( انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 267 - 268

5 ( انظر، الجويني، ملح الأدلّة، ص 191

## الفصل الثاني العالم





يقول فلوطرخس: " إن بوثاغورس (يعني فيثاغورس) أوّل من سمّى الشيء المحيط بالكلّ عالماً، ومعناه في لغة اليونانيين رتبة. وسمّاه بهذا الإسم لما فيه من الترتيب. فأما ثاليس وشيعته فإنهم يرون أنّ العالم واحد فقط، وأما ديمقريطس وأبيقورس وتلميذه مطرودورس Métrodore فيرون أنّ ثمة عوالم بلا نهاية فيما لا نهاية له في كلّ قوام. .." (1)

ما يهّمنا في هذا النصّ ليس معرفة من هو أوّل من سمّى العالم بهذا الإسم وإن كنّا نشكّ فيما يرويه فلوطرخس لأنّ هذه اللفظة مستعملة قبل فيثاغورس على ما يبدو بل إنّ فيثاغورس هو الذي "حمل إلى اليونان الكبرى الكوسمولوجيا الملطية. فقد كان يعلم مثله مثل أنكسيمانس أنّ العالم غاطس في جوف هواء لامتناه. .. ويقال إنّ بترونيوس - وهو فيثاغوري من أقدم الآونة - كان يسلم مثله مثل الملطيين بتعدّد الأكوان". (2) فاللفظة على ما يبدو مستعملة من قبل، وقد يكون فيثاغورس أعطاهها معناها الدقيق الذي بقي مستعملاً فيما بعد.

وعلى كلّ حال فهذا لا يعنيننا وإمّا يعنيننا في النصّ الذي أورده فلوطرخس شيئان:

- الأوّل: معنى العالم عند اليونانيين وخاصة الذريين منهم.

- والثاني: فكرة تعدّد العوالم الواردة فيه والتي تبناها الذريون.

إنّ معنى العالم عندهم هو هذا الذي ورد عن فيثاغورس، وسمّي بذلك عندهم حسب فلوطرخس لما فيه من الترتيب بين عناصره وأفلاكه. وقد تعرّض فلوطرخس لهذا الترتيب في مكان آخر من كتابه إذ يقول: " برمنيدس يرى أنّ ترتيب العالم مثل أكليّة (3) مظفورة مرّبة بعضها على بعض، وإنّ منها ما هو من جسم مخلخل، ومنها ما هو من جسم متكاثف، وإنّ منها ما هو مجتمع من نور وظلمة بين تلك. .. وأما لوقبس وديمقريطس فإنّهما يريان أنّ العالم لباس كالقميص يدور به كالغشاء ممدود عليه، وأما أبيقورس فإنّه يرى أنّ بعض العالم نهايتها مخلخلة وبعضها نهايتها متكاثفة، وأنّ منها متحرّك وغير متحرّك. وأما أفلاطن فإنّه يرى أنّ الأوّل هو النّار وبعده الأثير ويتلوه الماء وآخرها كلّها الأرض" (4).

1 ( فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 125

2 ( إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 69 - 70

3 ( الأكليّة، بتشديد اللام، جمع إكليل وهو التاج

4 ( فلوطرخس، م. ن، ص 128

فترتيب عناصر هذا الكون قد شغل على ما نرى الفلاسفة اليونان فراحوا يبحثون عن أصل لها وترتيب ونظام، راحوا يبحثون في كل ذلك بعقولهم فجاءت نظرياتهم وآراؤهم متفككة أحيانا مختلفة أخرى ولكنها قد تقاصرت كلها عن إدراك الحقيقة، ولم يكن هذا مستطاعا في ذلك العصر ولا حتى مطلوباً منهم. وعلى كل حال فإن تعريفهم للعالم قد جاء نتيجة معرفة حسية مباشرة إذا أخذنا بهذا النص الذي يورده فلوطرخس إذ أن النظام والترتيب ملاحظ في الكون بالحس. أما ما ذهبوا إليه من محاولة لترتيب عناصر الكون ومن تشبيهه له بالأكلّة واللباس فإنها مجرد افتراضات تحتاج إلى البرهان.

لقد كان الفلاسفة السابقون على سقراط شديدي الاهتمام بالعالم والكون والطبيعة ومن ثم فإنّ التعريف الوارد عن فيثاغورس والذي تبناه الذريون على ما نفهم من النص الذي أورده فلوطرخس تعريف قائم بالأساس على شيئين:

- الأول: هو الملاحظة الحسية

- والثاني: هو الرجوع إلى اللغة لتصيّد المعنى الذي يفيد ما لاحظوه حسياً دون لجوء إلى وحي أو دين. وهذا مخالف لما جاء عن الذريين المسلمين الذين عرفوا العالم تعريفا مخالفا لهذا.

يقول البغدادي في " أصول الدين ": " العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عزّ وجلّ. والعالم نوعان: جواهر وأعراض... وزعم بعض أهل اللغة (١) أنّ العالم كل ما له علم وحسّ، ولم يجعل الجمادات من العالم. وقال آخرون إنّه مأخوذ من العَلَم الذي هو العلامة، وهذا أصحّ لأنّ كل ما في العالم علامة ودلالة على صانعه ". (٢)

وهذه الصياغة الأشعرية لمعنى العالم هي التي اتفق عليها المتكلمون وإن لم نعثر لهم على تعريفات محدّدة لأن المتكلمين الذين دانوا بالمذهب الذريّ قسّموا العالم إلى جواهر وأعراض كما أشار البغدادي في تعريفه وجعلوا هذين القسمين مكوّنين للعالم، فكان العالم عندهم هو مجموع الجواهر والأعراض. ولما كان الله ليس جوهرًا ولا عرضاً عندهم كما بيّنّا أصح العالم

1 ( جاء في لسان العرب، العالمون، أصناف الخلق، والعالم، الخلق كلّ. وقيل، هو ما احتواه بطن الفلك... والجمع عالمون، ولا يجمع شيء على فاعل بالواو والنون إلا هذا. وقيل، جمع العالم الخلق، العوالم. وفي التنزيل " الحمد لله ربّ العالمين " قال ابن عباس، ربّ الجنّ والإنس. وقال قتادة، ربّ الخلق كلّهم. قال الأزهري، الدليل على صحّة قول ابن عباس قوله عزّ وجلّ " تبارك الذي نزل الفرقانَ على عبده ليكون للعالمين نذيراً " ( الفرقان 1) وليس النبيّ صلى الله عليه وسلّم نذيراً للبهائم ولا للملائكة وهم كلّهم خلق الله وإمّا بعث محمّد صلى الله عليه وسلّم نذيراً للجنّ والإنس. انظر، ابن منظور، لسان العرب، مادة علم

2 ( البغدادي، أصول الدين، ص 43 - 44

هو كل شيء من الموجودات غير الله تعالى سواء كان حياً أو جماداً خلافاً لبعض أهل اللغة الذين حصروا العالم في كل ما له حسّ وعلم فأخرجوا بذلك الجمادات عن جملة العالم. وقد استحسّن المتكلّمون ما ذهب إليه البعض الآخر من أهل اللغة الذين رأوا أن العالم مأخوذ من العلامة وهذا ما أشار إليه البغدادي لأن هذا القول يؤكّد ما حرص عليه المتكلّمون من أنّ كل ما في العالم دليل وشاهد على صانعه وهو الله تعالى. فالمتكلّمون قد صاغوا تعريفهم للعالم إذن على هدى مما عرفوه عن إلههم وصفاته المبينة لصفات المخلوق. فالله عند المتكلّمين موجود قديم لم يزل، مخالف لكل ما في العالم من موجودات. وإذا جعل أبيقور آلهته مستقرّة بين العوالم فإنّ إله المتكلّمين في كل مكان ويشهد عليه كل موجود من موجودات العالم المدبّر من قبّله.

بقي أن نشير إلى نقطة متشابهة بين الذريين اليونان والمسلمين في هذا المجال وهي فكرة تعدّد العوالم. فديمقريطس وأبيقور ومطروودور Métrodore يذهبون إلى أنّ ثمة عوالم بلا نهاية كما جاء في نص فلوطرخس. والحقيقة أن هذه الفكرة سابقة عليهم وهي "واحدة من أطروحات أنكسيمندريس Anaximandre سيعود أنكسيمانس Anaximène إلى تبنيها لا حقا [إذ] يفترض هذا الأخير وجوداً متوافقاً لعدّة أكوان تولد وتفنئ في خضمّ اللامتناهي الأزلي الذي لا يشيخ، ومن هذا اللامتناهي تولد الأكوان".<sup>(1)</sup> فهذه الفكرة وجدت قبل الذريين اليونان وهي ليست فكرة أصيلة لهم وإن كانت فكرة مرتبطة بالطبيعيين اليونان والذريّون منهم. ونحن نجد هذه الفكرة تتكرّر مع المتكلّمين المسلمين، يقول البغدادي: "وقد اختلف المفسّرون في العالم، فمنهم من قال لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم كلّ واحد منها مثل العالم المحسوس أو أكبر منه. ومنهم من قال بتسعين ألف عالم، ومنهم من قال بألف عالم وتأولوا على ما ذكروا من العدد قوله عزّ وجلّ "ربّ العالمين". وقولنا إنّ العالم جملة الجواهر والأعراض شامل للأعداد التي ذكرها"<sup>(2)</sup>.

فالأشاعر إذن يقرّون على ما جاء في هذا النصّ فكرة تعدد العوالم ويرجعونها إلى القرآن وإلى قوله تعالى "ربّ العالمين" ولكنهم لا يحدّدون هذا العدد ولا يرونه لا متناهيًا خلافاً للذريين اليونان الذين يجعلون عدد العوالم بلا نهاية. وأغلب الظنّ أنّ فكرة تعدد العوالم

1 ) برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 61

2 ) البغدادي، أصول الدين، ص 34

دخلت علم التفسير مع الإسرائيليات فقد روي عن وهب بن منبه أنه قال: "لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم، الدنيا منها عالم واحد، وما العمران في الخراب إلا كفسطاط في صحراء".<sup>(1)</sup> فالأكيد أن هذا القول لوهب هو أساس ما ذهب إليه المفسرون ولم يعارضه الأشاعرة، ووهب كما نعلم مصدر من مصادر الإسرائيليات في التفسير.

### نشأة العالم

كانت فلسفة الذريين اليونان فلسفة من فلسفات نشأة الكون التي وجدت زمنئذ، ومحاولة تفسير نشأة الكون أتجاه يعبر عن فلسفة سائدة في ذلك العصر وهي الفلسفة الطبيعية التي اهتمت أعلامها بما هو حسّي مباشر. فالفلسفة حسب "ولتر ستيس W.T. Stace": "حركة مما هو حسّي إلى ما هو غير حسّي".<sup>(2)</sup> فالفلسفة الطبيعية عند اليونان مرحلة طبيعية في تاريخ الفكر الفلسفي تلتها مراحل من التطور بلغت في النهاية ذروة التفكير غير الحسّي مع أفلاطون وأرسطو. وبعد أرسطو وقع الفكر اليوناني في ردة إلى المادّية مع الرواقية والأبيقورية... وقد حلا لبعضهم أن يشبه هذا التطور في التفكير الفلسفي اليوناني بنمو الطفل إذ يقول: "الأمم في بداية أمرها كالطفل لا يعلم شيئاً سوى ما يدركه بحواسه، ولا يتصور شيئاً غائباً، ثم يصير شاباً يتصور المعقولات ويتصرّف فيها شيئاً فشيئاً، ثم كهلاً يجول فكره في الإلهيات، ولا فرق بين ذلك وما نعلمه من تاريخ فلسفة اليونان، فإنها لم تتجاوز في بدء نشأتها حدّ الطبيعة الواقعة تحت الحسّ، فاقترص بحث حكمائهم على المادّة الأصلية التي منها تكوّنت الأشياء. قال جالينوس: إنّ الذي حملهم على ذلك الفهم أنهم لم يتصوّروا استحالة المواد بعضها إلى بعض إلا إذا فرض وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع العناصر منها تنبعث وإليها تعود"<sup>(3)</sup>.

وقد وجد بعضهم هذا الأصل الثابت الذي لا يتغيّر والذي تنشأ منه كلّ الكائنات في الماء، ووجده بعضهم الآخر في الهواء أو في النّار ووجده الذريون في الذرات "ولم تكن النظرية الذرية كشفا عشوائياً"<sup>(4)</sup> على حدّ تعبير "برتراند رسل Russel.B"، فقد كان لوقيبوس

1 ( ابن منظور، لسان العرب، مادة علم

2 ( وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1407 / 1987، ص 27

3 ( دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 121 - 122

4 ( برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكرياء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

ملطياً وكان على إمام واسع بنظريات مواطنيه الكبار الذين سبقوه في الظهور، وتشهد على ذلك آراؤه في الكونيات إذ أنه عاد إلى الآراء السابقة التي قال بها أنكسيمندر بدلا من أن يسير في طريق الفيثاغوريين.

ولمّا كانت المدرسة الإبلية ترى أنّ الوجود كلّهُ ملاء وأنّ الحركة ممتنعة دون خلاء، وأنّ الخلاء لاوجود، وقبل الذريّون هذه الخواص ولكنهم لم ينسبوها إلى الوجود وإنّما نسبوها إلى الذرات، فقالوا إنّ الذرات ملاء ولا خلاء فيها وإنّما الخلاء خارجها، وهو الذي يتيح لها الحركة. لهذا فقد اعتبر بعضهم الذرية نتيجة مباشرة للمدرسة الإبلية بل إنّ " ميليسوس Méliissus - وهو إيلي - كاد أن يهتدي إليها خلال مساره الفلسفي "(1) وذهب " مابيو Mabileau " إلى أنّ " متشابهات أنكساغوراس يمكن أن تكون مرحلة وسطى بين القول بالعناصر الأربعة والقول بالذرات وبين الهيولانية الأيونية والآلية الجديدة"(2) في حين رأى وولتر ستيس أنّ " الفلسفة الذرية اليونانية تطوّرت لفلسفة أنابذوقليدس ".(3)

لئن ركّزنا على هذه الفكرة فلأجل أن نبين أنّ الفلسفة الذرية لم تكن لتخرج عن الإطار الفكري والفلسفي الذي وجدت فيه. ولمّا كان هذا الإطار معبّراً عن انشغال تامّ بالطبيعة وتفسير نشأة الكون والموجودات فليس غريبا إذن أن يُدلي الذريّون بدلوهم في هذا المجال وقد فعلوا، ولا يعيننا ما انطبع به مذهبهم في تفسير العالم من آراء مخالفة لفكرة الخلق والخالق بقدر ما يعيننا اتّساقه مع نظام فكرهم العام. وتفسير الذريّين لنشأة العالم فيه تطوّر إذا قورن بالتفسيرات الأسطورية السابقة، ومع ذلك " فإنّ كونيات لوقيبوس وديمقريطس وفيّة في صورتها العامة للمخطط الملطي: كتلة لا متناهية من معينها تقتبس مادة الأكوان التي لا يحصى لها عدّ والتي تظهر إلى حيّز الوجود بالتعاقب أو بالتزامن، وكيفا يتشكّل كون من الأكوان يكفي أن تنفصل كسرة عن هذه الكتلة وأن تدبّ فيها حركة دوامية، فما تمايز أجزاء الكون وتناظهما إلا نتيجة لازمة كما لدى أنكساغوراس لحركة الدوامة "(4).

ومن جهة أخرى فإن أصل عالم من العوالم أي انفصال كسرة عن الكتلة اللامتناهية يفترض وجود خلاء تسقط فيه هذه الكسرة، فدون خلاء لا حركة ولا نشأة لعوالم. فركام

الذرات محرك بحركة دوامية يحيط الغموض بأصلها. ومفعول هذه الحركة إحداث مصادمات عديدة بين الذرات، وكما يحدث في الدوامة الريحية أو المائية تدفع أخف الذرات وزنا نحو الخلاء الخارجي بينما تتجمع الذرات الثقيلة في المركز حيث تتألف منها مجموعة كروية أولى، ومن هذا الزكام المجتمع ينشأ نوع من الغشاء يحتوي على كل أنواع الأجسام التي كانت محرّكة حركة دوامية، وبسبب المقاومة الآتية من المركز ينشأ كذلك غشاء صغير تبعا لمدة الدوامة عن طريق الجسيمات التي تتجمع باستمرار. وهكذا تتكوّن الأرض حين تبقى الأجسام المدفوعة نحو المركز متجمعة، والهواء خلافا لذلك عبارة عن غشاء يكبر بموجب ازدياد الأجسام الآتية من خارج، وبحكم حركتها في شكل دوامة يمتلك كل ما يلمسه. بعض هذه الجسيمات المنحلّة والمحمولة من قبل الدوامة التي تحرك الكلّ تكونّ بمشابهتها بعضها لبعض تجمعا يكون في بدايته رطبا ووحلا ثمّ يشتعل بعد ذلك ويتحوّل إلى عدد هائل من الكواكب المختلفة، وتكون دائرة الشمس هي الأبعد ودائرة القمر هي الأقرب إلى الأرض، وفي الوسط تتمركز بقية الكواكب<sup>(1)</sup>.

هذه النظرية وإن لم تكن علمية في عصرنا الحالي فإنّها تعتبر علمية في عصرها لأنّها تجاوزت الرؤى الأسطورية وحاولت أن تستبعد - لأول مرة - في الكوسمولوجيا الإغريقية ذكر القوى الكيفية مثل البارد والحارّ وذكر العلل المحركة من خارج مثل العقل والمحبة والكرهية لتؤسس مذهباً آلياً لا يحتاج إلى عوامل خارجية مؤثّرة لأنّ الذرات متحركة باستمرار ولا تحتاج في حركتها إلى من يحركها، "إنّها متحركة في الخلاء حركة ذاتية دائمة"<sup>(2)</sup> وهي "تتحرك منذ الأزل بدون انقطاع، فإمّا أن تتصادم فيبتعد بعضها عن بعض أو أن تتحابك أو تلتفّ بذرات قابلة للتحابك".<sup>(3)</sup>

وقد اختلف ديمقريطس وأبيقور حول كيفية الحركة، ومدار هذا الاختلاف هو القول بثقل الذرات، فإذا أخذنا بالأطروحة التي تنفي قول ديمقريطس بالثقل فإنّ الذرات على هذا الأساس لا تسقط من فوق إلى أسفل ولكنها تتحرك حركة غير منظمة في كلّ الاتجاهات<sup>(4)</sup> أما إذا قبلنا الأطروحة التي تنسب إلى ديمقريطس قوله بوجود ذرات كبيرة الحجم فإنّه يلوح

1 ) أبيقور، رسالة إلى فيثوقلاس، ف 89 - 90، ص 193. وانظر كذلك :

Laerce.D .Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , p .407 - 408

2 ) Rivaud.A, La pensée antique , p.59

3 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 44، ص 177

4 ) Werner.Ch, La philosophie grecque ,p.168

جليًا أنّ الذرّات الأكبر تزن أكثر من الذرّات الصغرى فتسقط إذن بسرعة أكبر في الخلاء (١) وتصدم الذرّات الأصغر فتحدث الحركات المختلفة وتنشأ الكائنات عن طريق تجمّع الذرّات. لكن الأمر يختلف مع أبيقور الذي "يثبت للذرّات ثقلا ويرى أن سقوطها يكون من أعلى إلى أسفل ولتفسير التقاء الذرّات ينسب للذرّة القدرة على تغيير وجهتها تغييرا بسيطا يسمّيه الانحراف" (٢) فما المقصود بالانحراف عند أبيقور ؟

قول أبيقور بالانحراف

الانحراف Le clinamen لفظة منسوبة إلى فلسفة أبيقور ولو أننا لا نجد ذكرا لها في كتاباته الخاصّة ومنها بالذات رسالته إلى هيروودوت التي ضمّنها آراءه الطبيعيّة، ولكننا نجد المؤرّخين يذكرون القول بانحراف الذرّات وينسبونه إلى أبيقور.

فقد أورد سولوفين Solovine في كتابه عن أبيقور شهادات لشيشرون وفلوطرخس وأيتيوس Aétios وديوجان الإينوندي Diogène d'oenoanda تؤكّد القول بالانحراف وتنسبه لأبيقور. يقول شيشرون: " كان أبيقور يعتقد أنّ الذرّات تسقط بحكم ثقلها إلى الأسفل في خطّ مستقيم، وهذه الحركة طبيعيّة بالنسبة لكلّ الأجسام. ولكن لما أدرك بعقله الثاقب أنّه حين تسقط الذرّات دوّمًا نحو الأسفل في خطّ مستقيم فإنّها لا تتلاقى أبداً التّجأ إلى الوهم ورأى أنّها تقوم بانحراف غير مدرك عن خطّ سيرها المستقيم إلى جهة من الجهات يسمح لها بالتشابك والتجمّع، وهكذا ينشأ العالم وأجزاؤه. .." (٣)

وقال " أيتيوس": "إن أبيقور يقرّ نوعين من الحركة: الحركة العموديّة وحركة الانحراف. فالذرّات تتحرّك تارة عموديًا وتارة منحرفة إلى جهة من الجهات، وهناك ذرّات أخرى تتحرّك بعد الاصطدام إلى فوق". (٤)

وقد ذكر فلوطرخس في "الآراء الطبيعيّة" أن أبيقور يقول: " إنّ أحد أجناس الحركة هي التي تكون على الاستواء والأخرى هي التي تكون على الميّل" (٥) و" أما ديمقريطس فإنّه يرى نوعا واحدا من الحركة هو الحركة التي تكون تبعا للدفع والتصادم". (٦)

1 ) Faye.J.P, Introduction à: Epicure , par Maurice Solovine, P.10

2 ) Werner, Ibid,p.168

3 ) Solovine.M, Epicure, doctrines et maximes , p.170

4 ) Ibid, p.170

5 ) فلوطرخس، الآراء الطبيعيّة، ص 120

6 ) م. ن، ص 120



والحقيقة أنّ هذه الشهادات لا تجربنا على القول بأنّ فكرة الانحراف هي فكرة أبيقورية لذلك شكّ البعض في نسبتها إلى أبيقور (1) ورأى أنّ الانحراف قد يكون فكرة أضافها تلاميذه بعده. ونحن وإن كنّا نجد القول بالانحراف عند لوقريطس فإننا لا نستطيع أن نجزم بهذا الرأي أو بذاك خاصة وأنّ القول بالانحراف يتماشى وروح المذهب الأبيقوري. يقول لوقريطس في قصيدته: " إنّ الذرات الساقطة في الخلاء بموجب ثقلها الخاص في خطّ مستقيم تنحرف - في لحظة غير محدّدة وفي مكان غير محدّد - قليلا عن الخطّ العمودي فقط لكي نستطيع أن نقول إنّه قد طرأ تغيير على حركتها. ولولا هذا الانحراف لسقطت الذرات كلّها كقطرات المطر من أعلى إلى أسفل عبر أعماق الخلاء ولما حدث بينها أيّ تصادم ولا أيّ تدافع ولما خلقت الطبيعة أي شيء " (2).

هذا القول والقول السابق لشيرون يبيّنان بوضوح سبب القول بالانحراف، وهو يتمثّل في ضرورة هذه الحركة المنحرفة لإحداث التصادم بين الذرات وإنشاء الكائنات عن طريق تجمّعها. ولولا هذا الانحراف لما التقت الذرات أبداً ولما تكوّن أيّ شيء. ونجد للقول بالانحراف بعداً آخر أشار إليه شيرون في قولة أخرى أوردتها له سولوفين يقول فيها: " لما أدرك أبيقور أنّه إذا حملت الذرات إلى أسفل بموجب ثقلها فإننا سنحرم من كلّ حرّية بما أنّ حركتها محتومة وضرورية، فتصوّر - لكي يتخلّص من هذه الضرورة - وسيلة غابت عن ديمقريطس وقال إنّ الذرة عند سقوطها في خطّ مستقيم إلى أسفل بموجب ثقلها تنحرف جانبا انحرافا بسيطا" (3). لم يغفر الرواقيون والمشأؤون لأبيقور القول بالانحراف - هذا الحدث البسيط والمعبر- الذي وضعه حتى يمكن تفسير الكواكب والأحياء والصدفة وحتى لا تلغى إرادتنا الحرّة (4) وأخذ ديوجان الإينوندي ديمقريطس على قوله بالضرورة وعدم تركه أيّ حرّية للذرات بالقدر الذي أشاد به بقول أبيقور بالانحراف ورأى أنّنا " لو اعتقدنا في القدر فلن يبقى هناك موجب للتوبيخ والتأنيب، ولن يجوز لنا أبداً أن نعاقب الأشرار" (5).

1 ) solovine , Ibid , p. 173

2 ) Lucrèce, De la nature , L 2,p.50

3 )Solovine , Epicure , doctrines et maximes , p.170

4 ) Ibid,p.170

5 ) Ibid,p.171

تثبت هذه الآراء للقول بالانحراف بُعداً أخلاقياً واضحاً وهو إثبات حرّية الإرادة وإلغاء فكرة الضرورة المحتمومة. وقد عقد لوقريطس في كتابه فصلاً بعنوان " الانحراف وحرّية الإرادة " أثبت فيه إرادة الإنسان وحرّيته وربطها بحرّية الذرّات في انحرافها. يقول لوقريطس: " إذا لم تبادر الذرّات بانحرافها بحركة تلغي قوانين القدر. .. فمن أين تأتي إذن هذه الحرّية الممنوحة على الأرض لكل ذي نَفَس ؟ " .<sup>(1)</sup> وبهذا القول يخالف أبيقور والأبيقوريون ديمقريطس في هذا المجال وبثبت للطبيعة شيئاً من الحرّية ولكنّه لا يخرج مع ذلك عن النسق الآلي لأنّ الانحراف يحدث آلياً لا قصد فيه ولا إرادة.

ومهما يكن الأمر فإنّ ما يهّمنا في هذا المجال هو إثبات حقيقة اتفق عليها الذرّيون اليونان وهي أنّ العالم إنّما يحصل باجتماع الذرّات والفناء بافتراقها، فهم "يوجبون اجتماعاً وتفرّقاً (للذرّات) لأنّهم لا يوجبون كونا وفساداً وذلك أنّهم يرون أنّ الكون لم يكن باستحالة الكيفيّة لكن باجتماع في الكميّة"<sup>(2)</sup>. والمقصود بالكون: الانتقال من اللاوجود إلى الوجود أو " هو خروج شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة ". أمّا الفساد فهو " خروج شيء ما من الوجود إلى العدم دفعة واحدة " <sup>(3)</sup> وعلى هذا الأساس فإن الكون والفساد لا يتماشيان وروح المذهب الذرّي الذي يقوم على مبادئ منها أن: " لا شيء يتكوّن من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم ".<sup>(4)</sup> فالكون بما هو وجود شيء من العدم مرفوض في المذهب الذرّي لأنّه مذهب يقول بأزليّة المادّة التي تتكوّن منها الموجودات.

وقد رفض المتكلّمون المسلمون القول بالكون والفساد كذلك كما أورد ابن ميمون، فقد قالوا: " لا يمكن أن يوجد جسم بوجه إلا مركّباً من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى أن الكون عندهم هو الاجتماع والفساد افتراق ولا يسمّونه فساداً بل يقولون الأكوان هي اجتماع وافتراق وحرّية وسكون "<sup>(5)</sup> فهم إذن يتجاوزون اصطلاح الكون والفساد ويستعوضون عنه باصطلاح " الأكوان ". وهذا الاصطلاح يتجاوز كذلك فكرة الكون بالمفهوم الفلسفي التي أشرنا إليها سابقاً - والتي تعني خروج الشيء من العدم إلى الوجود - إلى اجتماع الذرّات وافتراقها وحرّيتها وسكونها.

1 ) Lucrèce , Ibid,L1,p.51

2 ) فلوطرخس، الآراء الطبيعيّة، ص 121

3 ) عمار طالبي، اصطلاحات الفلاسفة، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1983، ص 54

4 ) Laerce .D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , p.413

5 ) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 197 / 1

ونجد للمتكلّمين اهتماما كبيرا بفكرة الأكوان هذه التي يعرّفها الرازي بقوله: " الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيّزين بحيث لا يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث" (١)

ولئن اختلف المتكلّمون في بعض عناصر الكون كالحركة والسكون فإنّهم قد أجمعوا على إثباتها ولم يخالف في ذلك إلا الأصمّ وجماعة من الملاحدة (٢) بل إنّ المتكلّمين عدا الأصمّ أكدوا على " أنّ الأجسام لا تخلو من الأكوان" (٣) والغاية من هذا التأكيد هي إثبات حدوث الأجسام وهذا ما نفهمه من قول القاضي عبد الجبار الذي كان مدركا لأقوال السابقين إذ يعقد فصلا يقول فيه: " الكلام في أنّ الأجسام لا يجوز خلوّها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والخلاف فيه مع أصحاب الهيولي وهم جماعة ذهبوا إلى أنّ الأعيان قديمة والتراكيب محدثة، وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الأستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولي إلى غير ذلك.. " (٤).

ورغم اعتراف القاضي بقيمة الألفاظ المعبرّ بها فإنّه لم ينخدع بها لمنافاتها لعقيدته التي تؤكّد على قيمة الأكوان في فكرة الخلق، الأمر الذي جعل المتكلّمين يجوّزون خلوّ الجوهر من كلّ عرض ما خلا الكون (٥) لأنّه لا يعقل وجود إذا غابت معاني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، طالما أنّ حركة الجواهر الفردة واجتماعها هي أساس كون الكائنات أو وجودها، وسكون هذه الجواهر وافتراقها هو بعينه فساد هذه الموجودات أو فناؤها، قالوا: "نظرنا في الجسم فوجدناه لا يخلو من هذه الأشياء المحدثات ولا ينفك عنها ولا يوجد قبلها ولا بعدها، ولا يوجد إلّا وهي معه. ولو أنّ متوهّمها توهمّ الجسم غير مجتمع ولا متفرّق، ولا متحرّك ولا ساكن كان توهمّ ضربا من المحال فاسدا ووجها من الخطأ مضمحلا لأنّه إذا توهمّ

( 1 ) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 5

( 2 ) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 96

( 3 ) م. ن، ص 111. وكذلك، التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 48

( 4 ) عبد الجبار بن أحمد، م. ن ، ص 111

( 5 ) انظر، أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 62

ذلك توهم بطلان وجوده وفساد كونه" (١). وكما أكد المتكلمون على ضرورة وجود الأكوان أكدوا كذلك على ضرورة حدوثها (٢) لإثبات حدوث العالم.

وفي الجملة فإننا إذا قارنا أقوال المتكلمين بأقوال الذريين اليونان في هذا الباب خرجنا بجملة من الاستنتاجات يمكن أن نحصلها فيما يلي :

- أولاً: أن مادة العالم - الذرات - قديمة عند الذريين اليونان وغير فانية خلافاً لذرات المسلمين المحدثه والفانية.

- ثانياً: أن الذرات في حركة دائمة، ولا بداية لهذه الحركة عند ديمقريطس وأبيقور. أما عند المتكلمين فالحركة عرض، والأعراض كلها حادثة. وحدث الأعراض دليل على حدوث العالم وهذا ما نفهمه من رد أبي الهذيل على من طلب منه أن يدل على حدوث العالم بغير الحركة والسكون بقوله: " مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بيئتك ". (٣) فالقول بالحركة والسكون بينة أبي الهذيل ودليله على حدوث العالم وكلاهما عرض، و" الحركة عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد من المسلمين مستقيمة غير أزلية ولا أبدية أما حركة العالم عند الفلاسفة فهي دائرية وهي لذلك قديمة ". (٤)

- ثالثاً: أن اجتماع الذرات هو السبب في كون الأشياء، وأن افتراقها هو السبب في فسادها وهذا أمر لا خلاف فيه بين الذريين اليونان والمتكلمين المسلمين.

- رابعاً: أن الحركة التي تتسبب في هذا الاجتماع حركة غامضة عند الذريين اليونان، فهم لا يجعلون لها سبباً ولا غاية خلافاً للمتكلمين المسلمين الذين نسبوها إلى الله وجعلوه هو المحرك تماماً كما أنه هو المجمع للذرات والمفرق لها. وهذا يقودنا إلى إنكار الذريين اليونان لفكرة الخلق والخالق ونفيهم لها كما سنرى نفياً قاطعاً ولجوئهم إما إلى الضرورة الصارمة أو إلى الصدفة خلافاً للمتكلمين الذين تمسكوا بفكرة الخلق وتأدوا منها إلى وجود الخالق المدبر المتعهد للكون بالعناية والرعاية وهي نقطة اختلاف جوهرية بين الذريتين.

- خامساً: أن فكرة الخلق من عدم أو من لشيء غير ممكنة ولا كائنة عند الذريين اليونان وهذا مبدأ من مبادئهم الأساسية التي انطلقوا منها. أما المتكلمون المسلمون فقد قالوا

1 ( أبو عمّار الإباضي، الموجز، ص 258

2 ( عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 110

3 ( الشريف المرتضى، الأمالي، 181/1

4 ( محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، 1973، ص

بالخلق من عدم، ولئن اتهم البغدادي المعتزلة - لقولها بشيئية المعدوم - بأنها تذهب بهذا القول إلى أنّ الله خلق الشيء من شيء فإننا نجد الكعبي يقول: "إنّ المعتزلة أجمعت على أنّ الله عزّ وجلّ شيء لا كالأشياء وإنّه خالق الأجسام والأعراض وإنه خلق كلّ ما خلقه لا من شيء" (١) ويشهد للمعتزلة ما أورده المرتضى في أماليه إذ يقول: "إنّ إحداث شيء من شيء غيره كلام محال ظاهر الفساد لأنّ المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً" (٢) أما الأشاعرة فلا خلاف بينهم في كون الله قد أحدث الأشياء من لا شيء. (٣) ومن كلام الإسماعيلية (٤) في هذا الباب :

أَبَدَعَ مَا أَبَدَعَ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ      وَلَا لِمَسِّ حَاجَةٍ وَلَا أَرْبٍ

مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ لَا وَلَا فِي شَيْءٍ      وَلَا لِشَيْءٍ جَالٍ فِي الرَّوِيِّ (٥)

وقد سأل الزنديقي جعفر الصادق:

- " من أيّ شيء خلق الله الأشياء ؟

- قال الصادق: من لا شيء.

- فقال: كيف يجيء من لا شيء شيء ؟

- قال عليه السلام: إنّ الأشياء لا تخلو إمّا أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء. فإن

كانت خلقت من شيء كان معه فإنّ ذلك الشيء قديم، والقديم لا يكون حديثاً ولا يفنى ولا

يتغيّر، ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهرًا واحدًا ولونًا واحدًا، فمن أين جاءت هذه

الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتّى ؟ ومن أين جاء

الموت إن كان الشيء الذي أنشئت منه الأشياء حيًّا ؟ ومن أين جاءت الحياة إن كان ذلك الشيء

ميّتًا ؟ (٦)

1 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 94

2 ( الشريف المرتضى، الأمالي، 344/2

3 ( البغدادي، أصول الدين، ص 70

4 ( الإسماعيلية، فرقة من الشيعة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد ابنه اسماعيل بن جعفر. انظر،

النوبختي، فرق الشيعة، ط2، دار الأضواء، بيروت، 1984/1404، ص 67

5 ( داعي الدعاة القاضي علي بن حنظلة بن أبي سالم الوداعي، كتاب سمط الحقائق في عقائد الإسماعيلية،

تحقيق. عباس العزاوي، دمشق، 1953، ص 27

6 ( الطبرسي، الاحتجاج، 79/2

هكذا يتجلى لنا أن فكرة الحدوث تتضمن في ذاتها الخروج من العدم أو الكون بالمعنى الفلسفي للمصطلح.

لئن كانت هذه الفكرة غير منطقية ولا معقولة عند الذريين اليونان فإنها مسايرة تمام المسايرة لما جاء في الوحي: " إِمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ". (1) فالمتكلمون قد اقتنعوا بقدرة الله وفوضوا إليها كل ما يعجز العقل المحدود عن فهمه. وحتى مغالاة المعتزلة في إعمال العقل لم تُخرجهم عن هذا الإطار إذ سلّموا بقدرته على كل شيء وحتى في الحالات التي اعترضوا فيها على قدرة الله فإنهم استعملوا عبارات من نحو قولهم " لا يوصف الله بالقدرة على كذا " أو " لا يجوز أن يفعل كذا " وهي عبارات لا تهدف إلى تعجيز الله وإمّا تحرص على تنزيهه.

### آلية الذريين اليونان وغائية المتكلمين

" لم يكن القدامى قبل أفلاطون والأنبياء اليهود يدركون الروحانية الخالصة لذلك لاح لهم كل شيء مادياً " (2) ولم يفرقوا - عندما حاولوا تحديد جوهر الأشياء - تفرقة واضحة بين المادي والروحي لأجل هذا لم يستسخ الذريون وجود قوى كيفية تحرك المادة لأنّ المادة هي أصل الوجود عندهم ولن يوجد أفضل منها ليحركها، لذلك لجأ كل من لوقيوس وديمقريطس إلى الضرورة " فكل شيء يوجد حتما بسبب حركة الدوامة التي هي أساس الكون وقد سمّاها (ديمقريطس) ضرورة " (3) هذا ما أورده ديوجان اللايرسي أمّا فلوطرخس فإنه يقول: " وأمّا بارمنيدس وديمقريطس فإنهما كانا يريان كل الأشياء فبالضرورة كانت، وأن الضرورة هي البخت وهي الانتقام وهي السياسة وهي فاعل الكل ". (4)

هكذا يتضح لنا أنّ القول بالضرورة ثابت، ولئن اختلفت معاني الضرورة حسب النصّ الثاني وكان بعضها غامضا " كالانتقام " فإننا على يقين من أنّ الضرورة عند الذريين الأوائل من اليونان وعلى رأسهم ديمقريطس هي " القدر والقانون، وهي الخالقة للعالم ". (5) فالضرورة على هذا الأساس هي فاعلة الكل وهي المنظمة للعالم، وهي السياسة، ولعلّ هذا ما عناه ديمقريطس بقوله إنّ العالم مدبّر " بطبيعة غير ناطقة ". (6)

( 1 ) يس، (82)

2 ) Burnet.E, Lucrèce notre contemporain,p.55

3 ) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , p.413

4 ) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 121

5 ) Marx.K, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure , p.16

6 ) فلوطرخس، م. ن، ص 126

فديمقريطس لم يلجأ في تفسير اجتماع الذرات إلى قوى خارجيّة وإمّا رأى أنّ هذا الاجتماع يقع نتيجة حركة آليّة، نتيجة ضرورة محتومة لا مناص منها " فالذرات متحرّكة في الخلاء حركة ذاتية دائمة " (1) دون حاجة إلى إله خالق أو متعهّد بالعناية والرّعاية وبذلك فسّر الطبيعة بالطبيعة ذاتها (2) ومضى بالمذهب الآلي إلى حدّه الأقصى ووضعه في صيغته النهائية. (3) لكن هذه الآليّة لم تعجب أرسطو الذي لم يفهم الحركة التي يقول بها الذريون ولم يفهم مصدرها (4). كما أنّ القول بالضرورة لم يعجب أبيقور الذي اعتبر أنّ " الضرورة شرّ، ولكن لا شيء يلزمننا على العيش تحت سيطرة الضرورة ". (5) وينقد ديمقريطس بقوله: " ذلك الذي يؤكّد أنّ كلّ شيء يحدث عن طريق الضرورة لا يجوز له أن يؤاخذ من يقول بأنّه لا شيء يحدث بالضرورة إذ أنّ تصريحه الأوّل يجعل هذا الإثبات الأخير نتاجا للضرورة أيضا " (6) إذ ليس هناك ما يبرّر هذا الفعل عن ذلك ليميّز فيقول هذا الفعل ضروري وذاك لا، لأنّ كلّ الأفعال ستصبح ضرورة وحتّى الشرّ سيتعلّل فاعله بعدم القدرة على دفعه. لذلك صرّح أبيقور في القولة الأولى بأنّ " الضرورة شرّ " لأنها تُسقط كلّ لوم وعتاب وهذا ما أكّده المعتزلة بعد ذلك إذ رأوا أنّ القول بالجبر يسقط التكاليف الشرعيّة، إذ لا يعقل أن يجبر الله العبد ثم يأمره وينهاه ويحاسبه. ولئن استبعد أبيقور فكرة الإله فإنّه كفيلسوف أخلاقي يفعل الخير لأجل خيريته ويؤمن بالحرية ويرى أنّ الاعتقاد في القضاء والقدر يلغي توبيخ الأشرار ومعاقبتهم. (7) فأبيقور يستبعد فكرة الضرورة وينتقدها بقوله: "إنّ الحكيم يسخر من القدر الذي يجعل منه بعضهم سيّدا على جميع الأشياء. ولعلّه من الأفضل حقّا أن نصدّق بالأساطير المتعلّقة بالآلهة على أن نخضع للقدر الذي يقول به الطبيعيّون، ذلك أنّ الأسطورة لا تجعلنا نفقد الأمل في إمكانية استعطاف الآلهة بإجلالنا لها في حين أنّ القدر يتّصف بالحتميّة المطلقة التي لا يمكن ردّها" (8).

1 ) Rivaud.A, La pensée antique ,p.59

2 ) حسين مرّوة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلاميّة، ط6، دار الفارابي، بيروت 1988، 710/1

3 ) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

4 ) أرسطو، السماء، ص311

5 ) أبيقور، الحكم الفاتيكانية، الحكمة التاسعة، ص 216

6 ) م. ن، الحكمة 40، ص 219

7 ) Solovine.M, Epicure, doctrines et maximes , p.173

8 ) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف 134، ص 207

إنَّ أبيقور يرفض هذه الحتمية الصارمة ولا يجد حلاً لذلك إلا في القول بالانحراف، انحراف الذرات عن خط سيرها والتحرر من الضرورة المطلقة. لكن إذا كان أبيقور قد رفض القول بالضرورة فأبي مبدأ ارتأه لتفسير التقاء الذرات واجتماعها لتكوين الأشياء ؟ رأى أبيقور أنَّ الجامع للذرات هي الصدفة عوضاً عن الضرورة. يقول لوقريطس عند حديثه عن الانحراف: " إنَّ الذرات الساقطة في الخلاء - بموجب ثقلها الخاص - في خطٍّ مستقيم تنحرف في لحظة غير محدّدة وفي مكان غير محدّد قليلاً عن الخطِّ العمودي".<sup>(1)</sup> فالذرة على هذا الأساس لا علاقة لها بأيّ شيء ولئن قال أبيقور إنّه " لاشيء يحصل دون سبب"<sup>(2)</sup> فإنَّ سبب انحراف الذرة غير مدرج في سلسلة سببية. أين ومتى يحدث هذا الانحراف ؟ إنَّ هذا الأمر غير متعيّن وهو لذلك يثير خلطاً في الأذهان حول سببية أبيقور هذه التي لا تخضع للمكان والزمان وتجعل الانحراف مستقلاً عن الانحرافات السابقة، بل وتكرس مبدأ الضرورة التي عمل أبيقور جاهداً على محاربتها.

لحلّ هذه الإشكالات نقول بإيجاز إنَّ الأمر يتعلّق بسببية خالية من القانون، أو بعبارة أوضح بسيادة الصدفة وهي على حدّ تعبير أبيقور " سبب غير محقّق"<sup>(3)</sup> لذلك فإنَّ "الحكيم لا يؤلّوها مثلما تفعل العامة - إذ أنّ تصرفات الإله تخضع لتنظيم محكم - كما أنه لا يرى فيها علّة غير ثابتة، بمعنى أنّه لا يعتقد بأنّ الصدفة هي التي توزّع على الناس الخير والشرّ من أجل تحقيق الحياة السعيدة بل هي تمنحهم فحسب مادّة الخيرات العظمى أو الشرور الكبرى".<sup>(4)</sup> هكذا يترك أبيقور المجال دوماً لشيء من الحرّية ولو أنّها حرّية آليّة خالية من القصد والإرادة، وهكذا يمكن أن تعني الصدفة غياب الغاية والعلاقة بين الأسباب واحتمال التقاء الذرة بأيّ ذرة أخرى دون قصد ودون تحديد بوقت أو مكان وبذلك يقضي أبيقور على فكرة العناية الإلهية وفكرة الخلق وفكرة الغائية بصفة عامّة ويلجأ إلى ميكانيكية الذرات العمياء والمتحرّكة حركة دائمة في الخلاء. فلا وجود عند أبيقور لأيّ نظام في العالم ولا وجود لعناية إلهية متكفّلة بخلق الكائنات الحيّة، لأنّ العيون لم تُخلق حسب رأيه للنظر، ولا الأذان للسمع، ولا اللسان للكلام، ولا الأقدام للمشي لأنّ كلّ هذه الأعضاء ولدت قبل أن توجد اللغة والسمع والبصر

1 ) Lucrèce, De la nature, L2,p.50

2 ) Solovine, Epicure , doctrines et maximes , p.141

3 ) Ibid, p.141

4 ) أبيقور، م. ن، ف 134 ص 207



والمشي. ومع أنّ هذه الاعضاء لم تولد لأداء المهامّ فإنّ هذه المهامّ نتيجة لها. والأمطار أيضا لم تنزل لفائدة الكائنات الحيّة ولا لفائدتها نبت العشب وأورقت الأشجار لأنّ العناية الإلهيّة لا تجني من هذا أيّ مصلحة، فكلّ شيء ينشأ وجوبا من نفسه. .. إنّها الذرّات السابحة على غير هدى في الخلاء هي التي تُنشئ كلّ شيء باجتماعها. (1)

بهذا الشكل قضى أبيقور على فكرة العناية الإلهيّة والحكمة والغاية من الوجود خلافا للمتكلّمين المسلمين الذين لم يكونوا ليقبلوا هذا التفسير الأبيقوري وهم يقرؤون قوله تعالى: "قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ" (2) وقوله: "وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَبَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا" (3)...

إنّ مثل هذه الآيات تتنافى أولا مع ما ذهب إليه أبيقور من رفض لفكرة الخلق والعناية الإلهيّة، وتتنافى ثانيا مع غاية المذهب الأبيقوري في حرصه على إلغاء كلّ غاية للخلق والمخلوقات. فالله عند المسلمين هو الخالق المتعهدّ بالعناية والرعاية وهو الذي بيده الأمر، الذي خلق العين للإبصار والأذن للسمع والماء لإنبات الأرض... هذا ما قرأه المسلمون في كتابهم وراحوا يدافعون عنه بكلّ ما أوتوا من قوّة.

وقد بالغ المعتزلة في هذا المجال فعلموا كلّ أفعال الله لأنّ الله حكيم والحكيم لا يفعل فعلا دون غاية وعلى هذا فإنّ ما فعله الله هو أفضل الممكنات ولو قدر على أن يفعل ما هو أفضل ممّا فعل ولم يفعل لكان بخيلا حسب رأيهم، وما دام الله منزّها عن البخل فما فعله إذن هو الأصلح. يقول المعتزلة في جواب من سألهم (هل يوصف البارئ أنّه قادر على أصلح ممّا فعله بعباده؟) : "إن أردتم أنّ الله سبحانه يقدر على أمثال الذي هو أصلح ممّا فعله بعباده، فالله يقدر من أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية. وإن أردتم يقدر على شيء أصلح من هذا قد ادّخره عن عباده مع علمه بحاجتهم إليه في إدراك ما كلّفهم، فإنّ أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يتوهّم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه، لأنّ ما فعله بهم فهو غاية الصّلاح". (4)

1) Solovine, Ibid , p.142

(2) يونس، (31)

(3) النبأ، (14-15)

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 247/2 - 248

ويذهب النظام إلى أكثر من هذا إذ يقول: "إنَّ الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح" (١)، ويقول "إنَّه تعالى يقدر على فعل ما يعلم أنَّ فيه صلاحا لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم". (٢)

وقد ألب هذا القول الخصوم على النظام وألزموه "أن يكون الباري تعالى مطبوعا مجبوراً على ما يفعله لأن القادر على الحقيقة مَنْ يتخيَّر بين الفعل والترك". (٣) لكن النظام لا يرى في الحقيقة هذا الرأي لأنَّ الله عنده "لم يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه إلا أنَّ ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم" (٤) أي أنَّ فعل الفعل وتركه يدور في دائرة الأصلح. فإذا ما فعل الله فعلاً فهذا الفعل هو أصلح ما يمكن أن يكون، فإذا تركه لفعل آخر فإنَّ هذا الفعل الآخر يكون مساوياً في الصَّلاح للفعل الأوَّل وهذا ما نفهمه من قوله: "إنَّ ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كَلِّ، وإنَّ ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه إلا أنَّ له عند الله سبحانه أمثالا ولكلِّ مثل مثل، ولا يقال: يقدر على أصلح ممَّا فعل أن يفعل، ولا يقال: يقدر على دون ما فعل أن يفعل. لأنَّ فعل ما دون نقص، ولا يجوز على الله عزَّ وجلَّ فعل النقص. ولا يقال: يقدر على ما هو أصلح، لأنَّ الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا". (٥)

ولئن رفض الخصوم ومنهم كثير من المعتزلة هذا القول للنظام فإنَّهم لم يفهموا أنَّ الله عنده "لا يفعل إلا الكمال، فلا معنى للقول بأنَّه يقدر على القبائح عنده. فالقانون الذي تسير عليه الأفعال الإلهية هو الكمال الواجب لله" (٦) ولمَّا كان الله حكيماً فإنَّه لا يفعل إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث "والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولمَّا تقدَّس الرَّبُّ عن الانتفاع تعيَّن أنَّه إمَّا يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح". (٧) فالله عند النظام ليس مطبوعاً على الفعل وإمَّا هو يفعل الفعل

(١) م. ن ، 232/2

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، 54/1

(٣) م. ن، 54/1

(٤) الخياط، الانتصار، ص 26

(٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 249/2

(٦) محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص 91

(٧) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 397

وخلافه وهذه ليست صفة المطبوع لأنّ " المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والتلج الذي لا يكون منه إلا التبريد، وأمّا من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها".<sup>(1)</sup>

هكذا تصبح أفعال الله عند النظام كلّها صلاحا " فالله لا يقدر أن يعمي بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أنّ البصر والصحة والغنى أصلح لهم (...) وهو لا يقدر كذلك أن يخلق حيّة أو عقربا أو جسما يعلم أنّ خلق غيره أصلح من خلقه".<sup>(2)</sup> وعلى هذا الأساس تنحو أفعال الله كلّها نحو الغاية والغرض، ولا يعنينا المصدر الذي استقى منه النظام هذا الرأي بقدر ما يعنينا أنّ ما ذهب إليه من القول بالصلاح هو عقيدة للمعتزلة بالغ فيها النظام بعض الشيء بغاية تنزيه الله عن العيب.

وقد رفض الأشاعرة ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالصلاح والأصلح كما رفضوا تعليل أفعال الله وقالوا إنّها ليست معلّلة بغاية أو غرض، وهو قد خلق المخلوقات عندهم وأمر ونهى لا لعلّة ولا لداع ولا باعث، بل فعل كلّ ذلك لمحض المشيئة ومطلق الإرادة وذلك لأنّه ليس كلّ ما في العالم خيرا بل فيه شرّ كثير وكان من الأصلح أن لا يوجد هذا الشرّ: فقد منع الأموال قوما وأعطاهم آخرين ففسقوا، وأعطى أقواما مالا ورياسة فبطروا وهلكوا وكانوا مع القلّة صالحين، وأمرض أقواما فضجروا ونطقوا بالكفر وكانوا في صحّتهم شاكرين. وأيّ صلاح أو حكمة في خلق إبليس والشياطين وإعطائهم القوّة على إضلال النّاس؟! ثمّ وجدناه قد أمات سريعا من وليّ أمور المسلمين فقام فيها بالحقّ والعدل وأبقى زيادا والحجّاج فأذاقوا النّاس الويل والفقر. فأيّ مصلحة وأيّ غاية وراء هذا؟! ثم إنّ الله تعالى قد كلّف الكافر بالإيمان وهو يعلم أنّه لن يؤمن، ولو كانت أفعاله لغاية أو علّة لما فعل ذلك، ولما آلم الأطفال الأبرياء الذين لا كسب لهم ولا معصية..<sup>(3)</sup>

فالأشاعرة رفضوا تعليل أفعال الله خلافا للمعتزلة والفقهاء الذين ذهبوا إلى أنّ الغاية من الحكم بالقصاص مثلا هو زجر النّاس عن القتل، والله لا يفعل لغرض عندهم " لأنّ كلّ من

1 ( الخياط، الانتصار، ص 25

2 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 116

3 ( الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، القاهرة، (د.ت)، ص 59 - 60

كان كذلك كان مستكملاً يفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته" (١). وقد اختلف المعتزلة والأشاعرة في هذا الباب لاختلافهم في مفهوم الحكمة والعدل. فالله عدل في أفعاله عند الأشاعرة "بمعنى أنه متصرف في ملكه وملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل (عندهم): وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم وعلى مذهب أهل الاعتزال "العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة". (٢)

فالأشاعرة نفوا إذن الحكمة بمعنى أن الله يفعل الأفعال لغاية وغرض، ولكن لم يثبت عنهم أنهم نفوا حكمة الله بمعنى إحكامه وإتقانه للأفعال، فالله حكيم عندهم بهذا المعنى يقول الآمدي: "إننا لا ننكر كون الباري تعالى حكيمًا، وذلك يتحقق بما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه وإرادته لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود". (٣) فهم إذن وإن رفضوا قول المعتزلة بالغائية فإنهم لم يقعوا فيما وقع فيه الذريون اليونان من آية وإثما سلموا الأمر لقدرة الله وإرادته، فهو قادر يفعل ما يشاء، وهو حكيم، وتحقق الحكمة عندهم بما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه وإرادته. هكذا استعاض الأشاعرة عن مبدأ العلية بقدرة الله وبالقول بالخلق المستمر وخالفوا الفلاسفة في ربط العلة بالمعلول.

ولكننا نجد ذكرا للسببية عند المعتزلة وذكرها للعلة والمعلول واختلافا في ارتباط السبب بالمسبب والعلة بالمعلول. فالمعتزلة يذهبون إلى أن العالم منظم وإلى أنه يخضع لقانون السببية، فكل حركة تحتاج إلى محرك أي إلى سبب مباشر أو غير مباشر، والنظام البديع في الكون يدل دلالة قاطعة على المبدع.

فالعالم إذن لا وجود فيه للفوضى عند المتكلمين ولا هو نتيجة لدوامة مجهولة الأصل، وإنما هو صادر عن مبدع وفيه إحكام وتنظيم وإتقان، أو فيه بالمصطلح الحديث "حتمية" كاد أبو الهذيل العلاف أن يصوغها إذ يقول: "ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع، فحينئذ يتعذر عليه ما كان

1 ( الرازي، المحصل، ص 296

2 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 42/1

3 ( الآمدي، غاية المراد في علم الكلام، تحقيق، حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، 1974/1394، ص 233

ممكنا له للعجز الحادث... وكذلك القول في الحجر إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله مثل ما جاز من الفاعل اليوم إذا فعل مثله" (١).

وإلى مثل هذا ذهب أبو موسى المرادار إذ قال: " مَنْ جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير تغييرٍ دخل عليه، كما أنّ الحجر الصّلب إذا كسر شيئاً لما فيه من الصلابة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه ولغير نقصان لحق ذاته" (٢).

إنّ هذا الكلام للعلاف والمرادار من المعتزلة يكاد يكون هو مبدأ الحتمية الذي صيغ حديثاً والذي يعني أن نفس السبب يؤدي دوماً إلى نفس النتيجة في نفس الظروف وبنفس المعطيات التجريبية. فالحتمية تعني " أنّ كلّ حادثة أيّاً ما كانت ليست إلا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة" (٣) أو هي كما صاغها لابلاس (1749) - Laplace (1827) " إذا كانت لدينا معرفة بحالة الكون في وقت معيّن، ففي إمكاننا من حيث المبدأ أن نتنبأ بكلّ ما يتلو ذلك الوقت من تاريخ الكون" (٤) وذلك قطعاً لثبات القانون الطبيعي وهذا ما أقرّه ديمقريطس ولكنه أخطأ فعمّم الضرورة لتشمل كلّ شيء وتوقع الإنسان في مبدأ الجبر المحض ممّا جعل أبيقور يرفضها ويستعيض عنها بالصدفة التي لا تتماشى ومبدأ الحتمية.

أمّا المعتزلة فقد قالت بمبدأ الحتمية في الطبيعة وربطت الأسباب بمسبباتها وقبلت مبدأ العلّية بل واختلفت فيه " فقال بعضهم علّة كلّ شيء قبله ومحال أن تكون علّة الشيء معه... وقال قائلون: العلّة علّتان، علّة قبل المعلول، وهي متقدّمة بوقت واحد، وما جاز أن يتقدّم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلّة له، ولا يجوز أن يكون علّة له. وعلّة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك... وقال قائلون: العلّة لا تكون إلا مع معلولها، وما تقدّم وجوده وجود الشيء فليس بعلّة له... وقال قائلون: العلل منها ما يتقدّم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك ممّا يتقدّم المعلول. وعلّة يكون معلولها معها كحركة ساقّي التي أبني عليها حركتي. وعلّة تكون بعد وهي الغرض.. (٥).

1 ( الخيّاط، الانتصار، ص20

2 ( م. ن، ص 19

3 ( مجموعة من المؤلّفين، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، مادة حتمية

4 ( م. ن، مادة حتمية

5 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 75 - 77

"واختلف مثبتو التوَلد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات هل هي متقدّمة لها أو موجودة مع وجودها ؟ فقال قائلون: السبب مع المسبب لا يجوز أن يتقدّمه. وقال قائلون: السبب الذي يتولّد عنه المسبب لا يكون إلا قبله. وقال قائلون: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولّدة عنها، ومنها ما يتقدّم المسببات بوقت. فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب متولّداً عنه. وجوّز بعضهم أن يتقدّم السبب المسبب أكثر من وقت واحد"<sup>(1)</sup>.

أوردنا هذه النصوص على طولها ليُعلم أنّ المعتزلة قد اهتمّوا بفكرة السببية وألوهها من العناية ما تستحقّ بل " وقال أكثر المعتزلة المثبتين للتوَلد: الأسباب موجبة لمسبباتها "<sup>(2)</sup> وهو قول لم يقبله الأشاعرة لأنّ " جميع الممكنات عند الأشعري مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً، وهو تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسّة النّار، والرّي بعد شرب الماء .. "<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإنّ الأسباب لا توجب مسبباتها خلافاً للمعتزلة. أي أنّه قد يجوز أن لا تحرق النّار وأن لا يبرد الثّلج إذا لم يرد الله ذلك. يقول الغزالي: " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضرورياً عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمّناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمّناً لنفي الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرّي والشرب، والشبع والاكل، والاحتراق ولقاء النّار، والنور وطلوع الشمس والموت وجزّ الرقبة... وهلمّ جرّاً إلى كلّ المشاهدات من المقترنات في الطبّ والنجوم والصناعات والحرف. .. فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق (أي على التوالي) لا لكونه (أي التساوق) ضرورياً في نفسه... بل في المقذور خلق الشّبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة... هلمّ جرّاً إلى جميع المقترنات ".<sup>(4)</sup>

وبهذا أبطل الأشاعرة القول بارتباط السبب بالمسبب ولم نجد منهم من مال إلى القول بالسببية غير أبي المعالي الجويني الذي يرى أنّ " الفعل يستند وجوده إلى القدرة والقدرة يستند

1 ( م. ن، 96/2 - 97

2 ( م. ن، 2 / 97. وكذلك، ابو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 140

3 ( الإيجي، المواقف، ص 27

4 ( الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ص 225 - 226

وجودها إلى سبب آخر... وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق. فإنّ كلّ سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه والباري تعالى هو الغني المطلق". (١) ولكنّ هذا القول لا يعجب الأشاعرة فيستبشعوه ويردّوه إلى قول الفلاسفة ويلزمون الجويني إلزامات شنيعة تخرج به عن مذاهب الإسلاميين<sup>(٢)</sup>.

هكذا إذن أبطل الأشاعرة القول بالسببية وخالفوا المعتزلة وذلك لأنّ المعتزلة ترى أنّ العلة مؤثّرة بذاتها خلافاً للأشاعرة الذين يرون أنّها تؤثّر بخلق الله. فهم لا يقولون بضرورة حتمية أو قانون ثابت وإمّا الأمر عندهم أمر اطّرادات تجري في مستقرّ العادة، فلا علاقة عند الأشعري بين الحوادث إلّا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسّة النّار والرّي بعد شرب الماء.. ومع هذا فإنّ الأشاعرة لم ينفوا وجود خالق مدبّر حكيم هو الموجود والمنتهد للكون بالعناية خلافاً للذريين اليونان. ولئن أبطل الأشاعرة القول بالسببية فقد استعاضوا عنها بالقول " بالخلق المستمرّ " وهذا ما نفهمه من قول بينيس: " لا نجد بين المعتزلة ما يدلّ على القول بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين إلاّ أخيراً ولذلك كانت تعوزهم الأسس التي لا بدّ منها لإنكار العلية، وهو الإنكار الذي يقوم على نظرية الخلق في كلّ وقت " (٣).

ولكنّ نظرية " الخلق في كلّ وقت " أو الخلق المستمرّ سبق أن قال بها النّظام ولم يكن من القائلين ببقاء الأعراض إذ لا عرض عنده إلاّ الحركة والحركة لا تبقى، فقد كان النّظام يقول: " إنّ الجسم في كلّ وقت يخلق " (٤) وحكى عنه الجاحظ " أنّ الله يخلق الدّنيا وما فيها في كلّ حال من غير أن يفنيها " (٥) وقد علّق الخياط بأنّ هذا القول لم يحكه عنه إلاّ الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه.

ومهما يكن الأمر فإنّ الأشاعرة رفضوا قول النّظام وقالوا ببقاء الأجسام وعدم بقاء الأعراض زمانين. فالأعراض إذن تُخلق عندهم في كلّ وقت، ومّا كانت الجواهر مرتبطة بالأعراض، ومّا كان مستحيلاً عندهم قلب الجواهر أعراضاً والأعراض جواهرها فإنّ هذا يؤدّي

1 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 99

2 م. ن، 1 / 99

3 بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص 33

4 الأشعري، مقالات الإسلاميين، 89/2

5 الخياط، الانتصار، ص 44

بالضرورة إلى أن الجواهر ذاتها تُخلق في كل وقت وهي غير باقية لارتباطها بالأعراض المتجددة من حركة وسكون واجتماع وافتراق. .. ولكنهم رفضوا هذا وقالوا " إن الجواهر باق غير متجدد ". (١)

ولما كان كل ما في الكون مؤلفاً من جواهر فردة بأعراضها فإن الذي يمسك هذا الكون في مجموعه وفي أجزائه هو "قدرة الله " الخالقة و"إرادته" التي يجوز منها أن تفعل كل ما هو ممكن ومتخيل في العقل. وبما أنه لا يخلق جوهرًا عارياً من الأعراض ولا عرضاً دون جوهر فإنه لا يزال يخلق الأشياء بأعراضها خلقاً مستمراً في كل آن، وهو يعدها بأن يكف عن خلق الأعراض. والنتيجة الطبيعية لهذا كله هي أن الكون في هذا الآن غيره في الآن السابق وغيره في الآن التالي.

وعلى هذا الأساس يصبح الكون مرهوناً من آن إلى آن بالعناية الإلهية المتناهية القدرة، الكون دائماً في تمدد وانتشار للأجزاء وتفكك والقدرة الإلهية وحدها هي التي تضمن له في كل لحظة وحدته وتلاحمه ودوامه، وإن كنا نحن لا نشعر بكل ذلك فهذا مردّه إل عجز وقصور في الحواس والإدراك (٢).

#### القول بالخلاء

يعتبر القول بالخلاء النقطة التي حدثت فيها القطيعة بين فلسفة الإيليين والفلسفة الذرية. فقد قال الإيليون بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا. لكن المذريين اليونان لم يستبعدوا فكرة الخلاء وقبلوه على أساس أنه عدم ولا شيء، وفسروا على أساسه حركة الذرات واجتماعها وافتراقها. يقول أرسطو: "بعد هذا التسامح الذي أسداه (لوكيبس) إلى حقيقة الظواهر قد أسدى غيره إلى أولئك الذين يقبلون وحدة الموجود بحجة أنه لا يوجد حركة ممكنة بدون الخلو ويقبل القول بأن الخلو هو اللاموجود، وأن اللاموجود ليس هو شيئاً مما هو موجود. وإذن على رأيه الموجود بالمعنى الخاص هو متعده للغاية. والموجود على هذا المعنى لا يمكن أن يكون واحداً، وعلى العكس إن هذه العناصر تكون غير متناهية في العدد... ويزيد على ذلك لوكيبس أن هذه الجزيئات تتحرك في الخلو لأنه يقبل الخلو، وأنها باجتماعها تسبب

(1) الجويني، الشامل، ص 62

(2) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة وحسن قبسي، منشورات عويدات، بيروت 1983، ص 193 - 194. ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة مذهب الذرة عند المسلمين، ص - ز



كون الأشياء وبانحلالها تسبّب فسادها... وأخيرا كما أنّ أمبيدقل Empédocle وبعض الفلاسفة الآخرين يزعمون أنّ في الأشياء الفعل الذي تقبله وتعالنيه هو يحصل فيها بواسطة المسامّ فكذلك يرى لوكييس أيضا أنّ كلّ استحالة للأشياء وكلّ انفعال لها إنّما يحصل على هذا النحو نفسه وأنّ الانحلال والفساد يكونان بواسطة الخلوّ<sup>(1)</sup>. ويخبرنا ديوجان اللايرسي أنّ ديمقريطس "أقرّ كمبادئ للكون الذرات والخلاء ورفض ما عدا ذلك لقيامه على مجرد التخمين"<sup>(2)</sup>.

ويرى أبيقور "أنّ الكون يتألف من أجسام ومن جوهر غير محسوس (الخلاء)"<sup>(3)</sup> وهو يعني بالأجسام "الذرات" التي تتحرّك في الخلاء وتجتمع لتكوّن الأجسام، ولولا الخلاء لما أمكن لهذه الذرات أن تجتمع، ويصرّح بهذا المعنى فيقول: "لا يمكن تصوّر أيّ وجود لا جسماني باستثناء الخلاء، فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرّك عبره"<sup>(4)</sup> و"لوم يوجد ذلك الشيء الذي نسمّيه الخلاء أو الفضاء أو الجوهر اللامحسوس لما أمكن للأشياء أن تحتلّ حيّزا ولا أن تتحرّك"<sup>(5)</sup>.

فالخلاء إذن موجود ولولا وجوده لما أمكن لأيّ جسم أن يتحرّك أو أن يبادر بالحركة ولبقيت المادة في حالة عطالة، ولكننا نرى في الحقيقة آلاف الأجسام تتحرّك في الأرض والسماء والبحار.. في كلّ اتجاه وبألف طريقة. وعن طريق الخلاء الموجود بين الذرات في الأجسام تتسرّب المياه بين الصخور وتتوزّع عصارة الغذاء في كامل أجسام الحيوانات. وإذا كانت الأشجار تنمو وتثمر فلأنّ هذه العصارة تتوزع فيها من أطراف الجذور عبر الجذوع والأغصان. كما أنّ الصّوت يخترق الجدران ويصلنا عبر حواجز بيوتنا، والبرد الشديد ينفذ إلى عظامنا.. ولا يمكن أن يحدث شيء من هذا كلّ دون خلاء. ثمّ لماذا نجد الأجسام من نفس الحجم يزن بعضها أكثر من بعض؟ فإذا كانت المادّة التي في كُبَيْبَةِ الصوف هي نفسها التي في كتلة مماثلة من الرصاص فيجب أن تكونا بنفس الوزن لأنّ خاصيّة المادّة هي أن تسلط ضغطا من أعلى إلى أسفل في حين أنّ الخلاء يبقى على العكس غير وُزُون، فإذا بدا لنا جسم

1 ( أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب 8 ف 5

2 ) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité p.p. 413 - 414

3 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 39، ص 176. ورسالة إلى فيثوقلاس، ف 86، ص 192

4 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 67، ص 185

5 ( م. ن، ف 40، ص 176

في حجم جسم آخر وأخف منه فلأنه يحتوي على قدر أكبر من الخلاء، أما الأثقل فإنه على العكس يحتوي على كمية أكبر من المادة وخلاء قليلا..<sup>(1)</sup>.

هكذا إذن لا مجال للشك في وجود الخلاء " ولولا وجود الخلاء لكان الكون عبارة عن كتلة جامدة صلبة، وبالمقابل إذا لم توجد بعض الأجسام ملاء الأماكن التي تشغلها فإن كل شيء لن يصبح إلا خلاء وفراغا. فبديهياً إذن أن يختلط كل من المادة والخلاء وأن يتوزعا بالتناوب طالما أن العالم ليس كله ملاء ولا كله خلاء "<sup>(2)</sup>.

بهذا الشكل أثبت الذريون اليونان الخلاء وأكدوا ضرورته في مذهبهم الفلسفي. فالوجود الحقيقي إنما هو للذرات والخلاء، وإثبات الذريين للخلاء بكونه الفضاء العادم للصلابة تماماً أي بكونه اللاموجود في مقابل الموجود يعني مناقضة مبدأ بارمنيدس كما أشار أرسطو. وبما أن الذريين قد أثبتوا الخلاء فقد أصبحت الحركة إذن ممكنة وأصبح الكون يعني عندهم اجتماع الذرات السابحة دوماً في هذا الخلاء، والفساد افتراق هذه الذرات.

أما المتكلمون المسلمون فإننا لا نجد عند الأولين منهم حديثاً عن الخلاء ولا إشارة إليه وهذا ما أشار إليه بينيس Pines بقوله: " نجد أن مذهب المعتزلة في الجوهر الفرد في الأجسام لم ينله عند المتأخرين من المتكلمين توسيع جوهرى إذا استثنينا قول المتأخرين بوجود الخلاء ".<sup>(3)</sup> وقد لاحظ بريتل Pritzel أن القول بالخلاء لم يرد في المقالات للأشعري " رغم أن ما بحثه المتكلمون من مسألة المماسّة والمجاورة والتداخل بين الجواهر... كان يجب أن يؤدي مباشرة إلى فكرة الخلاء "<sup>(4)</sup>.

ونحن وإن كنا نقرّ ملاحظة بينيس فإن لنا على ملاحظة بريتل مأخذ أولها أن المسائل التي بحثها المتكلمون وأشار إليها هو نفسه كالمماسّة والمجاورة والتداخل.. .. تعبّر بشكل واضح كما قال هو عن فكرة الخلاء إذ لو كان العالم كله ملاء لتداخلت الأجسام وهذا ما منعه المتكلمون وأقرّه النظام. وثاني هذه المآخذ أن المقالات ورد فيها إشارة إلى الخلاء نجدها في قول الأشعري: " هل يجوز أن يرتفع الهواء من حيز الأجسام ؟ أجاز ذلك مجيزون وأنكره منكرون

1 ) Lucrèce, De la nature, L1,p.13

2 ) Ibid, L1,p.20

3 ) بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص 33

4 ) بريتل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص 141

وقالوا: لو ارتفع ما بين الحائطين من الجوّ لالتقت الحيطان وتلاصقت" (١) وهذا على ما نفهم تصريح بضرورة الخلاء أو كما ورد في المقالات "الهواء" أو "الجوّ". فلماذا الإصرار على استعمال عبارة الخلاء بذاتها دون غيرها من عبارات تؤدّي نفس المعنى؟! أما النظام فإنّه قد استعاض عن القول بالخلاء بفكرة الكمون والمداخلة، فمن مذهبه "أنّ الله تعالى خلق المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا ولم يتقدّم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده غير أنّ الله تعالى أكمّن بعضها في بعض. فالتقدّم والتأخّر إنّما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها" (٢).

والكمون مبدأ قال به بعض المعتزلة وأنكره البعض الآخر، يروي لنا الأشعري اختلافهم في ذلك فيقول: "حكى زرقان أنّ ضرار بن عمرو قال: الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن، فأما اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدّهون في السّمسم والعصير في العنب، وكلّ هذا على غير المداخلة التي أثبتها إبراهيم. وأما اللواتي ليست بكوامن فالنّار في الحجر وما أشبه ذلك، ومحال أن تكون النّار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلمّا رأيناها غير محرقة له علمنا أنّه لا نار فيه. وقد قال كثير من أهل النّظر إنّ النّار في الحجر كامنة حتّى زعم أنّها في الحطب كامنة منهم الإسكافي وغيره. وحكى زرقان أنّ أبا بكر الأصمّ قال ليس في العالم شيء كامن في شيء ممّا قالوا. وقال أبو الهذيل وإبراهيم ومعمر وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر الزيت كامن في الزيتون والدهن في السّمسم والنّار في الحجر" (٣).

ويورد لنا الجاحظ في كتاب الحيوان مذهب النظام في الكمون مع أدلّته عليه وحججه على الخصوم إلا أنّ المطّلع على ما أورده الجاحظ والمقارن له بما أورده الشهرستاني والبغدادي يجده يتحدّث عن كمون النّار في الحطب والزيت في الزيتون والدّهون في السّمسم والدّم في الإنسان ولا يزيد على ذلك شيئا، ولا نجد إشارة إلى ما رواه كلّ من الشهرستاني والبغدادي (٤) من أنّ الله خلق النّاس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النّبات كلّها في وقت واحد، وهذا الذي أورده يكاد يكون كلام ابن الراوندي بحذافيره (٥).

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 119/2

2 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 56/1،

3 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 24/2 - 25

4 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 56/1. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص 127

5 ( الخياط، الانتصار، ص 44

أما الخيَاطُ فإنّه ينقل قوله " إنَّ الله خلق الدنيا جملةً " (١) ولا يزيد على ذلك شيئاً. ويذكر الأشعري عنه " أنَّ الله خلق الأجسام ضربة واحدة " (٢) أمّا ابن حزم فإنّه يذكر طائفتين إحداهما قالت إنَّ النَّارَ كامنة في الحجر ولم يعينها، والأخرى قالت إنّه لا نار في الحجر أصلاً وينسب هذا القول إلى ضرار بن عمرو، ثمَّ قال: " إنَّ ضرار بن عمرو ينسب إلى مخالفه قولهم إنَّ النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة في النواة، وإنَّ الإنسان بطوله وعرضه وعمقه وعظمه كامن في المنّي " (٣).

ولعلَّ أقرب مصدر للنظام في هذا المجال هو كتاب الحيوان للجاحظ وهو لا يشير كما قلنا إلى كمون النخلة في النواة والإنسان في المنّي. يورد الجاحظ قول النّظام فيقول: " العود، النَّار في جميعه كامنة وفيه سائحة وهي أحد أخلاطه والجزء الذي يرى منها في الطرف الأوّل غير الجزء الذي في الوسط، والجزء الذي في الوسط غير الجزء الذي في الطرف الآخر، فإذا احتكَّ الطرف فحمي زال مانعه وظهرت النار التي فيه " (٤). وقال أبو إسحاق: " ولو كانت العيدان كلّها لا نار فيها، لم يكن سرعة ظهورها من العراجين ومن المرخ والعفار (٥) أحقَّ منها بعود العتّاب والبردي وما أشبه ذلك. لكنّها لما كانت في بعض العيدان أكثر وكان مانعها أضعف كان ظهورها أسرع وأجزاؤها إذا ظهرت أعظم. وكذلك ما كمن منها في الحجارة، ولو كانت أجناس الحجارة مستوية في الاستمرار (٦) فيها لما كان حجر المرو أحقَّ بالقدح إذا صكَّ بالقدّاحة من غيره من الحجارة ولو طال مكثه في النار ونفخ عليه بالكبير " (٧).

وقد أطال النّظام في الاستشهاد على صحّة قوله والردّ على الخصوم ولولا خشية الإطالة والخروج عن المطلوب لأوردنا كل ما قاله ولكن حسبنا ما أوردناه فهو كاف لنا في هذا الباب. وقد رأى الشهرستاني أنّه " أخذ هذه المقالة عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين " (٨). ولا نجد في هذا

( 1 ) م. ن، ص 44

( 2 ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 89/2

( 3 ) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 61/5 - 62

( 4 ) الجاحظ، الحيوان، 197/5

( 5 ) المرخ والعفار، شجران يتخذ منهما زناد القدح

( 6 ) الاستمرار، بمعنى الكمون

( 7 ) الجاحظ، الحيوان، 198/5

( 8 ) الشهرستاني، الملل والنحل، 56/1

النصّ تعييننا لهؤلاء الفلاسفة ولكننا نجد الشهرستاني عند حديثه عن أنكساغوراس يقول: "إنّه أوّل من قال بالكمون والظهور حيث قدر الأشياء كلّها كامنة في الجسم الأوّل وإتّما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعا وصنفا ومقدارا وشكلا وتكاثفا وتخلخلا كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة والطير من البيض. وكلّ ذلك ظهور عن كمون وفعل عن قوّة وصورة عن استعداد مادة" (1).

فهل يكون النظام قد اطلع على هذا الرأي لأنكساغوراس وتأثر به ؟ هذا غير مستبعد، ولكننا نميل إلى أنّ النظام قد تأثر بالقرآن في هذا المجال، فهو يقول: "إنّ الله عزّ وجلّ عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه يقول: "أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ" (2) فهو يقول شجرتها وليس في تلك الشجرة شيء وجوفها وجوف الطلق (3) في ذلك سواء، وقدرة الله على أن يخلق النار عند مسّ الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حكّ العود، وهو تعالى لم يرد في هذا الموضوع إلا التعجّب من اجتماع النار والماء. وقال عزّ وجلّ: "الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ" (4) ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر وعند اليابس الهشيم فرق ولم يكن لذكر الخضرة الدالّة على الرطوبة معنى" (5).

هذا مجمل قول النظام في الكمون وهو قول يشهد عنده على وجود إله قادر فاعل لأنّ الاجتماع لا يكون بالطبع عنده، يقول: "وجدت الحرّ مضادًا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما" (6).

على هذا الأساس يتكون العالم من عناصر متضادّة بالطبع والله بقدرته هو الذي يقهر هذه المتضادات ويجمع بينها. فإذا أخذنا العود الأخضر مثلا فإننا نجد فيه الماء والنار والدخان والرّماد، وهذه كلّها متضادات اجتمعت في مكان واحد. فالماء شأنه الرطوبة والنار شأنها

1 ( م. ن، 72/1

2 ( الواقعة، 71 - 72)

3 ( الطلق، نوع من الحجر

4 ( يس، 80)

5 ( الجاحظ، الحيوان، 201/5

6 ( الخياط، الانتصار، ص40

الحرارة والرّماد شأنه التسفل والدخان شأنه الصعود ولكنّ الله قهر هذه المتضادّات على غير طبعها وأرغمها على الاجتماع، ولكن كيف يتمّ هذا الاجتماع حسب رأي النّظام ؟  
في غياب فكرة الخلاء يتمّ هذا الاجتماع عند النّظام عن طريق المداخلة، والمداخلة كما عرفها الأشعري هي " أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر وأن يكون أحد الشئيين في الآخر " (1) فقال النّظام: " إنّ كلّ شيء قد يداخل ضدّه وخلافه، فالضدّ هو الممانع المفسد لغيره مثل الحلاوة والمرارة، والحرّ والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد، وزعم أنّ الخفيف قد يداخل الثّقل، وربّ خفيف أقلّ كيلاً من ثقل وأكثّر قوّة منه فإذا داخله شغله " (2).

وقد أنكر على النّظام " أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد... وقال ضرار إنّ الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة وأنكر المداخلة... وقال أكثر أهل النّظر إنّّه قد يكون عرضان في مكان واحد ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد منهم أبو الهذيل وغيره " (3) ولكنّ النّظام يرى أنّ الأجسام والأعراض تجتمع في المكان الواحد عن طريق المداخلة، فكمون النّار في الحطب والزيت في الزيتون والدّهن في السّمسم والدّم في الإنسان لا يتمّ إلا عن هذا الطريق، بل إنّ الروح في الجسد ليس لها من طريق إلا المداخلة، فالروح جسم لطيف ولكنّه قويّ داخل هذا الجسم الكثيف وشغله. وأبو الهذيل لا ينكر المداخلة جملة وإمّا ينكر مداخلة الأجسام للأجسام إذ يجوز عنده وجود عرضين في مكان واحد ولكن لا يجوز اجتماع جسمين في مكان واحد وبما أنّ النّظام لا يثبت الأعراض عدا الحركة ويرى أنّ العالم يتكوّن من أجسام فإنّه يعتبر أنّ كلّ شيء قد يداخل كما رأينا ضدّه وخلافه.

ويحصر أبو ريدة المداخلة عند النّظام في الأجسام اللطيفة أو بين جسم لطيف وآخر كثيف، ويرى أنّ النّظام لم يقل بتداخل جسمين كثيفين (4). وهذا غير صحيح وإلا كيف نفّسر قول النّظام بكمون الدم في الإنسان عن طريق المداخلة وكذلك الشأن بالنسبة للزيت في الزيتون والدّهن في السّمسم والرّماد في العود الأخضر ولأحد ينكر أنّ الدّم والزيت والرّماد أجسام كثيفة وكذلك الإنسان والزيتون والعود، فالنّظام إذن يقول بالمداخلة في كلّ شيء على

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 24/2

2 م. ن، 24/2

3 م. ن، 24/2 - 25

4 ( محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفيّة، ص 159

حدّ تعبير الأشعري، فيقول بمدخلة الأجسام اللطيفة لبعضها كاجتماع البرودة والحموضة، ومدخلة الأجسام اللطيفة للأجسام الثقيلة كمدخلة الروح للبدن، ومدخلة الأجسام الكثيفة لبعضها كمدخلة الماء للرماد في العود الأخضر.

إنّ هذا القول بالمدخلة للنظام يذكّرنا بقول الرواقيين في "التداخل المطلق"، فهم يقولون إنّ كلّ جسم يدخل في الآخر، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسّر كلّ تغير في الوجود، فتسخين الحديد يتمّ بأن تنفذ النّار إلى داخل الحديد وتظّل في داخله كما هي وكلّما كثر عدد الدّرات من النّار الداخلة في الحديد اشتدّ تسخّن الحديد. وهكذا نستطيع أن نفسّر عن طريق هذا التداخل المستمرّ بين الأشياء بعضها في بعض وجود الصّفات أو تعلّق الصّفات بالأجسام<sup>(1)</sup>. و"يستطيع أصغر الأجسام عند الرواقيين أن يداخل أكبرها جرماً وأن يجوس خلاله وربّ قطرة من الخمر تملأ البحر كلّهُ"<sup>(2)</sup>. كما أن قول النظام بجسميّة النفس ومدخلتها للجسد ومشابكتها له يكاد يكون هو بذاته قول الرواقيين، "فهم يقولون إنّ للإنسان نفساً، ونفس الإنسان ذات اتصال ببدنه، واتصالها بالبدن ممّا يثبت أنّها جسم إذ لا يمكن اتصال الجسم إلاّ بجسم"<sup>(3)</sup>.

ولكن يجب أن نشير إلى أنّ نظريّة الرواقيين في المدخلة واضحة كما قلنا، فهم حين قالوا بها رفضوا تعريف أرسطو للمكان ورفضوا فكرة الخلاء لأنّها تناقض المدخلة، فرأوا أنّ تعريف أرسطو للمكان بأنّه السّطح الباطن للجرم الحاوي المماسّ للسّطح الظّاهر من الجسم المحويّ فيه إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان. وقالوا إنّ المكان بوصفه حاوياً تدخل فيه الأشياء لا يمكن أن يعقل، والواجب أن ينظر إلى المكان على أنّه الحجم أو المقدار لأنّ المقدار أو الحجم هو الجسم. وعلى هذا فالمكان عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحلّ الذي يحلّ فيه جسم معيّن، فلا وجود له في الواقع وإنّما توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض، وتبعاً لهذا فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء لأنّ الأشياء إذا كانت متداخلة تداخلاً مطلقاً وكُنّا لا نحتاج إلى الخلاء إلاّ كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكانية الحركة فإنّنا في مثل هذه الفيزياء التي تقول بالتداخل المطلق لا حاجة لنا - من أجل تفسير الحركة أو التغيّر - إلى الخلاء. ولكن الرواقيين قالوا

1 ( عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 23

2 ( عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 159

3 ( م. ن، ص 167

بالخلاء خارجا عن العالم لأنهم يرون أنّ العالم يتحرك ككلّ، فأين يتحرك إذن إن لم يكن ذلك في خلاء؟! فمن أجل هذا اضطرّ الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئا محيطا بالعالم الكلي، أمّا في داخل الأجسام نفسها فلا وجود له (١).

ولكن للأسف لا نجد عند النظم رأيا في المكان ولا في الخلاء ممّا يجعل فهم المداخلة عنده أصعب من فهمها عند الرواقيين. ومهما كان الأمر فإنّ قوله بالمداخلة قد أغناه عن القول بالخلاء. وهكذا يتأكد لنا أنّ المتكلمين الأوائل من المعتزلة لم يبحثوا هذه المسألة لكنّ المتأخرين منهم اهتموا بها وتكلّموا فيها بشكل أو بآخر بل وأوجبوا وجود الخلاء. يقول أبو رشيد في مسأله: "مسألة في أنّ الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما. ذهب شيوخنا إلى أنّ ذلك صحيح ولهذا جوزوا أن يكون في العالم خلاء بل أوجبوا ذلك. وقال شيخنا أبو القاسم لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما وأحال أن يكون في العالم خلاء" (٢).

فما أورده أبو رشيد صريح في كون شيوخ المعتزلة قالوا بالخلاء ولم يخالف غير أبي القاسم (البليخي). ونجد في المسائل وفي التذكرة أدلة كثيرة على إثبات الخلاء منها:  
- أنّ العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام لكان يتعذر علينا التصرف، فلمّا علمنا أنّه لا يتعذر علينا ذلك علمنا أنّ فيه خلاء.

- لو أخذنا زقاّ وبدلنا الجهد في إخراج ما فيه من الهواء فألرقنا أحد جانبيه بالآخر ثمّ شددنا رأسه على حدّ يمنع دخول الهواء فيه لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر، وإذا جذبنا فلا بدّ من أن يحصل هناك خلاء.

- إذا أخذنا زقاّ وملأناه ريحا أمكننا أن نغرز فيه إبرة ولا يصحّ هذا الغرز إلا بأن يكون هناك خلاء لأنّه لا يصحّ اجتماع جسمين في مكان واحد.

- إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ومصصنا الهواء منها ثمّ غمرناها في الماء ورأسها مسدود بالإبهام فإنّ الماء يدخل فيها من غير أن نسمع منها صوتا، ولو كان فيها هواء لكان لا بدّ من أن نسمع الصوت منها كما نسمع إذا لم يمضّ الهواء منها، فعلمنا بذلك أنّ الهواء يخرج منها عند المصّ ولا يخلفه غيره فيحصل هناك خلاء.. (٣).

1 ( عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 26

2 ) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 47

3 ( م. ن، ص 47 وما بعد



هكذا يسترسل أبو رشيد في إيراد الأدلة التي ذكرها الشيوخ والناظر في الدليل الأخير يلاحظ النزعة التجريبية الغالبة عليه مما يدلنا على أنّ اهتمام المعتزلة بالطبيعة لم يبق اهتماماً نظرياً وإنما نحاً نحواً تجريبياً يجعل بحوثهم أساساً للفيزياء التجريبية الحديثة والمعاصرة. أمّا أدلتهم فهي تؤكد على أنّ الخلاء ضرورة في مذهبهم إذ لو انعدم الخلاء لما أمكن التصرف والحركة وهذا يذكرنا بما أقره الذريون اليونان.

أمّا الأشاعرة فإنهم تلقفوا هذا القول من المعتزلة وأجمعوا على ضرورته (1) بل لولا وجود الخلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقّة على رأي الإيجي والمقصود بالخلاء كما جاء في المواقف "أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما" (2) أو هو كما عبّر عنه ابن ميمون على لسانهم: "بعد ما أو أبعاد لا شيء فيها أصلاً إلا خالية من كلّ جسم عادمة لكلّ جوهر. وهذه المقدمّة هي ضرورة لهم لاعتقادهم المقدمّة الأولى وذلك أنّه إذا كان العالم ملاء من تلك الأجزاء فكيف يتحرك المتحرك ولا يتصور تداخل الأجسام بعضها في بعض ولا يمكن اجتماع تلك الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها؟! فبالضرورة يلتجئون لإثبات الخلاء حتّى يمكن تلك الأجزاء أن تجتمع وتفترق ويمكن حركة المتحرك في ذلك الخلاء الذي لا جسم فيه ولا جوهر من تلك الجواهر" (3).

هكذا أصبحت الصياغة لنظريّة الخلاء شبيهة جدّاً بالصياغة اليونانية التي سبق أن رأيناها عند الذريين اليونان ممّا يجعلنا نتأكد أنّ ابن ميمون - وهو يصوغ هذه المقدمّة الضرورية حسب رأيه - كان على علم بقول الذريين اليونان، ولعلّ هذا ما دفع بالبعض إلى الجزم بأنّ المتكلمين المسلمين قد أخذوا فكرة الخلاء فعلاً عن اليونان لأنّ الهنود لم يتناولوها بالبحث (4). فهي فكرة متأخرة إذن في الفكر الفلسفي والفكر الكلامي ولكن تأخرها لا يخول لابن خلدون أن يجعل الباقلاني أوّل من أدخل القول بالخلاء في علم الكلام (5) لأننا بيّنا أنّ المعتزلة سبقوا الأشاعرة في ذلك.

1 ) انظر، الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 270 . والمحصل، ص 191. والإيجي، المواقف، ص 117 -

118

2 ) الإيجي، م. ن، ص 118

3 ) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 197/1

4 ) Mabilieu.L, Histoire de la philosophie atomistique,p.354

5 ) ابن خلدون، المقدمة، ص 465

هل كان الذريون اليونان يقولون بقدّم العالم ؟ الحقيقة أننا لم نجد لهم قولاً صريحاً بقدّم العالم ولكننا وجدنا نصوصاً متناقضة وإلزامات تحتاج شيئاً من النظر لإصدار حكم موضوعي يتماشى وقصدنا من هذا البحث خاصّة وأنّ هذه المسألة تعتبر جوهرية عند المسلمين، والفصل بحكم فيها هامّ لما يترتّب عليه من مواقف تجاه فلسفة اليونان الذرية التي مثلت دعامة من دعائم العلم فيما بعد.

يعتقد ديمقريطس على ما أورد ديوجان اللايرسي في وجود عوامل لانهائية، لها بداية وهي موضوع فساد (1). وإذا عدنا إلى الآراء الطبيعية وجدنا فلوطرخس لا يعقد فصلاً للقول بقدّم العالم وإمّا يورد فقرة بعنوان " هل العالم غير فاسد " يقول فيها : " بوثاغورس والرواقيون يرون أنّ العالم مكوّن والله (عزّوجلّ) كونه وأنّه أمّا من قبل الطبيعة ففاسد لأنّه محسوس من قبل أنّه جسم، وأنّه لا يفسد بسياسة الله إياه وحفظه له. وأمّا أبيقورس فيرى أنّه فاسد من قبل أنّه مكوّن، فإنّه مثل الحيوان والنبات. وأمّا كسينوفانس فإنّه يرى أنّ العالم غير مكوّن وأنّه سرمدى وأنّه غير فاسد. وأمّا أرسطوطاليس فإنّه يرى أنّ جزء العالم تحت القمر منفعل وأنّ فيه يمتزج ما كان فوق الأرض " (2).

في هذا النصّ يذكر فلوطرخس رأيين متقابلين، الأوّل ذهب إليه أبيقور وهو أنّ العالم مكوّن، غير قديم وفاسد. والثاني ذهب إليه كسينوفان وهو أنّ العالم غير مكوّن أي قديم وغير فاسد. ولكن فلوطرخس لا يذكر قول ديمقريطس في هذا المجال وكأنّ الرجل لا رأي له في هذه المسألة إذ لا يعقل أن يذكر من الذريين أبيقور ولا يذكر ديمقريطس.

ولكن هذا الرأي يصبح غير ذي جدوى إذا نحن أوردنا ما ذهب إليه سانتلانا في محاضراته إذ يقول في نصّ طويل: " صرّح (ديمقريطس) بقدّم الطبيعة والدّه ثمّ بوجود مادّة واحدة زعم أنّها مركّبة من أجزاء غير مجزأة دائمة التحرك، فمن اجتماع تلك الأجزاء تحدث المفردات من الأجسام وبافتراقها تفتنى وهكذا من الأبد إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهاية، ولا لتغيّر العالم غاية إذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة. وذهب إلى هذا القول في الطبيعيات أنباذوقليس وإن خالف ديمقريطس في الباقي. وعندني أنّ هذه هي الفرقة المعروفة عند العرب باسم الدهريين. قال اليعقوبي في تاريخه: وقالت طائفة تسمّى الدهرية: لا دين ولا

1 ) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,p.413

2 ) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 126 - 127

ربّ ولا رسول ولا كتاب ولا ميعاد ولا جزاء بخير ولا بشرّ، ولا ابتداء بشيء ولا انقضاء له، ولا حدوث ولا عطب، وإثما حدوث ما يسمّى حدثا تركيبه بعد الافتراق، وعطبه تفريقه بعد الاجتماع، وجميع الوجهين في الحقيقة: حضور غائب ومغيب حاضر. وإثما سمّيت الدهريّة لزعمها أنّ الإنسان لم يزل ولن يزول، وأنّ الدهر دائر لا أوّل له ولا آخر... وقريب من ذلك ما قاله الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال نصّه: الدهريون هم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبّر للعالم، القادر، وزعموا أنّ العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة. فإنّنا لو حاولنا استنباط الأصول التي اعتمدها اليعقوبي والغزالي فيما ذكرناه في حقّ الدهريّة وجدنا سمبليقوس يقول في كتاب "السماء والعالم" حاكيا عن أنباذقليس أنّ هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة ولا من البشر بل كان أبدا. ثمّ قال أرسطاطاليس في المقالة الثالثة من كتاب "السماء" ما نصّه: "أمّا من ذهب إلى قول أنباذقليس وديمقريطس فإنّه قال: إنّ الأركان لم تحدث باستحالة بعضها في بعض بل لا حدوث إلا في الظاهر، فإنّها موجودة على حدثها فتفترق بعد الاجتماع". ثمّ قال في كتاب "الفساد والتكوين" في المقالة الأولى: وعندهم أنّ الأركان إذا اجتمعت فقد تحدث الأجسام، وإذا افترقت (فسدت) الأجسام. وعندهم أيضا أنّ الوجود لا يصير أبدا إلى العدم. وقال ديوجانس في "تاريخ الحكماء": ورأيهم أنّ العدم لا يحدث من شيء، وأنّ الموجود لا يصير إلى العدم. فإذا قابلنا هذه النصوص بما في تاريخ اليعقوبي وجدناها مطابقة لما ذكره من مذهب الدهريّة، فتقرّر حينئذ أنّ الدهريّة عند العرب هم شيعة ديمقريطس وأنباذقليس<sup>(1)</sup>.

لا شكّ في أنّ هذا النصّ لسانتلانا هامّ، فهو ثريّ جدا لما حواه من شواهد بنى عليها الرجل رأيّه، وهو رأي على ما نرى يتماشى مع أصول المذهب الذريّ اليوناني التي يمكن أن نلخصها فيما يلي :

- استحالة الخلق من عدم

- قدم المادّة التي تكوّن منها العالم وهي الذرّات، فقد صرّح الذريّون اليونان بقدّمها كما

رأينا.

فلما كانت الذرات قديمة فلا شك أن العالم الذي تكوّن منها هو الآخر قديم وهذه هي النتيجة المنطقية التي وصل إليها سانتلانا على ما نظن.

ولكننا نجد من النصوص ما يتنافى مع هذا القول وهي نصوص نجدها في مصادر إسلامية لا تجامل فلاسفة اليونان. أول هذه النصوص ما أورده القفطي في تعريف الدهريين، يقول القفطي: " فأما الدهريون فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبّر للعالم وقالوا بزعمهم إنّ العالم لم يزل موجودا على ما هو عليه بنفسه، لم يكن له صانع صنعه ولا مختار اختاره، وإنّ الحركة الدورية لا أول لها... وأشهر حكماء هذه الفرقة تاليس الملطي وهو أقدم من علم بهذه المقالة "(1).

فهذا القول يخالف ما ذهب إليه سانتلانا من كون الدهريين هم شيعة ديمقريطس وأنباذقليس. وحتى إن قيل إنّ الدهريين فرقة بحالها وقد يكون ديمقريطس منها فإنّ القفطي هنا اختار الأشهر من هذه الفرقة ونحن نرى أن تاليس وإن كان أقدم من ديمقريطس فإنه ليس أشهر منه.

أما النص الثاني والثالث فهما لابن تيمية الذي يقول: "وقد نقل غير واحد أنّ أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك وإن كان لهم في المادة أقوال آخر"(2) هكذا يقول في "موافقة صريح المعقول" وقريب من هذا القول ما ذكر في "منهاج السنة" إذ يقول: " وأساطين الفلاسفة قبل أرسطو لم يكونوا يقولون بقدم العالم بل كانوا مقرّين بأنّ الأفلاك محدثة كائنة بعد أن لم تكن مع نزاع منتشر لهم في المادة "(3).

فابن تيمية يؤكد على أن أرسطو هو أول من قال بقدم العالم والدليل على هذا التأكيد هو قول ابن تيمية إنّ هذا الأمر نقله أكثر من واحد مما يدلنا على أنه قد اطلع على أقوال لم تصلنا. كما أن تكرار هذه الرواية في كتابين من كتبه له مغزى وهو الحريص على إبطال القول بقدم العالم فلو ثبت عنده قول السابقين على أرسطو بقدم العالم كتبوت اختلافهم في المادة لذكر ذلك، وحتى إن ثبت أنّ كسينوفان قال بسرمدية العالم فإنّ ما يعيننا هو ديمقريطس ونحن لم نجد له تصريحاً بالقدم اللهمّ إلاّ ما ثبت عنه وعن أبيقور من قول بقدم الذرات وباستحالة الخلق من عدم وهو قول قد يخول لنا إلزامهما القول بقدم العالم ولكنه يبقى مجرد إلزام.

1 ( القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر 1326هـ ص ص 37 - 38  
2 ( ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ( بهامش منهاج السنة )، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر 1321هـ 84/2  
3 ( ابن تيمية، منهاج السنة، 166/1

أما النص الأخير الذي نوّد إيرادَه في هذا المجال فهو للغزالي وقد تعمدنا تأخيرَه لما له من قيمة معرفية فالغزالي اهتَمَّ بهذه المسألة كثيرا ولا بدّ من معرفة رأيه، يقول في التّهافت: "اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقرّ عليه رأي جماهيرهم المتقدّمين والمتأخّرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى، ومعلولا له، ومساوقا له، غير متأخر عنه بالزّمان، مساوقة المعلول للعلّة، ومساوقة النور للشمس، وإنّ تقدم الباري عليه كتقدّم العلة على المعلول وهو تقدّم بالذات والرتبة لا بالزّمان، وحكي عن أفلاطون أنه قال: العالم مكوّن محدث ثمّ منهم من أوّل كلامه، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له، وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سمّاه " ما يعتقده جالينوس رأيا" إلى التوقّف في هذه المسألة، وأتّه لا يدري العالم قديم أو محدث، وربّما دلّ على أنّه لا يمكن أن يعرف، وأنّ ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وإنّما مذهب جميعهم أنّه قديم، وأنه بالجملة لا يتصوّر أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا"<sup>(1)</sup> وقد صرح الغزالي بأنّه سيقصر على الردّ على مقدم الفلاسفة أرسطو وشراحه كابن سينا والفارابي.

الناظر في هذا النص يخرج بانطباعات مختلفة، فهو في الأوّل يربط قدم العالم بقدم الله ربط العلة بالمعلول وهذا اعتقاد لا يصدر إلّا عن المؤلّثين من الفلاسفة والذريين اليونان ليسوا منهم. وعند حديثه عن جالينوس يشير إلى استعصاء المسألة على العقول وهذا يتناقض مع تكفيره لهم لأنّ الله لا يكلف نفسا إلّا وسعها، ولكنّه أشار بعد ذلك إلى أنّ موقف جالينوس موقف شاذّ وأنّ مذهب جميعهم أنّه قديم.

فإذا أخذنا من مطلع النصّ لفظة "رأي جماهيرهم المتقدّمين والمتأخّرين" ومن نهايته "مذهب جميعهم أنّه قديم" وأضافنا إليهما الجملة الأخيرة التي تتناسب واعتقاد الذريين بقدم الذرات وهي "وبالجملة لا يتصوّر أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا" لم نستطع أن نبرّء ساحة الذريين من القول بقدم العالم، فإذا ثبت أنّهم كانوا يقولون بقدمه لا تبقى أيّة غرابة في معرفة السبب الذي جعل المسلمين يتوزعون عن الأخذ عنهم أو على الأقلّ ذكرهم في مؤلفاتهم وترك الباحثين بعد ذلك يكفون في معرفة العلائق بين الذريتين الإسلامية واليونانية.

وفي الجملة إنَّ الرأي الذي تميل إليه في النهاية هو أننا وإن لم نستطع أن نجزم بقول الذريين اليونان بالقدم فإننا نستطيع أن نجزم بإنكارهم للحدوث والخلق من عدم، فهذه العقيدة رفضوها وأثبتوا قدم الذرات (١) وهذا اعتقاد مخالف تمام المخالفة لعقيدة المتكلمين الذين جندوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة الحدوث والخلق من لا شيء وإبطال القول بقدم العالم وقد كانت هذه المسألة أهمَّ المسائل التي دارت حولها المجادلات والخصومات بين المتكلمين والفلاسفة. وقد تعددت نصوص المتكلمين في هذا الباب لذلك سنكتفي بإيراد البعض منها لتكون شاهدا على ما نقول.

أجمع المعتزلة على أنَّ العالم محدث (٢)، وعلى أنَّ الله هو القديم وما سواه محدث (٣) وحرصوا على إثبات بداية للمخلوقات فقال الإسكافي: "إِنَّمَا تُبْتَدَأُ الْأَشْيَاءُ وَتُسْتَأْنَفُ مِنْ أَوَائِلِهَا لَا مِنْ أَوَاخِرِهَا، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ أَوَّلٌ تُبْتَدَأُ مِنْهُ لَا شَيْءٌ قَبْلَهُ أَوَّلَ اسْتِحَالٍ وَقَوْعٍ شَيْءٍ مِنْهَا وَفِي صَحَّةِ وَجُودِهَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَهَا أَوَّلًا ابْتَدِئَتْ مِنْهُ... وَزَادَ فَقَالَ: فِي إِجَابِ أَنْ حَرَكَةَ قَبْلَ حَرَكَةٍ لَا إِلَى أَوَّلٍ إِجَابِ أَنَّ الْفَاعِلَ لَمْ يَسْبِقْ فَعْلَهُ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُ وَهَذَا مُحَالٌ" (٤).

وعقد ابن متويه في تذكرته فصلا بعنوان " في إثبات أول للحوادث " قال فيه: " اعلم أنَّ من تمام الكلام في حدوث الأجسام أن نتكلم في أنه لا يصحَّ حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول لأنه إذا لم نجعل لهذه الحوادث أولا لم تثبت حدوث الجسم بامتناع خلوه منها، وهذا هو الذي يعتمده أكثر الفلاسفة لأنهم لم يجعلوا لحركات الفلك أولا وهو شبهة ابن الراوندي، ويزعم أنه إذا جاز حدوث حادث بعد حادث لا إلى آخر حتى لا يشار إلى حال إلا ويصحَّ من الله أن يفعل غير ما فعله، فكذلك يجوز حدوث شيء قبل شيء لا إلى أول لأنَّ الطريقة فيها سواء، ومن هذا الموضع وقع للشيخ أبي الهذيل القول بتناهي حركات أهل الجنة وأنهم ينتهون إلى سكون دائم يلتذون به، فمنع من حدوث حادث لا إلى آخر حتى لا يلزمه القول بحدوث حادث قبل حادث لا إلى أول، وهذا مذهب قد تراجع عنه ولم يبق على القول به إلا يحيى بن بشر الإرجائي. والأصل في هذا الباب أنَّ الحادث لا بدَّ له من محدث ولا بدَّ من تقدّم كونه قادرا على حدوثه لما ثبت من وجوب تقدّم الاستطاعة. وإذا وجب ذلك لم يكن بدَّ من إثبات

1 ( انظر، رسالة إلى هيرودوت، ف45، ص 178

2 ( عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 346

3 ( الخياط، الانتصار، ص 14

4 ( م. ن، ص 19

أوّل للحوادث لأنه لو لم يكن لها أوّل لم يكن ليلزم وجوب تقدّم غيرها عليها. فإذا ثبت الكلام على هذه الأصول صحّ ما نريده <sup>(١)</sup> وهو قطعاً إثبات حدوث الأجسام أو قل الذرات أفضل لأنّها أصول الأجسام التي جعلها الذريون اليونان قديمة لا أوّل لها.

والناظر في هذا النصّ لابن متويه يلاحظ كيف أثبت المعتزلة عن طريق الحدوث وجود المحدث ضرورة لأنّ المحدثات لا توجد نفسها، فالحوادث لا بدّ له من محدث حسب عبارة ابن متويه. وقد عبّر النظام عن هذا المعنى بعبارة أخرى إذ قال: "وجدت الحرّ مضاداً للبرد ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أنّ محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه لأنّ حكم ما أشبهه حكمه في دلالاته على الحدث وهو الله ربّ العالمين" <sup>(٢)</sup>.

وكان هشام الفوطي إذا قيل له: أتقول إنّ الله لم يزل عالماً بالأشياء؟ أنكر ذلك وقال: "أقول إنه لم يزل عالماً أنه واحد ولا أقول بالأشياء لأنّ قولي بالأشياء إثبات أنّها لم تنزل" <sup>(٣)</sup>. فهو هنا يتحرّج من ذكر كلّ ما من شأنه أن يوهّم مجرّد الوهم بقدّم الأشياء لحرصه على الحدوث. وقد وقع الاستدلال على الحدوث بأدلة كثيرة منها ما جاء على لسان الشيخ أبي علي الجبائي إذ قال: "لو كان العالم قديماً لوجب أن يرى قديماً، ولو ربي قديماً لوجب أن يُعلم قديماً، ولو عُلم قديماً لما وقع فيه النزاع. ومهما لم يعلم قديماً وجب أن لا يدرك قديماً فإذا لم يدرك قديماً وجب أن لا يكون قديماً، فإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً لأنّ الموجود لا يخلو من هذين الوصفين" <sup>(٤)</sup>.

هكذا أكدت المعتزلة على القول بالحدوث وهو قول بنته على رأي ساخر لأبي الهذيل العلاف إذ قال لمن أنكر الحوادث: "حدّثونا عن شيخ رأيناه على هيئة وخضاب جالساً في مكان أتقولون إنّ كان لم يزل على هذه الهيئة" <sup>(٥)</sup> وهو قول بسيط يشير إلى كون الشيخ لم يكن، ثمّ كان طفلاً فشاباً فكهلاً فشيخاً على هيئة وخضاب..

1 ( ابن متويه، التذكرة، ص 92 - 93

2 ( الخياط، م. ن، ص 40 - 41

3 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 180

4 ( أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 277

5 ( عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 261

ومهما يكن من أمر فإن القول بالحدوث أمر دافع عنه المتكلمون بصفة عامة، المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ودعموه بالحجج والأدلة. نقرأ في كتاب التوحيد لابن بابويه القمي (ت 181 هـ) أن أبا شاعر الديباني سأل جعفر الصادق:

- "ما الدليل على حدوث العالم؟

- فقال أبو عبد الله عليه السلام: نستدلّ عليه بأقرب الأشياء.

- قال: ما هو؟

- قال (هشام بن الحكم): فدعا أبو عبد الله عليه السلام بيضة فوضعها على راحته فقال: هذا حصن ملموم داخله عرقبيء رقيق لطيف<sup>(1)</sup> به فضة سائلة وذهبة مائعة ثم تنفلق عن مثل الطاووس، أَدْخَلَهَا شَيْءٌ؟

- فقال: لا

- قال: فهذا الدليل على حدوث العالم<sup>(2)</sup>.

يعني لا شبهة أنّ صيرورتها طاووسا أو غيره إنّما هي بفعل فاعل وهو المحدث.

ودخل رجل على أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام فقال له: "يا ابن رسول الله ما الدليل على حدث العالم؟ قال: أنت، لم تكن ثمّ كنت، وقد علمت أنّك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك"<sup>(3)</sup>.

كما نجد لأبي منصور الماتريدي أدلة كثيرة على الحدوث منها قوله: "الدليل على حدث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سبل العلم بالأشياء (يعني الخبر والحسّ والعقل). فأما الخبر فما ثبت عن الله تعالى من وجه يعجز البشر عن دليل مثله لأحد: إنّه أخبر أنّه خالق كلّ شيء وبديع السماوات والأرض وأنّ له ملك ما فيهنّ.. وعلم الحسّ، وهو أنّ كلّ عين من الأعيان يحسّ محاطا بالضرورة مبنيا بالحاجة، والقدم هو شرط الغنى لأنه يستغني بقدمه عن غيره، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره، فلزم به حدثه... وأيضاً إن العالم ذو أجزاء وأبعاض، ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن... وعلى ذلك طريق الاستدلال... ودليل آخر أن العالم لا يخلو من أن يكون قدما على ما عليه أحواله من اجتماع

1 ( العرقبيء، كالزبرج وهمزته للإلحاق هو القشر اللطيف في البيض تحت القشر الظاهر

2) ابن بابويه القمي، كتاب التوحيد، ص 292

3) م، ن، ص 293



وتفرّق، وحركة وسكون، وخبيث وطيب، وحسن وقبيح، وزيادة ونقصان. .. وهنّ حوادث بالحسّ والعقل إذ لا يجوز اجتماع الضدين، فثبت التعاقب وفيه الحدث. .." (١).

كما نقرأ في كتاب الموحّز لأبي عمّار عبد الكافي الإباضي قوله: " إن سألنا سائل من أهل الدهر فقال: وما يديركم بأنّ هذه الأشياء محدثة ؟ ولعلها قديمة لم تزل ؟ قيل له: علمنا حدوثها وذلك من وجوه: أما أحدها فإننا نظرنا في هذا العالم فوجدناه صنفين لا ثالث لهما: إمّا جسم أو عرض صفة له. ثمّ نظرنا في العرض فإذا هو صفات متضادة متعاقبة في الجسم. فقلنا: لا تخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة، فبطل أن تكون قديمة لكونها متعاقبة في الجسم آتية وذاهبة، وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثه، ولا في ذهاب الذاهب أكثر من بطلانه وفنائه. وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادّها في الجسم بحال واحدة لبطلان الوصف له بها في حال واحدة، ولو كان الأمر كذلك لجاز أن يسمّى الجسم مجتمعا متفرّقا، ومتحرّكا ساكنا مع سائر تلك الصفات في حال واحدة، فلمّا بطل الوصف للجسم بهذه الأشياء المتضادة في حال واحدة ثبت أنّ بطلان ما يبطل منها لم يبطل إلا بحدوث ضده، وأنّ ما حدث منها لم يحدث إلا بفناء ضده وبطلانه. فلمّا كان الأمر هكذا علمنا أن تلك الأشياء بجمعها محدثة كائنة بعد أن لم تكن " (٢).

وقد جعل الأشاعرة القول بالحدوث الركن الثاني من أركان أصول الدين بعد إثبات الحقائق والعلوم (٣) وعدّدوا الأدلّة على القول بالحدوث وهي أدلّة كثيرة منتشرة في كتبهم منها ما أورده الأشعري ومنها ما زاده تلاميذه. ومن هذه الأدلّة " دليل النطفة " الذي ذكره الأشعري في اللّمع ومفاده أن الإنسان الذي هو في غاية التمام والكمال كان نطفة ثمّ علقه ثمّ مضغته ثمّ لحما وعظما ودمًا، ولمّا علم أنّه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ثبت أنّ له ناقلا نقله من حال إلى حال (٤). فكما أنّ القطن لا يتحوّل غزلا مفتولا ثمّ ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبّر، والطين لا يتحوّل إلى آجر ثمّ ينتضد بعضه على بعض ليصبح قصرا مبنيا بغير بانٍ فكذلك النطفة لا تتحوّل من حال إلى حال إلا بمدبّر محدث.

1 ) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 11 - 14

2 ) أبو عمار الإباضي، الموحّز، ص 257 - 258

3 ) انظر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 310

4 ) الأشعري، اللّمع، ص 82 - 83

أما الباقلاني فقد أثبت أن العالم لا يخرج عن جنسي الجواهر والأعراض ثم أثبت حدوث هذين الجنسين ورأى أن ذلك هو السبيل للاستدلال على حدوث العالم (١).

وأسند الجويني حدوث العالم إلى أصول منها إثبات الأعراض، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر عنها، ومنها إيضاح الرد على من يثبت حوادث لا نهاية لها. فإذا ثبتت عنده هذه الأصول علم قطعاً أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث، فهذه أصول حدوث العالم عنده (٢).

وفي "نهاية الإقدام" يخصص الشهرستاني قسماً هاماً لإبطال القدم وإثبات الحدوث، ويورد الحجج والبراهين ويحاول أن يقرب معنى الحدوث للأذهان فيضرب لذلك مثلاً بحدوث النفس عند الحكماء (٣).

هكذا حرص المتكلمون المسلمون على القول بالحدوث حتى عدوه السمة المميّزة للمسلمين، فالبغدادي مثلاً بعد أن بيّن اختلاف الناس في تعريف أمة الإسلام قال: "والصحيح عندنا أن اسم ملّة الإسلام واقع على كل من أقرّ بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه.. (٤) فهو هنا يجعل القول بالحدوث أول ميزة تميّز المسلم.

وهذا الكلام يتكرّر عند الطوسي الذي ميّز المليين بالقول بالحدوث إذ يقول: "ذهب جمهور المليين إلى أن العالم بجملته.. حادث، أي كائن بعد أن لم يكن، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أن العقل الأول والفلكيات... كلّها قديمة" (٥).

ومن هنا وقع التشنيع على كلّ من أنكر القول بالحدوث أو حتى قال قولاً فيه شبهة كما شتّع الخياط مثلاً على هشام بن الحكم وقرفه بقول الديصانية إذ يقول: "بل المقروف بقول الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاعر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه فقصّد إلى التوحيد بالإفساد بقوله إنّ القديم جلّ ثناؤه جسم فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم" (٦).

1 ( الباقلاني، التمهيد، ص 44

2 ( الجويني، الشامل، ص 67، والإرشاد، ص 17

3 ( الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 34

4 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 220 - 221

5 ( علاء الدين الطوسي، كتاب الذخيرة، حيدرآباد الدكن، الهند ( د. ت. )، ص 13

6 ( الخياط، الانتصار، ص 37

وقريب من هذا ما شُئِعَ به الأشاعرة والماتريديّة على المعتزلة حين قالوا بشيئية المعدوم، فقد اعتبر هذا القول قناعاً لإضمار القول بالقدم. يقول البغدادي: " فأما قول المعتزلة بأن المعدوم شيء... فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض لأنهم قد أثبتوا لهما في الأزل كلّ صفة نفسية، والوجود ليس بمعنى زائد على النفس لأن المحدث لا يكون محدثاً لمعنى غير نفسه. فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراضا وجب أن تكون في الأزل موجودة لأن وجودها ليس بأكثر من ذاتها. وقد قال المسلمون خلق الله عزّ وجلّ الشيء لا من شيء وقالت المعتزلة إنّه خلق الشيء من شيء فأضمرنا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدّي إليه كأنهم أضمرنا قدم العالم ولم يجسروا على إظهاره فقالوا بما يؤدّي إليه" (1).

وقد تكرّر هذا القول بلهجة أشدّ مع الإسفراييني الذي عرض القول ولم يكتف بقول البغدادي بأنّ هذا القول فيه إضمار لقدم العالم بل قال "وهذا منهم تصريح بقدم العالم" (2). و يبلغ الأمر بالماتريدي إلى درجة تفضيل قول الدهرية على قول المعتزلة بشيئية المعدوم لأنّه قول حسب رأيه ينقض التوحيد ويتماشى مع قول الدهرية إنّ طينة العالم قديمة وقول أصحاب الهيولى إذا حدثت الأعراض ظهر بها العالم (3).

ونحن وإن كنّا نرى أنّ هذه كلّها إلتزامات ألزم بها المعتزلة ولم يقرّوا بها، فإننا عرضناها فقط لنبيّن كيف تصدّى المتكلمون للدفاع عن الحدوث ودفع كلّ شبهة قد تفسده لأنّ القول بالحدوث يؤدّي إلى إثبات المحدث الذي يحدث الأشياء ويتعهدها بالعناية والرعاية إلى يوم معلوم هو يوم البعث وهذا ما جعل المتكلمين يرتّبون على القول بالحدوث القول بالفناء (4) لغاية خلقية هي تحقيق العدالة الإلهية بمجازاة المحسن ومعاقبة المسيء.

1 ( البغدادي، أصول الدين، ص 71

2 ( الإسفراييني، التبصير في الدين، ص 37

3 ( الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 86

4 ( الرازي، المحضّل، ص 194، والطوسي، تلخيص المحضّل، ص 219

## الفصل الثالث

### النفس



حقيقة النفس :

النفس عند لوقيوس وديمقريطس:

الحقيقة أنّ النصوص في هذا المجال قليلة ولكنها رغم قلتها تعطينا صورة واضحة عن مذهب لوقيوس وديمقريطس في النفس الإنسانية.

يقول أرسطو: " قال بعضهم إنه أحرى بالنفس أن تكون أول محرّك، فلمّا ظنوا أن ما ليس بمحرّك لا يمكنه أن يحرك غيره فإنهم قالوا إن النفس بعض الأشياء المتحركة. ومن هنا قال ديمقريطس إنّ النفس نار و شيء حار، وإن المفردات من الأشياء ذوي الأشكال لا نهاية لكثرتها، وليس بين جميعها شيء مستدير كرويّ ما خلا النار والنفس مثله الهباء المنبثّ في الجوّ الذي يستبين لنا بشعاع الشمس الداخل من الكوي. زعم ديمقريطس أنه عنصر لجميع الطبائع، وبهذا القول كان يقول لوقيوس فما كان من الهباء مستديرا في شكله فذلك بزعمه نفس، من أنه وما كان مثله مداخلة الأجسام والنفوذ في الأشياء وتحريكها، فظنوا أن هذا الهباء هو النفس معطية الحيوان الحركة. ولذلك وضعوا التنفس حدّ الحياة لأن الجوّ المحدق بالجسوم يجمع الهباء فيدفع منه ما يمكنه الكسور (1) أبدا في أسطقسه المستدير فيعطي الحيوان الحركة. فالوارد منه معين على التنفس لما تقدم ومانع من أن ينقضي أو يخرج من الحيوان مع حبس جميعها، الجوّ حابس الجسوم ومجمّدها، فالحياة قائمة ما أمكن الهباء أن يفعل هذا الفعل" (2).

وزعم ديمقريطس أن النفس " من الجسوم الأوّل التي لا قسمة لها، وأنها محرّكة من أجل صغر أجزائها، وأن الشكل المستدير الكرويّ هو من بين الأشكال جميعا أيسر حركة من غيره، وكذلك العقل والنار في أسطقسهما واحد" (3).

هذا جملة ما ورد في كتاب النفس لأرسطو فيما يتعلق بتعريف ديمقريطس للنفس. أما فلوطرخس فإنه يورد له ما يلي: " وأما ديمقريطس فيرى أنّ النفس امتزاج بين الأركان المدركة عقلا التي شكلها كرويّ وقوتها نارية وهي أجسام" (4). ولا يزيد ديوجان اللايرسي على القول: " إنّ النفس التي يجعلها (ديمقريطس) نفس الشيء هي والعقل تأليف من طبيعة واحدة" (5).

1 ( هكذا وردت اللفظة في النصّ، وقد علق مترجم النص فقال، ولعلها، السكون

2 ( أرسطو، في النفس، ترجمة، عبد الرحمان بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، لبنان 1980، ص8

3 ( م. ن، ص 10 - 11

4 ( فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 158

5 ( Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, p.413

هذه هي جملة النصوص التي يمكننا أن نعتمد عليها في استكناه النفس الإنسانية عند ديمقريطس وسلفه لوقيبوس، ويمكن لنا بعد هذا العرض أن نستنتج ما يلي :

- أولا: أن النفس جسم لكنها مؤلفة من نوع خاص من الذرات هي الذرات الكريّة المستديرة الشكل التي تسهل عليها الحركة. إنها ذرات دقيقة لطيفة تجعل من النفس جسما لطيفا مخالفا للبدن الذي هي سارية فيه ومحركة له.

- ثانيا: أن الذريين الأوائل من اليونان لما ظنّوا أنّ ما ليس بمتحرك غير قادر على تحريك غيره جعلوا النفس شيئا متحركاً حركة ذاتية ومحركاً للبدن. وقد ركّز ديمقريطس على هذا المعنى كما أشار أرسطو، ولكنه لم يبتدعه، فقد كان " طاليس أول من قال إن النفس طبيعة دائمة الحركة، أو محرّكة ذاتها. وذهب فيثاغورس إلى أنّ النفس عدد يحرك ذاته، وذهب أفلاطون بعد ذلك إلى أنّ النفس جوهر عقلي متحرك من ذاته" (1).

فديمقريطس إذن كان يعيش واقعا فكريا لم يستطع رغم عبقريته أن يخرج عنه أو يتجاوزه، فقال مثل غيره بحركة النفس حركة ذاتية، ولكن عنصر الحركة نجد له أهمية كبرى في نظريته الذرية التي لا ينشأ فيها شيء إلا عن طريق حركة الذرات واجتماعها وافتراقها. إنّ ذرات النفس بالذات ذرات مستديرة قادرة على الحركة بسهولة والانتشار في كامل البدن لتحريك الآلة كلّها.

فذرات النفس منتشرة في كامل البدن وقد " ذهب الذريون إلى درجة القول بوجود ذرة محرّكة بين ذرتين عاديتين" (2). وهذا يعني أنهم لم يجعلوا النفس في مكان واحد من البدن وإنما جعلوها منتشرة في كلّ أرجائه تسوسه وتحركه. ومع ذلك فإنّ ديمقريطس يذهب مع أفلاطون إلى أنّ " الجزء الرئيس من أجزاء النفس في الرأس" (3). وقد ذهب إلى هذا القول على ما نرى لأن الرأس يوجد فيه العقل وفيه توجد أرقى انواع الذرات التي يصدر عنها التفكير. ولم يقبل أرسطو فكرة النفس المحركة لذاتها ورفض هذا القول لديمقريطس وغيره. ورأى أنه كذب وعمى (4) وسخر من القائلين به وعلى رأسهم ديمقريطس. يقول أرسطو:

1 ( فلوطرخس، م. ن، ص 156 - 157

2 ) Mabilieu.L, Histoire de la philosophie atomistique ,p.222

3 ( فلوطرخس، م. ن، ص 160

4 ( أرسطو، في النفس، ص 13

"وقد قال بعض الناس إنها تحرك جرمها الذي هي فيه بمثل ما تتحرك هي بنفسها. وقد قال ديمقريطس قولاً مقاربا لقول "فيليبس Philippus" معلّم هجاء الناس، فإنه زعم أن رجلا يقال له "دادالس Dedalus" هيا صنما من خشب الزهرة (يقصد بها أفروديت) وكان يتحرك من ذاته من أجل ما صبّ فيه من الفضة المسبوكة (وهي الزئبق). وكذلك يقول ديمقريطس إن الأجزاء المستديرة التي لا تتجزأ من أجل أنها أبداً تتحرك كذلك تجتذب الجرم وتحركه. ونحن نسأله فنقول: إذا كان هذا بعينه من النفس، أتفعل أيضا سكونا؟ والجواب يصعب في الإخبار عن السكون كيف يكون منها، وعسى أن لا يمكن أن يقال فيه شيء. وذلك أن تحريك النفس للحيوان لا يكون من هذه الجهة البتة، وإنما يكون بضرب من ضروب الاختيار والعزم"<sup>(1)</sup>.

هكذا رفض أرسطو هذه الحركة الذاتية للنفس وسخر من القائلين بها تماما كما رفضها المسلمون وإنما وإن لم نجد عند المتكلمين نصا واضحا يؤكد هذا الرفض فإننا نجد هذا الرفض عند ابن حزم الذي يرى أن هذا القول للدهرية غير صحيح لأن النفس من جملة الأجسام المحتاجة إلى ما يمسكها ويشدها ويقيمها والفاعل لكل ذلك هو الله<sup>(2)</sup> والدهرية كما يخبرنا سانتلانا هم شيعة ديمقريطس وأنابذوقليدس<sup>(3)</sup>. فالمسلمون إذن لا يقبلون هذا القول بالحركة الذاتية لما فيه من إنكار للخالق المدبّر.

- الملاحظة الثالثة التي نسوقها في هذا المجال والتي نستنتجها من التعريفات السابقة للنفس عند الذريين هي علاقة النفس بالنار، فقد قال أرسطو: "قال ديمقريطس إن النفس نار وشيء حار" وقال فلوطرخس: "إن النفس عند ديمقريطس متكونة من ذرات شكلها كبري وقوتها نارية" فهل يعني هذا أن ذرات النفس هي نفسها ذرات النار؟

هذا ما يمكن استنتاجه، ولو أن جسم النار وجسم النفس مختلفان ولكلّ طبيعته وخصائصه وإن كانا يشتركان في بعض الخصائص. فأرسطو يخبرنا أن أشكال ذرات ديمقريطس لا نهاية لكثرتها لكن ليس بينها شيء مستدير كبري إلا ذرات النار والنفس، وهذا يفيدنا أن ذرات النفس تشبه في شكلها ذرات النار الكريّة. ولعلّ هذه الملاحظة تقودنا إلى شيء آخر وهو عدم فصل ديمقريطس بين النفس والعقل. فلما كانت ذرات النفس هي ذرات

(1) م. ن، ص 15

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 84

(3) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ص 35 - 36



النار، ولما نقل أرسطو عن ديمقريطس قوله إنَّ "العقل والنار في أسطقسهما واحد" كان من المفروض أن تصبح النفس والعقل عند ديمقريطس شيئاً واحداً، وهذا ما أشار إليه أرسطو حين قارن بين أنكساغوراس وديمقريطس في القول بحركة النفس فقد أشبه هو وغيره ديمقريطس في القول بحركة النفس "إلا أنهم لم يحتموا حتم ديمقريطس في قوله: "النفس والعقل في الحقيقة شيء واحد" (١).

وهذا ما أورده ديوجان اللايرسي في قوله الذي أورده له. فديمقريطس لا يفرّق بين النفس والعقل ويؤكد على أنها مادية تمشياً مع مذهبه المادي، وأنها مكوّنة من ذرات مستديرة نارية منتشرة في كلّ البدن، وأنها متجددة مع النّفْس كما أشار أرسطو (٢) وأن الحياة قائمة ما أقامت هذه الذرات التي تشبه ذرات الغبار أو الهباء المتحرّك باستمرار التي نراها في شعاع الشمس. وذرات النفس هي التي تشحن البدن بحرارة الحياة على ما يستنتج من كلام ديمقريطس، وهذه الحرارة تنتهي بالموت مما يدلّ على أنها مرتبطة بذرات النفس النارية. هكذا أنشأ ديمقريطس نظرية مادية في النفس التي لم تعد محتاجة عنده في حركتها إلى قوى كيفية، وإنما يكفي أن تكون ذراتها مستديرة كرية لتحرك ذاتها وتحرك البدن بحركتها. النفس عند أبيقور ولوقريطس

لم يخرج أبيقور ولا تلميذه لوقريطس عن النسق الديمقراطي في حقيقة النفس، ولئن كانت المصادر شحيحة فيما يتعلق بديمقريطس في هذا الباب بالذات فإن أبيقور ولوقريطس قد وفّرا علينا كثيراً من الجهد إذ تركا لنا ما يغنيننا لمعرفة رأيهما في النفس. بنى أبيقور نظريته في النفس على القاعدة التالية وهي قوله: "لا يمكن تصور أي وجود لاجسماني باستثناء الخلاء. فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرك عبره. وعليه فإن القول بلاجسمانية النفس هو مجرد هراء، إذ لو كانت النفس لاجسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تنفعل" (٣).

هذا هو منطلق أبيقور، وهو منطلق كما نلاحظ يفتح باب التفسير المادي على مصراعيه لتصبح النفس على حدّ تعبيره: "جسماً يتركب من جزيئات دقيقة منتشرة في كامل الجسد، وأشبه ما يكون بنّفَس مختلط بالحرارة، إذ هي مماثلة من جهة للنّفَس ومن جهة

1 ( أرسطو، في النفس، ص 9

2 ) م. ن، ص 8

3 ) أبيقور، الرسالة إلى هيرودوت، ف67، ص 185

ثانية للحرارة. إلا أن جزءا معيناً من النفس يتميز عن النفس والحرارة بقرته المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسد، وهو ما تثبته بكل بدهة قوى النفس وانفعالاتها وسرعة حركاتها وتأملاتها وكل الأشياء التي يؤدي فقدانها إلى الموت" (١).

هذا هو مفهوم النفس كما صاغه أبيقور، فهو يجعل النفس جسماً مكوّناً من ذرات دقيقة منتشرة في كامل الجسد. وقد بقي وفيّاً لديمقريطس وردد بعض أطروحاته، فذكر النَّفْس والنار إشارة إلى ذرات النار الكروية والنَّفَس الذي يجدد هذه الذرات. وقد حاول لوقريطس أن يبيّن العناصر التي تتكوّن منها النفس فرأى أنها تتكوّن من "حرارة وهواء ونَفَس وعنصر رابع غير معيّن هو منبع الفكر" (٢).

ونحسب أن فلوطرخس قد اعتمد على ما أورده لوقريطس ليعرف النفس عند أبيقور إذ يقول: "وأما أفيقورس فيرى أن النفس تمتزج من كفيات أربع: من كيفية هوائية، وكيفية روحية، وكيفية أرضية رابعة لا اسم لها" (٣).

هكذا تصبح النفس عند أبيقور مكونة من أربعة عناصر، نار وهواء، ونَفَس حيوي حسب تعبير سولوفين Solovine (٤) وعنصر رابع غير محدد، وهذا العنصر الأخير هو عنده عنصر الإدراك. ويحدد النَّفَس الحيوي الحركة، والهواء السكون، والنار حرارة الجسد والحياة، هذه هي العناصر المكونة للنفس وهي كلها مكونة من ذرات مستديرة دقيقة أدق من بقية الذرات المكونة للإنسان وتزيد هذه الدقة خاصة في العنصر الرابع الذي يتولد عند النشاط الفكري.

ولا نجد عند أبيقور نصوصاً في الفرق بين النفس والعقل ولكن لوقريطس يذهب إلى أنّ العقل جزء من الإنسان مثل اليد والساق والعينين وانه والنفس يكوّنان في انسجام تام وحدة متينة ولا يكوّنان إلا مادة واحدة مستقرة وسط الصدر، فهناك في الواقع ينتفض الرعب والخوف، وهذا هو المكان الذي يخالجه الفرح بلطف. إذن في هذا المكان بالذات يقيم العقل والفكر، أما الجزء الباقي من النفس فانه منتشر في كامل الجسد وهو يطبع العقل ويتحرك تحت إرادته وبدافع منه (٥).

1 ) م. ن، ف63، ص 184

2 ) Lucèce, De la nature , L3,p.94

3 ) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 158. نلاحظ أن فلوطرخس ذكر ثلاث كفيات فقط ونفس النص ورد في كتاب "الحاصل" المنسوب إلى جابر بن حيان، ويرى كراوس أن المنتظر هنا أن يكون النص هكذا، من كيفية نارية، وكيفية هوائية، وكيفية روحية، وكيفية رابعة لا اسم لها. (هامش ص 158)

4 ) Solovine.M, Epicure , doctrines et maximes , p.143

5 ) Lucrèce, De la nature,L1, P.89 - 91

وقد ذهب ريفو "Rivaud" إلى أن الاعتقاد بأن الجزء المفكر والمدرك يقيم في الصدر وبقية الذرات تملأ الفرج التي تتركها ذرات الجسد اعتقاد أبيقوري مخالف للاعتقاد الديمقريطي (١) ولسنا ندري من أين له بهذا الرأي ففلوطرخس يقول بصريح العبارة إن "ديمقريطس وأفيقورس يريان ان النفس ذات جزئين ، وأن جزءها المنطقي مركز في الصدر وجزءها الذي لا نطق له منبث في جميع امتزاج البدن" (٢).

فديمقريطس قد ذهب إلى هذا الرأي قبل أبيقور وزاد عليه " أن الجزء الرئيس في الكلّ الرأس" (٣). ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات عنده وعن هذا الطريق ينشأ التفكير، وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال، كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف (٤). أما أبيقور فانه لا معرفة عنده ولا إدراك إلا بالنفس الحساسة فهي العلة الرئيسية للإحساس، والعنصر الرابع غير المحدد الذي تتكون منه النفس والذي يولد الإدراك قائم في الصدر.

ولئن أهمل كل من ديمقريطس وأبيقور الاستدلال على مادية النفس والعقل فإن لوقريطس لم يهمل هذا الأمر وأكد على " أن طبيعة العقل والنفس مادية لانها تحمل أعضاءنا إلى الأمام. .. وتغيّر ملامح وجهنا وتدير الجسد، ولما كانت هذه الأعمال كلها لا تتم دون ملامسة، والملامسة لا تتم دون مادة جزمنا بالطبيعة المادية لكل من العقل والنفس إذا علمنا خاصة أن العقل يتألم مع الجسد، وأن الجراب والضربات المادية قادرة على جعله يتألم" (٥). ولكن طبيعة المادة التي يتكوّن منها العقل مخالفة لغيرها لانه يتكوّن من ذرات مستديرة، دقيقة جداً وملساء بحيث تسهل حركة النفس والعقل، وتجعل أقل دفع قادر على تحريكه، ويضرب مثلاً لذلك بذرات الماء وذرات العسل " فالماء يسيل تحت أدنى اصطدام لأنه متكون من ذرات دقيقة يتدحرج بعضها فوق بعض بسهولة خلافا لطبيعة العسل فانه تخين وسيلانه أثقل لأنّ التماسك أشد في كتلته ككل ولانه متكون من ذرات أقل استدارة ودقة" (٦).

1 ) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique , p.157

2 ) فلوطرخس، م. ن، ص 160

3 ) م. ن، ص 160

4 ) عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946 ، ص 154 - 155

5 ) Lucrèce, ibid, L1, p.92

6 ) ibid , L1 , p.93

اختلف المتكلمون في النفس تماما كما اختلف الفلاسفة اليونان، ولهم في هذا الباب آراء جدية بالاهتمام .

إنكار الأصم للنفس :

روى الأشعري أنّ الأصم (1) قال: " الإنسان هو الذي يُرى وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد، ونفى إلا ما كان محسوسا مدركا " (2). وكان " لا يثبت الحياة والروح شيئا غير الجسد، ويقول ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده. وكان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير " (3).

هذا قول الأصم ولم نجد أحدا من المتكلمين ولا من الفلاسفة تابعه عليه، كما أننا لم نجد أحدا من المتكلمين اهتم به أو فكر حتى في الرد عليه، ولكن ابن حزم أشار إليه في الفصل بقوله " اختلف الناس في النفس فذكر عن أبي بكر عبد الرحمان بن كيسان الأصم انكار النفس جملة وقال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي " (4).

والناظر فيما أورده الأشعري وابن حزم يلاحظ أن الأصم أنكر النفس لأنها ليست مادية ولم يدركها بحواسه، ولئن كان هذا الموقف للأصم ينفي مادية النفس فإنه لا يصلح حجة لإنكارها. والظاهر أن المتكلمين لم يكلفوا أنفسهم عناء الرد عليه لهذا الأمر. وقد تكفل ابن حزم كما اشرنا بالرد عليه وإبطال قوله بالنقل والعقل، فاما الحجة عليه من النقل فقوله تعالى : " و لو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم " (5) فصحّ أنّ النفس موجودة وأنها غير الجسد وانها الخارجة عند الموت. وأما الأدلة العقلية فكثيرة منها أنك ترى المرید يريد بعض الأمور بنشاط فاذا اعترضه عارض ما كسَل والجسم بحسبه كما كان لم يتغير منه شيء فعلمنا أن ههنا مریدا للأشياء غير الجسد. ومنها أخلاق النفس من الحِلْم والصبر والحسد والعقل والطيش والعلم والبلادة. .. وكل هذا ليس لشيء من أعضاء

1 ( الأصم، هو أبو بكر عبد الرحمان بن كيسان الأصم (ولد حوالي سنة 135 هـ / 752 م وتوفي سنة 226 هـ / 840 م) كان من المعتزلة ذوي المكانة، له تفسير للقرآن ومجموعة " المقالات في الأصول".

2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 26/2

3 م. ن، 2 / 29

4 ( ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 74

5 ( الأنعام ، (93)

الجسد، فإذا لا شك في ذلك فإنما هو كَلَّةٌ للنفس المدبرة للجسد... هكذا يسترسل ابن حزم في إيراد الأدلة على اثبات النفس والردّ على قول الأصم وإبطاله (١).

اما المتكلمون الذي اثبتوا النفس فانهم اختلفوا في حقيقتها، فمنهم من ذهب إلى أنها عرض، ومنهم من ذهب إلى أنّها جسم، ومنهم من نفى هذا وذاك ورأى أنها جوهر لا جسم ولا عرض... وفي الجملة فقد أثرت هذه الرؤى في رؤية المتكلمين للإنسان كما سنرى.  
القول بعرضية النفس:

ذهب إلى هذا القول أولا أبو الهذيل، فقد حكى زرقان عنه " أنه ثبتت الحواس الخمس أعراضا غير البدن، وأنه ثبتت النفس عرضا غيرها وغير البدن" (٢). وقال بهذا القول من المعتزلة جعفر بن حرب (ت 236 هـ / 850 م) الذي يذهب إلى أن " النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما، وإنما غير موصوفة بشيء من صفات الأجسام" (٣).

فالنفس عرض من أعراض الجسم وهي مخالفة له ومخالفة للحواس حسب أبي الهذيل. وحسب جعفر بن حرب الجسم ليس إلا آلة لها تستعين به على تنفيذ مرادتها، وإذا جاز ان يوصف الجسم بلون أو طول او عرض فان النفس لا توصف بشيء من هذه الصفات. ويفرق أبو الهذيل بين النفس والروح فيرى أن " النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة والحياة عنده عرض. وزعم انه قد يجوز ان يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقوله عز وجل: " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (٤) (٥). ونظن أن أبا الهذيل قد استند في تفريقه بين النفس والروح إلى القرآن، فقد ذكر فيه اللفظان مما يدلّ حسب رأينا على اختلاف لفظ النفس عن لفظ الروح. ومع هذا فان حياة الإنسان ليست هي النفس ولا الروح وهذا يعني أن جسد الإنسان يبقى حيا عند أبي الهذيل ولو خرجت منه النفس والروح في النوم، فهذا جائز عنده.

1 ( ابن حزم، م. ن، 5 / 75

2 ( الأشعري، م. ن، 2 / 31

3 ( م. ن، 2 / 30

4 ( الزمر، (42)

5 ( الأشعري، م. ن، 2 / 30

ونحن نستنتج من هذا القول ان ابا الهذيل قد يكون اطلع على بعض آراء الفلاسفة في تفريقهم بين النفوس (نفس ناطقة - نفس نامية - نفس غاذية)، فالأكيد ان جسد الانسان وإن سلب منه الله في النوم النفس والروح يبقي ناميا متغذيا أي حيًا هذا كله جائز وليس لنا ماندمه به لان أبا الهذيل لم يترك لنا شيئًا كبيرًا من شأنه أن يعيننا في هذا المجال. ولئن عرف أبو الهذيل النفس وجعلها عرضًا فاننا لا نجد له تعريفًا للروح ونرى انه سكت عن ذلك لقوله تعالى " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً" (1). فالرجل قد استشهد بما جاء في القرآن وقد اطلع على هذه الآية، وهذا ما نستنتجه من قول الأشعري: " وقال قائلون منهم جعفر بن حرب: لا ندري الروح جوهر أو عرض، واعتلوا في ذلك بقول الله تعالى: "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي" ولم يخبر عنها ما هي، لا أنها جوهر ولا انها عرض، وأظن جعفرًا ثبت الحياة غير الروح، وثبت الحياة عرضاً" (2).

فالأشعري هنا وان لم يذكر ابا الهذيل فإنه قال في نصح " قال قائلون منهم جعفر بن حرب "، ولما كان جعفر يقول بعرضية النفس مثل أبي الهذيل فاننا لا نستبعد ان يكون ابوالهذيل من هؤلاء القائلين بهذا القول على غرار جعفر. ولما كانت النفس عند ابي الهذيل عرضاً محتاجاً إلى محلّ يحلّ فيه وكان الجسد هو هذا المحلّ فانه لم يناقض نفسه وقال ان لفظة الإنسان تصدق عند الاطلاق على الجسم فقال لذلك ان " الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان" (3).

والحقيقة ان الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان هو جسد الانسان لا نفسه لان النفس الانسانية عرض خال من اللون والطول والعرض والعمق ولا تدرك بالحس. وقد أشار بعضهم إلى "ان ابا الهذيل قد تأثر دون شك بالأطباء اليونانيين لا سيما بجالينوس الطيب اليوناني القائل بأن النفس نتيجة تناسق مختلف أجزاء الجسم" (4) وهذا قول فيه جزم مبالغ فيه وقد استنتجه صاحبه على ما نعتقد مما جاء عند ابن حزم الذي قال: " قال جالينوس وأبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف النفس عرض من الأعراض ثم اختلفا فقال جالينوس هي مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد، وقال ابو الهذيل هي عرض كسائر أعراض الجسم" (5).

( 1 ) الإسراء، ( 85 )

( 2 ) الأشعري، م. ن، 2 / 28

( 3 ) م. ن، 2 / 25

( 4 ) البار نصري نادر ، فلسفة المعتزلة، 2 / 75

( 5 ) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 74

فكيف يجوز أن نلحق قول أبي الهذيل بقول جالينوس والاختلاف واضح بينهما كما نرى فيما أورد ابن حزم؟ ولكن لا ننفي مع ذلك أن يكون أبو الهذيل قد اطلع على قول جالينوس وانتفع به.

وقد انتفع رؤساء الأشعرية فيما بعد بهذا القول لأبي الهذيل بل إن القول بعرضية النفس كان له صدى كبير في الأوساط الكلامية. يحدثنا ابن ميمون عن اختلاف المتكلمين في النفس فيقول: "أما النفس فهم فيها مختلفون، أغلب أقوالهم أنها عرض موجود في جوهر واحد فرد من جملة الجواهر التي تركيب منها الإنسان مثلا، وتسمت الجملة متنفسة من أجل كون ذلك الجوهر الفرد فيها" (1) وقد حاول مابيو "Mabilleau" أن يبحث عن مصدر هذا القول فوجده عند فرقة الويهاشيكا Vaiseshikas من الهنود فحسب كندا "Kanada" النفس دقيقة كالذرة (2).

ولكن الحقيقة أن الجزم بهذا الأمر صعب جدًا لانعدام الدليل. ومهما كان الأمر فإن ما يهمننا في هذا المجال هو أن نشير إلى أن هذا القول الذي وضعه في العالم الإسلامي أبو الهذيل العلاف وجد من يعتنقه ويردده من المتكلمين. ولئن فرّق أبو الهذيل بين النفس والروح والحياة فإن شقًا من الأشاعرة وعلى رأسهم الباقلاني يرون أن: "النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس، فهي النفس قالوا والروح عرض وهو الحياة فهو غير النفس" (3). وهو قول في غاية الأهمية لأن فيه إضافة عما سبق أن قرره أبو الهذيل الذي يجعل النفس معنى غير الروح ويجعلها عرضا ولا يزيد على ذلك، لكن هؤلاء يربطون النفس بالتنفس وهو النسيم الداخل الخارج بالتنفس وهو قول يذكرنا بما جاء عن ديقريطس ولوقيبوس فقد جعلوا النفس شبيهة بالهباء المنبث في الجو الذي يستبين لنا بشعاع الشمس الداخل من الكوى، وزعمًا على حد تعبير أرسطو "ان ما كان من هذا الهباء مستديرا في شكله نفس لأنه مداخل للاجسام ونافذ في الأشياء ومحرك لها. فظنًا أن هذا الهباء هو النفس معطية الحيوان الحركة، ولذلك وضعنا التنفس حدّ الحياة لان الجوّ المحدق بالجسوم يجمع الهباء ويدفع منه ما يمكنه التأثير في اسطقسه المستدير فيعطي الحيوان الحركة. فالوارد منه معين على التنفس، لذلك فان الحياة قائمة ما أمكن الهباء أن يفعل هذا الفعل" (4).

1 ( موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 201

2 ) Mabilleau.L, Histoire de la philosophie atomistique .p.333

3 ( ابن حزم، م. ن، 5 / 74

4 ( أرسطو، في النفس، ص 8

فهذا القول - وان كان أكثر وضوحا - قد يكون أصلا لما جاء عند الباقلاني ومن اتبعه.

لكن هل عرف المتكلمون المسلمون هذه الآراء ؟

الحقيقة أن الباقلاني متأخر إذا قورن بأبي الهذيل وقد يكون اطلع على آراء اليونانيين في النفس عن طريق الكتب المترجمة، فقد أشار ابراهيم مذكور ان اليونانيين قد وضعوا كتباً عديدة في النفس كان لها أثرها في العالم الإسلامي ومن أهم هذه الكتب "فيدون" و"طيمارس" لأفلاطون، و"كتاب النفس" و"الطبيعيات الصغرى" لأرسطو، وخاصة "كتاب النفس" لثامسطيوس وسمبليقوس من رجال مدرسة الإسكندرية، والكتب الطبية وفي مقدمتها ما ألفه أبقراط وجالينوس، وهناك كتابان آخران من أصل أفلوطيني وهما "أثولوجيا ارسطو طاليس" أو "كتاب الربوبية"، وكتاب "الخير المحض". .. وقد عرف العرب هذه الكتب عامة مباشرة أو بالواسطة، وأفادوا منها كثيرا في بحوثهم السيكولوجية وتأثروا بها تأثرا واضحا (1).

ونحن لا نتصور أن هذا الحكم لمذكور قد ألقى على عواهنه، فالأكيد أن المسلمين قد

انتفعوا بما وصلهم من آراء وأفكار ولكن الدليل بقي دوما يعوز الباحثين في هذا المجال.

وبودنا أن نشير في مقام القول بعرضية النفس إلى أن ابن حزم رفضه وقال: "ذهب سائر أهل الإسلام والملة المقرة بالميعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان، عاقلة مميزة مصرفة للجسد، وبهذا نقول، والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد" (2).

فهو هنا لا يفرق بين النفس والروح ويجعل النفس جسما، وهما أننا سنعود إلى الحديث عن جسمية النفس فاننا نشير فقط إلى سبب رفضه لعرضية النفس وتكفيره لمن قال بهذا القول "فلو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلاني ومن قلدهما حقا لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح وأزيد من ثلاثمائة ألف نفس لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً، فروح كل حي على قولهم في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك" (3).

فهذا الكلام مجرد دعوى يعوزها الدليل وهو حسب ابن حزم حمق لا خفاء فيه بل كفر

فاحش وخروج عن إجماع المسلمين وتكذيب لله عز وجل إذ يقول: "أخرجوا أنفسكم اليوم

1 ) ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط 3 ، دار المعارف، القاهرة 1983 ، 1 / 124

2 ) ابن حزم، م. ن، 74/5

3 ) ابن حزم، م. ن، 76/5



تُجزون عذاب الهون" (1) ويقول: " الله يتوقى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مُسمى " (2) وهذا القول مخالف كذلك حسب ابن حزم للسنة الثابتة المنقولة نقل التواتر. وهكذا يسترسل ابن حزم في إبطال قولهم بالقرآن والسنة وتكفيرهم وإلزامهم بالإلزامات الشنيعة (3).

القول بجسمية النفس :

قال ابن حزم عند عرضه لاختلافات الناس في النفس: " وذهب سائر أهل الإسلام والملة المقرّة بالميعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان، عاقلة مميزة مصرفة للجسد وبهذا نقول، والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد" (4).  
وقد دافع ابن حزم عن هذا المذهب بشدة وأورد له الحجج النقلية والعقلية ورأى انه المذهب الذي يتماشى وروح القرآن والسنة وصريح ما جاء فيهما، ولكن ابن حزم لم يفضل مذاهب المتكلمين في هذا الباب لذلك وجب استعراض أهم ما ورد من أقوالهم في جسمية النفس.

أول من قال بجسمية النفس من المتكلمين هو هشام بن الحكم، فقد ذهب إلى " انه ليس في العالم إلا جسم.. وذهب ابراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا.. إلا الحركات فانه قال هي خاصة أعراض" (5). وكان هشام بن الحكم يزعم " أن الإنسان اسم لمعينين : لبدن، وروح، فالبدن موات، والروح هي الفاعلة الدرّاعة الحساسة، وهي نور من الأنوار... وقد ذهب قوم من " النظامية الذين يزعمون أن الإنسان هو الروح إلى قول الروافض " (6).

ولم نجد عند الجبائي تفريقا بين النفس والروح ولكنه ذهب " إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياة عرض" (7). ولئن كان هذا القول للجبائي موجزا مقتضبا فاننا نجد للنظام آراء جديدة بالاهتمام وهي آراء في النفس تمثل حسب رأينا امتدادا لما سبق ان أقره

( 1 ) الأنعام، (93)

( 2 ) الزمر، (42)

( 3 ) انظر، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 76 - 77

( 4 ) م. ن، 5 / 74

( 5 ) م. ن، 5 / 66

( 6 ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1/132

( 7 ) م. ن، 2 / 28

هشام بن الحكم في هذا الباب. سئل النظام، أيّ أمور الدنيا أعجب؟ قال: الروح (١) وهذا دليل منذ البداية على أن آراءه فيها هي مجرد محاولات قد تخطيء وقد تصيب، والنظام لم يفرق بين الروح والنفس " فالروح جسم، وهي النفس، وزعم أن الروح حيّ بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحيّ القويّ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خُص منه لكانت أفعاله على التولّد والاضطرار" (٢).

وعلى هذا الأساس بنى النظام رأيه في الإنسان فقال: " إن الإنسان هو الروح، ولكنها مداخلة للبدن، مشابهة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاعط له، وحكى زرقان عنه أن الروح هي الحساسة الدراكّة، وانها جزء واحد وانها ليست بنور ولا ظلمة" (٣). كما عدّ البغدادي من فضائحه " قوله إن الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف مع قوله بان الروح هي الحياة المشابهة لهذا الجسد وقد زعم أنه في الجسد على سبيل المداخلة" (٤).

والمداخلة كما عرفها الأشعري هي: " أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر وأن يكون أحد الشئيين في الآخر" (٥). وقد أنكر عليه الخصوم كون الروح جسماً لطيفاً مداخلاً للجسم الكثيف لاستحالة حلول الجسمين في حيّز واحد، ولكن النظام بنى رأيه في الروح على قوله بنفي الأعراض واثبات عرض واحد هو الحركة وجعل كلّ ما عداها جسماً، لأجل ذلك اعتبر الروح جسماً وقال إنها متميزة عن الجسد لانها ألطف منه، ولكنها مع ذلك تداخله وتشغله وتؤثر فيه. يقول: " إن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقلّ كيلاً من ثقيل وأكثر قوة منه فاذا داخله شغله، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة" (٦).

---

1 ( الجاحظ، الحيوان، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مكتبة مطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر

1362 / 1943، 7/203

2 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 28

3 ( م. ن، 2 / 27

4 ( البغدادي، الفرق بن الفرق، ص 117

5 ( الأشعري، م. ن، 2 / 24

6 ( م. ن، 2 / 24

فالروح اذن جسم ولكنها من طبيعة غير طبيعة البدن، فالبدن جسم ثقيل أو كثيف والروح جسم لطيف وهذا التمييز يتماشى مع قوله: " إِنَّ الأَجْسَامَ ضَرْبانَ حَيٍّ وَمَيِّتٍ، وَأَنَّ الحَيَّ مِنْهَا يَسْتَحْيِلُ أَنْ يَصِيرَ مَيِّتًا، وَالْمَيِّتَ يَسْتَحْيِلُ أَنْ يَصِيرَ حَيًّا " (١). فالنفس إذن جسم حي والبدن جسم ميت وعلى هذا الأساس تكون صفة الحياة أهم صفة للنفس.

بقي ان نشير إلى نقطة نراها جديرة بالاهتمام في هذا المجال وهي ما ذهب إليه النظام من كون الروح " جزءا واحدا " على حدّ تعبير الأشعري، ومن كونها " جوهرًا واحدًا غير مختلف ولا متضاد " (٢) على حدّ تعبير البغدادي. فهذا الكلام يتنافى مع مذهب النظام في نفي الجزء، فالمعروف عن النظام أنه ينكر الجزء الذي لا يتجزأ ويرى انه ما من جزء إلا وله جزء فكيف يجعل النفس جزءا واحدا ؟

حتى لا يناقض نفسه يلزمه ان يعتبر هذا الجسم اللطيف الذي هو الروح قابلا للتجزئة إلى ما لا يتناهى مع الأجزاء اللطيفة، وفعلا هذا ما أقره النظام حسب ما يورده عنه الجرجاني إذ يقول: " ان ما نسّميه انا او نفسي هو عند النظام أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل حتي اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء " (٣). وهذا ما جعل بريتنزل يذهب إلى ان هذا القول للنظام هو " بقية لرأي ثنوي غنوصي " (٤) وهو قول بناه على ما نعتقد على قول البغدادي: " الفضيحة الرابعة من فضائحه قوله ان الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد... وانما اخذ هذا القول من الثنوية البرهانية " (٥).

وحرّي بنا هنا أن نتساءل عن مدى أصالة هذا الرأي للنظام. يقول الشهرستاني على عادته إنّ النظام: " وافق الفلاسفة في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن هو آلتها وقالبها وهذه بعينها مقالة الفلاسفة غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فمال إلى قول الطبيعية منهم إن الروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخله المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن " (٦) إلا أنّ الشهرستاني لم يعين الفلاسفة الذين

1 ( البغدادي، م.ن، ص 119

2 ( م. ن، ص 117

3 ( الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 325

4 ( بريتنزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص 146

5 ( البغدادي، م.ن، ص 119

6 ( الملل والنحل، 1 / 69 - 70

تأثر بهم ولو أنه أشار إلى ميله إلى الطبيعيين. ولكن نستطيع ان نعرف هؤلاء الفلاسفة الذين يمكن أن يكونوا قد أثروا في النظام إذا نحن ضبطنا مذهبه على هذا الشكل: الإنسان يتكون من جسم وروح، والروح عبارة عن جسم لطيف منتشر في أجزاء الجسم الكثيف (الجسد)، وهو حيّ بنفسه، مستطيع بنفسه والجسم آفة عليه.

فالجزء الأول من هذا التعريف شبيه بأقوال الذريين اليونان الذين صرّحوا بمادية النفس وجسميتها كما رأينا عند الحديث عنهم، لذلك لا فائدة من إعادة ذكر قولهم في هذا المجال ونكتفي بالإشارة إلى أنّ النظام وهو ناف للجوهر الفرد اقترب في قوله من قولهم خلافا لمن أثبت الجوهر الفرد من المسلمين وعلى رأسهم العلاف الذين جعلوا النفس عرضا لا جسما.

كما نشير إلى أنّ قول النظام بجسمية النفس يذكر بقول الرواقين، فهو يرى أن النفس جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد... وانها تتصل بالجسم على جهة المداخلة والمشابكة، وهذه تقريبا نفس ألفاظ الرواقين الذين كانوا ماديين في تفكيرهم إلى أبعد حدّ، فهم يذهبون إلى أن الشيء لا يكون حقيقيا ما لم يكن جسمانيا، فكل علة هي عندهم جسم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له. فالنفس الإنسانية جسم، والله جسم، ولو كان الله لا جسما فكيف يؤثر في الأجسام التي يتألف منها العالم. وراوا كذلك أن اللون والطعم والرائحة والشكل والصوت كلها أشياء جسمانية، بل ان الصفات الأخلاقية نفسها كالخيرات والفضائل وما إليها هي أجسام. وبهذا المعنى قال سنيكا تفسيرا لنظرية أهل الرواق: " الخير جسم لان له فعلا ولأنّ له في النفس آثارا، وكلّ ماله فعل وأثر فهو جسم، لكن الحكمة خير، فالحكمة إذن جسم " وكتب في موضع آخر: " الغضب والحبّ والحزن وغيرهما من أهواء النفس أجسام، وما أظنّ أحدا يرتاب في ذلك، وإذا كان عندك أدنى ريب فيه فانظر كيف تتغير وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا، أففتنّ أنّ مثل هذه الآثار ترتسم على الوجوه لسبب غير مادي "(1).

وغير مستبعد أن يكون النظام ومن قبله هشام بن الحكم قد اطلعا على هذه الأراء فهشام يرى انه لا وجود إلا للجسم والنظام لا يستثني غير الحركة. كما ان النظام قد اقترب في تعريفه للنفس من أفلاطون في قوله إن الإنسان هو الروح وان البدن آفة عليه وحبس وضاعط له وفي أن الروح هي الحساسة الدراكة " فالإنسان هو النفس والجسم آلة وهو

يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهمّ بحاجاته وآلامه وهي تقهره وتعمل على الخلاص منه، أمّا الشعور والإدراك فهو للنفس وهو يحدث عند تأثر الجسم بالحركة المادية<sup>(1)</sup>. وهكذا وعلى فرض تأثر النظام بهذه المذاهب يصبح مذهبه مذهبا تليفيا انتخابيا جمع فيه من المذاهب ما يعجبه ولعله اعتبار جوهر النفس مختلفا عن جوهر الجسم. ولقد ذهب أوليري "leary '0" مذهبا آخر حين قال إن النظام قد "حاول أن يبعث العقيدة القديمة القائلة بان للنفس صورة الجسم كما سبق أن أكد ذلك أرسطو إلا أنه أساء فهم الاصطلاح المستعمل فأظهر النفس وكأن لها شكلا كشكل الجسم، وهذا يعني أن النفس نوع لطيف من المادة تتخلل البدن بأكمله بنفس الطريقة التي تتخلل فيها الزبدة الحليب أو كما يتخلل الزيت السمسم إذ أنّ النفس والبدن متساويان بالكم ومتماثلان بالكيف"<sup>(2)</sup> وهذه الفكرة ذهب إليها أيضا كارادي فو "Carra de vaux"، وقد ردّ عليه أبو ريذة بقوله: "وعندي أن كارادي فو قد أساء فهم كلمة "قالب" هنا، فهي ليست صورة بالمعنى الفلسفي، والأمر لا يعدو أن النظام كان يعتبر الجسم هيكلًا للنفس وظرفًا لها، فهو قالبها، وهي تداخله وتشابكه وتفعل بواسطته فهو آلتها"<sup>(3)</sup>.

وفي الحقيقة فإن محاولات البحث عن مصدر النظام قد تعددت فقد أشار الشهرستاني كما رأينا إلى تأثره بالفلاسفة واتهمه البغدادي بالتأثر بالثنوية وقال ابن الراوندي إنه متأثر بالمنانية<sup>(4)</sup> والديسانية<sup>(5)</sup>. ويرد هورفتز قوله إلى الرواقين، ويردها هورتن إلى فلسفة جالينوس ويجوز أن يكون تأثر فيها بالمذاهب الهندية. أما القول بان الروح جسم لطيف فهو يرجع إلى أرسطو، أخذه الرواقيون فصبغوه بصبغة مادية مسرفة ونقله جالينوس عن الرواقين إلى العرب. أما الأثر الهندي فقد يكون ناشئا عن أن الهنود كانوا يعتبرون الـ "أنا" (آتمن) مؤلفا من أجسام لطيفة تداخل البدن"<sup>(6)</sup>.

ومهما يكن الأمر فاننا لاننكر إمكانية تأثر النظام بهذه الآراء أو بتلك ولكن الأكيد انه قد صاغ مذهبا خاصا به كان صدها واضحا فيمن أتى بعده، يقول الجويني: "الأظهر عندنا أن

1 ( انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص89

2 ( دي لاسي اوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 111 - 112

3 ( محمد عبد الهادي ابو ريذة، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص 104

4 ( المنانية، فرقة من الثنوية تقول بالهين اثنين، إله النور وإله الظلمة. انظر الخياط، الانتصار، ص 27 - 31

35 -

5 ( الخياط، الانتصار، ص 36 - 37

6 ( محمد عبد الهادي أبو ريذة، م. ن، ص 102 - 103

الروح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة<sup>(١)</sup> ويرى ابن حزم ان القول بجسمية النفس هو قول سائر أهل الإسلام<sup>(٢)</sup>. وقد ردّ على من رفض القول بجسمية النفس بنصوص من القرآن والسنة وهذا من شأنه قطعاً ان يؤصل هذه النظرية ويدحض دون شك فكرة المتابعة الكلية للأفكار الاجنبية.

### جوهرية النفس

" قالت طائفة النفس جوهر ليست جسماً ولا عرضاً ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا هي في مكان ولا تتجزأ وإنما هي الفعالة المدبّرة وهي الإنسان وهو قول بعض الأوائل وبه يقول معمر بن عمر والعتار أحد شيوخ المعتزلة<sup>(٣)</sup>، هذا ما قاله ابن حزم ولم نجد للعتار مثل هذا الرأي ولا غيره في أي مصدر من المصادر الكلامية المتداولة. اما معمر بن عمر فاننا نظن ان الإسم فيه تحريف والأصح هو معمر بن عباد السلمي ابو معتمر، وقد كان يقول فعلاً بمثل هذا القول. فقد روي عنه أن "الإنسان جزء لا يتجزأ وهو المدبّر في العالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة ولا يماس شيئاً ولا يماسه، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وإنه يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه ولا يماسه"<sup>(٤)</sup> فهذا القول يطابق ما ذكره عنه ابن حزم. ولكننا نجد نصاً آخر يثير بعض الغموض والخلط وهو ما حكاه زرقان من كون معمر يثبت على غرار ابي الهذيل " الحواس الخمس أعراضاً غير البدن. .. والنفس عرضاً غيرها وغير البدن"<sup>(٥)</sup>.

فهذا النصّ الثاني يثير فعلاً نوعاً من الخلط مع النصّ الأول، وقد ورد هذا النص في معرض الحديث عن الحواس وهو يعني على ما نرى أحد أمرين:

- إما أن معمر قد خلط في هذا الأمر فجعل النفس مرة جزءاً لا يتجزأ ومرة عرضاً.
- وإما أن تكون اللفظة هي " النَّفْس " لا " النفس "، ولكن رغم هذا التبرير الذي نحاول إيجاداه هنا فإننا اعتبرنا اللفظة هي " النفس " لانه لو لم تكن النفس فلا داعي

( 1 ) الجويني، كتاب الإرشاد، ص 377

( 2 ) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 74

( 3 ) م. ن، 5 / 74

( 4 ) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 27

( 5 ) م. ن، 2 / 31

لذكر اللفظة المقابلة لها وهي البدن. فقد ورد في النص أنه " ثبت النفس عرضاً غيرها وغير البدن " فمجرد ذكر البدن هنا قرينة على أن اللفظة هي " النفس " وقد اعتبرناها النفس فعلا عندما تحدثنا عن عرضية النفس عند أبي الهذيل.

وعلى كل حال فإنَّ القول بجوهرية النفس قول قديم حسب ابن حزم وقد حكاه الأشعري عن أرسطو فقد اعتبر النفس جوهرًا بسيطًا غير منقسمة الذات والبنية (١) أو أنَّ "النفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبيعي له حياة بالقوة" (٢) كما قال أرسطو نفسه، ولكن الأكد أنَّ جوهر أرسطو ليس هو جوهر المتكلمين وهذا ما بيناه سابقًا. فالجوهر عندهم هو الجزء الذي لا يتجزأ وهذا ما لم يرد في نص ابن حزم ولكنه ورد في نص الأشعري إذ ورد في نصه ان الإنسان جزء لا يتجزأ، وقد " حكى الجريري عن جعفر بن مبشر أنَّ النفس جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم " (٣) وهو قول نراه أقرب إلى قول أرسطو.

وقد قال بقول معمر آخرون منهم الصالحي الذي قال إنَّ " الإنسان جزء لا يتجزأ، وقد يجوز عليه المماسَّة والمباينة والحركة والسكون، وهو جزء في بعض هذا البدن حالً ومسكنه القلب، وأجاز عليه جميع الأعراض.. وكان ابن الراوندي يقول: هو في القلب، وهو غير الرُّوح، والرُّوح ساكنة في هذا البدن " (٤). ورغم تصريح معمر بأنَّ الإنسان جزء لا يتجزأ أي جوهر فرد مخالف لجوهر الفلاسفة فان الشهرستاني أكد على أنَّ الإنسان عند معمر: " معنى او جوهر غير الجسد، وهو عالم قادر مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متكوّن ولا متمكن، ولا يُرى ولا يُمس، ولا يُحس ولا يجسّ، ولا يحل موضعا دون موضع، ولا يحويه مكان، ولا يحصره زمان، لكنه مدبّر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف، واما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قَصَّوا باثبات النفس الإنسانية أمرا ما، هو جوهر قائم بنفسه لا متحيز ولا متمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة " (٥).

1 ( م. ن، 2 / 89

2 ( أرسطو، في النفس، ص 29

3 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 30

4 ( م. ن، 2 / 27

5 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 67

هكذا يلحق الشهرستاني قول معمر بأقوال الفلاسفة وقد تصدى القاضي عبد الجبار للردّ على ابن الراوندي والصالحي اللذين اعتبرا الإنسان جزءاً لا يتجزأ وهو في القلب وأبطل قولهما (١) ولكنه لم يتعرض لقول معمر الذي كان أساساً لنشأة القول بروحية النفس فهي ليست جسماً ولا عرضاً لجسم، ولا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا تجوز عليها الألوان ولا الطعوم ولا الروائح.. فهي بعيدة كل البعد عن الجسمية.

#### علاقة النفس بالجسد

لما أنكر الذريون اليونان القوى الكيفية وبنوا كل فلسفتهم على البعد المادي فإنهم قضاوا بجوهرية العلاقة بين النفس والجسد وبالتالي جعلوا فناءها مرتبطاً بفنائها. فديمقريطس وأبيقور "يريان أن النفس فاسدة تفسد مع البدن" (٢) ومن ثمّ فلا بقاء للنفس بعد الموت ولا خلود لها "لأنّ الخلود متعذر بأي وجه من الوجوه" (٣) ما دامت النفس تتكون من ذرات مادية مثلها مثل البدن، وما دام " كل من النفس والبدن متضامين" (٤) في علاقة جوهرية، فلا فكك بينهما ولا يوجد الجسم من غير نفس تماماً كما ان النفس لا تبقى بعده وإنما "تبتدّد بعد الموت في الهواء" (٥) ولا تبقى. "إنها تتبع كلّ مراحل حياة الجسد ثم تموت مثله" (٦) إذ لمّا كانت متعلقة بالجسد ومرتبطة به فإنها فانية مثل بقية أعضائه. "ولمّا كانت النفس فانية فان الموت لا يمكن أن يكون ألبماً وإلّا هو نهاية طبيعية" (٧). ومن ثمّ فإنّ "الخوف من الموت والنفور من الحياة هما نتيجة الجهل" (٨) "الجهل بحقيقة الحياة والموت. إن الموت يخيف الناس لما يكمن بعده من بعث وعقاب لذلك حرص الذريون اليونان على القضاء على كل ما من شأنه أن يقلق راحة الإنسان من خرافات وأوهام وحياة بعد الموت، فديمقريطس قد سبق إلى فكرة الأتراكسيا "Ataraxie" وهي تعني حسب لالاند "Lalande" طمأنينة النفس عند ديمقريطس وقد استعملت بعد ذلك من قبل الأبيقوريين والرواقيين في نفس السياق تقريبا لتعني لا مبالة الحكيم بالاضطرابات والآلام (٩).

1 ) عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 11 / 329

2 ) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 162

3 ) أبيقور، الحكم الفاتيكانية، الحكمة 14، ص 216

4 ) Lucrèce, De la nature, L3, p.97

5 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 66، ص 185. وكذلك : Lucrèce, de la nature, L3, p.101

6 ) Lucrèce, ibid , L3 , p.102

7 ) ibid, L3 , p.116

8 ) ibid, L3 , p.124

9 ) Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie , mot. Ataraxie



يحدثنا ديوجان اللايرسي عن ديمقريطس فيقول " ان غاية أفعالنا (عند ديمقريطس) هي طمأنينة النفس، ليست تلك التي نخلط بينها وبين اللذة أو الشهوة الحسية كما أساء فهمها البعض، ولكن تلك التي تضع النفس في حالة من الهدوء التام بحيث لا تعود مضطربة لا من الخوف ولا من الخرافات أو أي ألمٍ آخر مهما كان، هذه الحالة يسميها الوضع الحقيقي للنفس"<sup>(1)</sup>.

وقد حرص أبيقور بعد ذلك على القضاء على هذه المخاوف التي تقلق راحة النفس وتشعرها بالاضطراب وشيّد فلسفة تدور حول اللذة التي أخطأ البعض فهمها. يقول أبيقور بصريح العبارة : "عندما نقول إن اللذة هي غايتنا القصوى، فاننا لا نعني بذلك اللذات الخاصة بالفساق او اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية، كما ذهب ببعضهم الظن، نظرا لجهلهم لمذهبنا، او لعدم موافقتهم عليه، او لتأويلهم الخاطيء له، بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس. ولا تتمثل الحياة السعيدة في السكر المتواصل، وفيما تقدمه المآدب الفاخرة.. ولا في التمتع بالنسوة والغلمان، بل هي تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنبنا له، والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس"<sup>(2)</sup>.

وقد تصدى أبيقور من أجل ذلك للقضاء على هذه الآراء الباطلة عنده وهي تتمثل عنده في الاعتقاد في الأجسام السماوية والإيمان بالأساطير وترقب العذاب الأبدي والخوف من الموت<sup>(3)</sup> ولما كان الموت هو الذي يعيننا في هذا المجال لبيان علاقة النفس بالجسد فحررنا بنا أن نركز على هذه الفكرة عند أبيقور.

لقد بالغ أبيقور في تحقير شأن الموت وذكره في أكثر من موضع فهو يقول في الحكمة الثانية من الحكم الأساسية وكذلك الحكمة الثانية من الحكم الفاتياكانية : "الموت لا شيء بالنسبة إلينا، إذ يفقد الشيء الذي ينحل القدرة على الإحساس، والشيء الفاقد للإحساس هو لا شيء عندنا"<sup>(4)</sup>. يعني إذا انحلت ذرات النفس فلا وجود بعد ذلك للنفس تتألم. ويكرّر

1 )Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , p.413 - 414

2 ) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف 131 - 132 ، ص 206

3 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 81، ص 189

4 ) أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة الثانية، ص 209 . والحكم الفاتياكانية، الحكمة الثانية، ص 215

هذا المعنى بصفة أوضح في رسالته إلى هيرودوت (1). ويتوجه بخطابه إلى مينيسي ليطمئنه ويدفع عنه فكرة الخوف من الموت فيقول: "تعوّد على اعتبار الموت لا شيء بالنسبة إلينا، إذ يكمن كل خير وكل شر في الإحساس، والموت هو فقدان الكلي للإحساس فالموت لا يمت إلينا بصلة .. وفعلا لا يمكن لأي شيء في هذه الحياة ان يحدث الرعب في النفس التي أدركت حق الإدراك أن الموت لا يبعث على الخوف، وعلى ذلك فمن السخف ما يزعمه بعضهم من أن ما يجعلنا نخشى الموت ليس كونه يبتلينا عند حدوثه، بل كوننا نتعذب في انتظار حدوثه، إذ لا مبرر للقلق الناتج عن توقعنا لحدوث شيء ما إن كان حضور هذا الشيء لا يتسبب لنا في أي إزعاج. وهكذا فإن الموت، وهو من بين المصائب ما يجعلنا نرتعش أكثر خوفا لا شيء بالنسبة إلينا، إذ عندما نكون فالموت لا يكون، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون، وعلى هذا فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات، لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين" (2).

هكذا يفصل أبيقور في هذه المسألة بهذه البساطة لينفي المعتقدات الشعبية التي حاولت الرواقية على العكس تبريرها كالعناية الالهية والإيمان بالقدر والعرافة وقراءة النذر وخلود النفس بكل ما يواكبه من أساطير شعبية والغاية من كل ذلك هي أن يعيش الإنسان مطمئنا مغتبطا كالإله. فغاية الطبيعيات الأبيقورية هي إذن القضاء على مخاوف الإنسان وأبيقور على حدّ تعبير لانقران "Lengrand" " فيلسوف أخلاق وما البحث في القانون والطبيعة إلا وسائل للقضاء على خوف الإنسان (3). وقد عبّر أبيقور نفسه عن هذا بقوله: "لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت. .. لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة" (4) وأفضل حلّ وجده للقضاء على الخوف من الموت هو التركيز على العلاقة الجوهرية بين النفس والجسد كما رأينا.

وهذا الموقف الذي وقفه الذريون اليونان من علاقة النفس بالجسد مناقض تمام المناقضة لموقف المتكلمين المسلمين من هذه العلاقة. فالمتكلمون قد قسموا الموجودات إلى قديم لم يزل ومحدث، والنفس سواء كانت جسما أو جوهرًا أو عرضا حادثة لحدوث الجواهر والأجسام

1 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف81، ص 189

2 ( أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف124 - 125، ص 204

3 )Lengrand.H, Epicure et l'épicurisme, p.50 - 51

4 ( أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة 11، ص 210

والأعراض كما سبق أن بينّا. وقد أثبت المتكلمون بدافع ديني أخلاقي جواز الفناء والإعادة على الأعراس والأجسام وهذا ما نفهمه من قول أبي هاشم: "لولا الفناء لم يحسن التكليف"<sup>(1)</sup>.

يعني ان التكليف يتطلب وجود نهاية للمكلفين ليحاسبوا عما كُفوا به فيجازي المحسن ويعاقب المسيء. كما أكد المتكلمون من جهة ثانية على إعادة الفاني لاثبات عقيدة البعث، ولئن تعددت الأدلة النقلية في هذا المجال فان المتكلمين أشاروا إليها في كتبهم، قال القاضي عبد الجبار: "متى صحّ وجود المقدور صحّ منه (أي من الله) إعادته"<sup>(2)</sup> يعني إعادة الأجسام بعد الموت، أو إعادة المعدوم "وهي جائزة عند المتكلمين خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة"<sup>(3)</sup>. وجواز إعادة ما يفنى ليس عقيدة خاصة بالمسلمين فقد جاء في أصول الدين للبغدادي أن الإجماع حاصل بين "المسلمين وأهل الكتاب والبراهمة على إعادة الخلق وجوازها بعد الفناء في الجملة وان اختلفوا في التفصيل"<sup>(4)</sup>.

وهذا الحشر هو للأجساد "لأن النفس لا تموت بموت البدن"<sup>(5)</sup> عند المتكلمين. اما حشر الأجساد "فقد أجمع الملتيون على أنه تعالى يحيي الأبدان بعد موتها وتفرّقها لأنه ممكن عقلا والصادق أخبر عنه فيكون حقا. أما الأول: فلان أجزاء الميت قابلة للجمع والحياة وإلا لم تتصف بهما قبل، والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق، قادر على جمعها وإيجاد الحياة فيها لشمول قدرته على جميع الممكنات. فثبت أن إحياء الأبدان ممكن. واما الثاني: فلأنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به وإليه أشار حيث قال عزّ وعلا (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكلّ خلقٍ عليم)<sup>(6)</sup>"<sup>(7)</sup>.

فجمهور المتكلمين اذن مُجمع على جواز الحشر بل على ضرورته خلافا للذريين اليونان الذين نفوا خلود النفس وبعث الأجساد. نفوه عقلا لتحقيق طمأنينة النفس كما رأينا

1 ( ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 223

2 ( عبد الجبار بن أحمد، المغني، 11 / 451

3 ( ناصر الدين البيضاوي، طوابع الأنوار، ص 220

4 ( البغدادي، أصول الدين، ص 232

5 ( فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق، محمد المعتصم بالله

البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت 1410 / 1990، 2 / 408

6 ( يس، (79)

7 ( ناصر الدين البيضاوي، م. ن، ص221. والرازي، المحصل، ص 339

لكن المتكلمين المسلمين كانوا يسيرون على هدى من الوحي لذلك آمنوا بما جاء فيه من إثبات للبعث والجزاء، واقتنعوا عقلا بضرورة هذا البعث للحساب فراحوا يستدلون عليه بما بلغوه من حجة وبما تأكدوا منه من ضرورة التمييز بين المحسن والمسيء وحتى يتجاوزوا عبثية الوجود.

إدراك النفس للموجودات:

كيف تدرك النفس الموجودات ؟

صاغ الذريون اليونان نظرية في المعرفة لها ارتباط وثيق بأصل المذهب، نعني بالذرة. فالتصور الذري للأشياء المحسوسة وللنفس الحاسة يتضمّن الأساس أن الإحساس عملية مادية مباشرة تتم عن طريق التقاء الذرات المكوّنة للشيء المدرك والذرات المكوّنة لأداة الإدراك أو للمدرك. فأُنْ نحسّ يعني أن نخضع لحالة من التغير في البناءات الذرية عن طريق الاصطدام الذي تحدثه بعض الذرات الآتية من خارج الجسم أو على بعض أجزائه. فتكون النتيجة أولاً أن يصبح اللمس هو الحاسة الأساسية، وأن يصبح العمل الأساسي للمنظر للإحساس (ديقريطس) هو أن يختزل الإحساسات الأخرى في أنواع خاصة من اللمس.

كما ينتج عن هذا أيضاً أن التغير الحسي شأنه شأن الانطباع الحسي الذي ينتج عنه أو يختلط به هو ليس فقط تابعاً لشكل الذرات القارعة للحس أو لترتيبها أو لسرعتها ولكنه تابع كذلك إلى بناءات ذرية خاصة للميدان المقروع أي للحس. فمن الأكيد أن أيّ قرع من قبل الذرات للحس لا يحدث نوعاً واحداً من الإحساس، ولقد أجهد ديمقريطس - بلباقتة المعهودة - نفسه لإيجاد توافق محكم بين الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة وبين الأشكال الهندسية التي يمكن أن تكون عليها الذرات كالشكل المستدير والمسنن والمعقف إلخ...<sup>(1)</sup>.

فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرّة، بينما الملساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا...<sup>(2)</sup> ومع ذلك فإن نفس الحركية الذرية تحدث إحساسات مختلفة حسب حالات التقبل، مما ينتج أن ما يبدو حلواً للواحد يبدو مرّاً للآخر (أو لنفس الشخص إن كان مريضاً)<sup>(3)</sup>. وبصفة عامة فإن الكيفيات المحسوسة ليس لها أيّ طابع موضوعي، وإنما هي مجرد تلاحق

1 ) Huisman.D, Dictionnaire des philosophes, mot Démocrite.

2 ) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

3 ) صاغ المتنبي هذا المعنى في بيت من الشعر فقال ،

وَمَنْ يَكُ ذَا فَمٍ مَّرٍّ مَرِيضٍ يَجِدُ مَرّاً بِهِ الْمَاءَ الزَّلَالَا

أبو الطيب المتنبي، الديوان، دار صادر، بيروت 1384 / 1964، 1 / 293

لأحداث ذرية تحدث فجأة لاتصال مركبين كلّ منهما مرتب بطريقة معينة. ويكون الترتيب الخاص عاملا مؤثرا في النتيجة العامة، وهذا ما يظهر أنّ ديمقريطس قد أوجزه في قاعدته المشهورة: "نظنّ انه توجد حلاوة ومرارة وحرارة وبرودة ولون، ولكن في الحقيقة هناك الذرات والخلاء".

وفي هذا المجال يقدم ديمقريطس توضيحات ضافية بل نظرية خاصة لكل حاسة... ودون دخول في التفاصيل نشير إلى أنه لم يواجه صعوبات مع حاسة اللمس ولا مع حاسة الذوق اللتين تتطلبان اتصالا مباشرا بين الجسم المدرك والجسم المدرك، وحاسة الشمّ كذلك لا تقلقه كثيرا ما دامت التجربة العادية توحى بصدور روائح عن الأجسام ذات الروائح، ولكن ديمقريطس خاض أشقّ وأعقد صراعاته النظرية مع الحواسّ التي يتمّ نشاطها على مسافة معينة: السمع وخاصة الرؤية. ففيما يتعلق بالرؤية اقتبس ديمقريطس من لوقيوس الصورة العامة لتفسيره: بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام في كلّ وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه، فهي صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع في الشمع وتتغلغل في مسامّ الحواس فتدرك، ودون أن نطيل في الحديث عن حاسة السمع التي يفسر ديمقريطس إدراكها تفسيراً شبيها بالتفسير الذي قدمه لحاسة الرؤية فلنهتم بالفكر وهو نشاط لا يختلف عن الإحساس ولا يتميز موضوعياً أحدهما عن الآخر، فبموجب عملية الإدراك يوجد جزء من الجوهر النفسي مركزاً في منطقة مركزية في حين أن جزءاً آخر يوجد منتشراً في كامل الجسم أما آليتهما فهي واحدة: فكل من الإحساس والفكر عبارة عن تغيرات مادية تنتج عن تساقط الصور الآتية من الخارج، ويمكن ان نفترض وجود بعض الصور الدقيقة جدا عن التأثير في الأعضاء الخارجية، لذلك تدرك المنطقة المركزية وتنتج تصورات ذات طابع عقلي (1).

بقي علينا هنا أن نثير نقطة جديرة بالاهتمام في مسألة المعرفة الديمقراطية وهي نقطة وقع حولها الاختلاف وتقوم على ما جاء عنه من كون الوجود الحقيقي إنّما هو للذرات والخلاء أما ما سوى ذلك من الكيفيات التي نعزوها إلى الأشياء من حرارة أو طعم أو لون، فهي لا تعود إليها إلا اصطلاحاً وعرفاً فحسب، انها مجرد انطباعات إحساسية تنشأ عن تأثر الحاسة بالموضوع تماماً كما في النظرية التي يسندها أفلاطون إلى السفسطائي بروتاغوراس الأبديري

1 ) Huisman.D, Dictionnaire des philosophes, mot Démocrite.

انظر أيضاً، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص40

والتي تقول إنَّ الكيفية المدركة حسيًا هي حصيلة تضافر حركتين<sup>(١)</sup> وهذا ما جعل البعض يقيم المقارنات بين ديمقريطس وبروتاغوراس ويرى ان ديمقريطس قد سبق بروتاغوراس في القول بنسبية المعرفة وذاتيتها<sup>(٢)</sup> وهو قول قد سبق إليه سكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus الذي جعل من ديمقريطس مهدّمًا للظواهر الحسية خلافاً لأرسطو الذي جعل منه فيلسوفًا ظاهريًا، والحقيقة أن هناك شذرات عديدة تظهر الرجل صاحب نزعة شكية عميقة مثل قوله: " الإنسان في معزل عن الحقيقة " أو قوله: " لسنا ندري شيئًا في الحقيقة عن شيء، وما رأيُّ كل شخص إلا إعادة ترتيب لبناءاته " النفس - ذرية" تحت تأثير الحوادث الخارجية " أو قوله: " لا نعرف شيئًا في الحقيقة، لأن الحقيقة في هوة "<sup>(٣)</sup>. لكننا نجد شهادات أخرى تتضمن معرفيا نوعا من التفاؤل، فقد قيل إن ديمقريطس وافق انكساغوراس في حكمته القائلة ان الظواهر تبدي لنا ما هو خفي، ويظهر هنا انه يقاوم النسبية الشكية لمواطنه بروتاغوراس. هذه النصوص والشهادات المتناقضة تركت الأمر غامضًا في هذا المجال ومفتاح هذه المعرفة المضطربة دون شك هو البحث عن الفرق بين مقياسي المعرفة. فنص الوجود يمكن أن يقرأ قراءة سطحية على المستوى "الماكرو فيزيائي" المرئي حيث تبدو الظواهر محرومة من الحقيقة الموضوعية متغيرة من ملاحظ إلى آخر دون وجود حجة لتغليب رأي على الآخر. ولكن هذا النص ذاته يخضع في نفس الوقت لقراءة معمّقة على المستوى الذري حيث أن الوجود المؤثر هو في نفس الوقت جسمي وغير مدرك بالحواس وهو وحده الحقيقي، ومن ثم يقع الازدواج في التفسير: التفسير الظاهري إذا وضعنا وجهها لوجه الجسمي مع العقلي، والتفسير العقلي إذا وضعنا وجهها لوجه الجسمي مع اللامحسوس. وقد قابل ديمقريطس هذين المستويين بنوعين من المعرفة، إحداهما سماها معرفة هجينة وهي تضمّ مجموع الحواس، والأخرى سماها معرفة مشروعة وتعني حقيقية "<sup>(٤)</sup>.

1 ) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 103

2 ) Voir: Brochard.V ,Protagoras et Démocrite, dans ,Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, librairie philosophique,J.Vrin, Paris 1954

3 ) Solovine.M, Epicure, doctrines et maximes, p.144

4 ) انظر في كلّ هذا، Huisman.D, Dictionnaire des philosophes mot. Démocrite

وكذلك، إميل برهيه، الفلسفة اليونانية، ص 13 - 104

وعلى هذا يمكن القول إن ديمقريطس قد أثار نزعة الشك في الحواس، وهي نزعة لم يسايرها فيها أبيقور وإن أقرّ التفسير الذري للمعرفة " فالإحساسات كلها حقيقية وموجودة عنده، والكيفيات من لون وطعم ورائحة موجودات حقيقية كالذرات، وحواسنا هي التي تكشفها لنا بما انها الحاكم الوحيد للحقيقة المادية، وهي لا تخدعنا ولكن الحقيقة التي تقرّها هي ذات نظام مخالف للحقيقة العقلية دون أن تكون أدنى يقينا منها، فلا وجود لأثر للنسبية في مذهب أبيقور (1) فالحواس عنده هي الحاكم الوحيد في الطبيعة المحسوسة كما ان العقل هو الحاكم الوحيد في عالم الذرات (2). وإذا عدنا إلى مآثورات أبيقور وجدناه يفسر الادراك تفسيراً ذرياً قريباً من التفسير الديمقراطي.

فالسمع مثلاً " ينتج عن تيار يصل إلينا انطلاقاً من الذات الباثة للصوت... وينتشر هذا التيار منقسماً إلى أجزاء متشابهة ومحافطة فيما بينها على علاقة معينة وعلى وحدة خاصة ترتبط بالموضوع الباث وتثير في أغلب الأحيان الإحساس المناسب له. .. إن القرع الذي يحدث في حنجرتنا عندما نطلق صوتاً يولد ضغطاً على بعض الجسيمات التي تكوّن تياراً من طبيعة النفس وهو ما يحدث فينا الانطباع السمعي" (3).

كما " ان الجسم الذي يفرز رائحة شأنه شأن الجسم الذي يصدر صوتاً لن يستطيع أبداً أن يولد إحساساً ما ان لم تصدر عنه بعض الجزيئات التي تستثير العضو الشمي بعضها بطريقة مشوشة وقبيحة، وبعضها الآخر بطريقة منظمة ولطيفة" (4) وهذا هو السبب في اختلاف الروائح ووجود الطيب منها والكريه حسب ابيقور.

وهذه الآلية هي نفسها التي تحدث مع الرؤية والفكر " فان كنا ندرك الصور وان كنا نفكر فذلك راجع إلى أن بعض الشيء من الأجسام الخارجية يتغلغل فينا، فالأجسام لا تستطيع بواسطة الهواء الموجود بيننا وبينها، ولا بواسطة أشعة ضوئية أو إفرزات متجهة منّا إليها أن تطبع فينا ألوانها وصورها بأفضل مما يحدث عن طريق التسخن التي تفرزها هي ذاتها والتي تكون مماثلة لها صورة ولونها، والتي حسب حجمها المناسب، تخترق أعيننا أو فكرنا، وتتحرك

1 ) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique,p.155

2 ) Marx. K, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure, p.58

3 ) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف52، ص 180

4 ) م. ن، ف53، ص 180

هذه النسخ بسرعة كبيرة، مما يجعلها تنتج من جديد صورة كل منسجم تبقى معه في علاقة طبيعية بواسطة الضغط المتجانس الحاصل عن تذبذب الذرات داخل الجسم الجامد، ومهما كانت الصورة التي ندركها مباشرة بفكرنا أو بحواسنا، سواء كانت صورة جسم أو صورة صفاته فهي صورة شيء حقيقي" (1).

هكذا يتفق أبيقور مع ديمقريطس في التفسير الذري للمعرفة ولكن يخالفه في طبيعة الحقيقة التي تدركها الحواس. فهي " هجينة " عند ديمقريطس، " يقينية " عند أبيقور، وهو لذلك يحذر من رفض الإحساسات أو محاربتها إذ يقول: " إن أنت حاربت جميع الإحساسات فإنه لن يبقى لك مرجع يسمح بتمييز الإحساسات الخاطئة عن الأخرى " (2). كما يقول: " إن أنت رفضت إحساسا ما دون تمييز بين الظن الذي ينبغي إثباته وبين المعطى الحقيقي للإحساس، أو بين المشاعر وبين التمثلات الحدسية للفكر فإن رأيك الباطل هذا سينسحب على الإحساسات الأخرى وستهدم بالتالي المعيار ذاته " (3).

فهو يميز بين الظن والإحساس ويرى أن الإحساسات لا تخطئ " ولكن الحكم الباطل والخطأ يكمنان دائما فيما يضيفه الظن " (4). أما الإحساس فإن أبيقور يضعه موضع البداية ولا يشك فيه أبدا وإلا عمّ الاضطراب والبلبلة لان آراءنا كلها تعود إلى الإحساس (5) وهذا ما يجعلنا نقر في النهاية أن الظواهر المحسوسة مدركة عند أبيقور إدراكا موضوعيا وعند ديمقريطس إدراكا ذاتيا لأن الأول أثبت يقينية المعرفة الحسية في حين قال الثاني بنسبيتها. فما هو موقف المتكلمين من هذا الأمر ؟

أولا لا نجد عند المتكلمين هذا التفسير الذري للإدراك إلا ما نجده عند ابراهيم النظام - وهو ليس من مثبتي الجوهر الفرد - من كون المدرك لا يدرك الشيء ببصره " إلا أن يطفر البصر إلى المدرك فيداخله... والإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة... وحكى عنه زرقان أن الأشياء تدرك على المداخلة، الأصوات والألوان، وزعم ان الإنسان لا يدرك الصوت إلا بأن يصاكنه وينتقل إلى سمعه فيسمعه وكذلك قوله في المشموم

1 ( م. ن، ف 49 - 50، ص 179

2 ( أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة 23، ص 211

3 ( م. ن، الحكمة 24، ص 212

4 ( أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 50، ص 179

5 ( أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة 22، ص 211



والمذوق" (١) فهذا القول للنظام شبيه عند البعض (٢) بقول الذريين اليونان ولو اننا نرى ان النظام استعمل فيه معنى لا نجده عندهم وهو معنى المداخلة.

"وحكى زرقان عن أبي الهذيل ومعمّر أنهما ثبتتا الحواس الخمس أعراضا غير البدن" (٣) وهذا ما دعاهما ودعا أمثالهما إلى رفض مذهب النظام والقول بأنه " لا يجوز على الحواس المداخلة والمجاورة والاتصال لأنها أعراض، وزعموا أنّ البصر مُحال أن يطفر، وكذلك سائر الحواس، ولكن الراي لا يرى الشيء إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه، ولا يشمّ الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامّه أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة، وإذا سمع الشيء فمحال أن ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه بل يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه من غير أن يطفر إليه ويداخله، وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سمعه إليه، أو ينتقل إلى سمعه لأنّ المسموع عرض لا يجوز عليه الانتقال، وكذلك شمّه للرائحة وذوقه للطعم، لا بأن ينتقل إليه الطعم والرائحة" (٤).

وبقطع النظر عن اختلاف المعتزلة في أنواع المحسوسات وفي الحواس هل هي جنس واحد أم أجناس مختلفة، وفي اختلاف طرق الحواس فانهم قد أثبتوا المعرفة الحسية ولم ينكروها تماما كما أثبتتها الأشاعرة (٥). لكن ما هو موقفهم من هذا النوع من المعرفة؟ هل احتقروها كما احتقروها ديمقريطس أو مجدّوها كما مجدّها أبيقور؟

إذا عدنا إلى المعتزلة وجدناهم يقدمون المعرفة العقلية على المعرفتين الحسية والشرعية. نقرأ في الملل والنحل: " وأما السمع والعقل فقد قال أهل السنة: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب. وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح" (٦).

1 ( الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 71

2 ( انظر، ألبار نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ص 18

3 ( الأشعري، م. ن، 2 / 31

4 ( م. ن، 2 / 71 - 72

5 ( انظر، البغدادي، أصول الدين، ص 9

6 ( الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 42

كما نقرأ في كتاب الحيوان: " فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان، حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة " (1). وعند حديثه عن النظام قال البغدادي بان " المعلومات (عنده) ضربان محسوس وغير محسوس، والمحسوس منها أجسام ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس... وأما غير المحسوس فضربان قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر وإنما يُعلمان بالقياس والنظر دون الحس والخبر" (2).

وقد قسّم الأشاعرة العلوم إلى قسمين أحدهما هو علم الله وهو علم قديم ليس بضروري ولا مكتسب ولا واقع عن حسّ ولا عن فكر ونظر. والثاني هو علوم الناس وهي ضربان ضروري ومكتسب والعلم الضروري قسمان، أحدهما بديهي والثاني حسّي، والعلوم الحسية مدركة من جهة الحواس. والعلوم النظرية نوعان: عقلي وشرعي (3). فهذه النصوص تشهد على انهم قد أثبتوا المعرفتين الحسيّة والنظرية. ولئن قدم المعتزلة المعرفة النظرية فان الأشاعرة اختلفوا " فقدّم أبوالعباس القلانسي العلوم النظرية على الحسية، وقدّم أبو الحسن الأشعري العلوم الحسيّة على النظرية لانها أصول لها (4).

ومع هذا وذاك فانهم لم يقولوا بنسبية المعرفة على غرار ديمقريطس كما انهم اعطوا للعقل مجالاً أوسع مما أعطاه له أبيقور وخالفوه إذ قالوا: " إن الحواسّ لا تعطي اليقين دائماً" (5) مما جعل ابن ميمون يتهمهم بانتحال قول السوفسطائية وهم منه براء لأن الحواس لا تعطي اليقين عندهم دائماً على حد تعبير ابن ميمون نفسه وهي لا تعطي اليقين أبدا عند السفسطائية وهذا يكفي لدفع الشبهة عنهم.

1 ( الجاحظ، الحيوان، 1 / 114

2 ( البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125

3 ( البغدادي، أصول الدين، ص 8 - 9

4 ( م. ن، ص 10

5 ( موسى بن ميمون، دلالة الحائرین، 1 / 213

## الخاتمة

هكذا يتجلى لنا بعد عرض الآراء ومناقشتها ومقابلة النصوص ببعضها البعض أنّ الذرية الإسلامية وإن شابهت في بعض نقاطها الذرية اليونانية فهي مختلفة عنها في منطلقاتها وغاياتها، وفي روحها وجوهرها، وأنّ المتكلمين المسلمين اتفقوا مع الذريين اليونان في دراسة الطبيعة وفي بنيانها الذري ولكنهم خالفوهم في نقاط عديدة تمنح الاستقلال للذرية الإسلامية وتجعل من إلحاقها بالذرية اليونانية دعوى باطلة بل تشويه لتاريخ الفكر الإنساني وتجنّ عليه.

صحيح أن المسلمين قد تلقفوا من اليونان ومن غيرهم بعض الأفكار والآراء وواصلوا بها السير وهذا ليس عيباً لأن طبيعة التفكير الإنساني تتطلب هذا التواصل الضروري لبناء المعارف، ولأنّ اليونان أنفسهم قد تلقفوا ما سبقهم من آراء وجعلوها أساساً لبنيانهم الفلسفي. ثم لأنّ المتكلمين لم يكتفوا بما بلغهم من آراء وإنما قبلوا البعض من هذه الآراء ورفضوا البعض الآخر أو عدّوه، واستطاعوا أن ينتجوا أفكاراً أصيلاً يعبر عن ذاتهم وعن واقعهم وهذا ما تأكد لدينا بعد بحث هذه المسألة الذي خرجنا منه بما يلي:

- لم يكتف المتكلمون المسلمون بالمصطلح اليوناني "الجزء الذي لا يتجزأ" وإنما صاغوا لأنفسهم صياغات أخرى "كالبعض" و"العين" ثم استعاضوا عن المصطلح اليوناني بمصطلح الجوهر الفرد الذي كان له صدى كبير في الفكر والأدب.

- أصرّ المتكلمون في تعريفهم للجوهر الفرد على خصائص أهمها الذريون اليونان ولم يهتموا بها مثل التحيّز وقبول الإشارة الحسية والحدوث، وقد فعل المتكلمون ذلك لاستبعاد أن يكون الله جوهرًا. لأن الجوهر عندهم هو الحادث المتحيّز، القابل للإشارة الحسية والحدوث والله خلاف ذلك.

- ركّز المتكلمون بحثهم على الجوهر المادي الطبيعي لاستبعاد فكرة الجواهر المجردة التي قال بها الفلاسفة وجعلوها وسائط في الخلق، لان إثبات هذه الجواهر يوقع في الشرك الذي جنّد المتكلمون أنفسهم لإبطاله، ومن ثم رأى المتكلمون أنّ الإستدلال بالجوهر الحادث والمتحيّز والشاغل للمكان عامل من عوامل إثبات وجود الله بحكم دلالة الشاهد على الغائب، وحاجة المحدث إلى مُحدِّثٍ ومخالفة القديم للجوهر الحادث.

- إنّ خاصية الحدوث والدلالة على المُحدِّث هي ميزة ذرية المتكلمين التي أخرجتها من دائرة العماء والغموض والقول بالصدفة والآلية إلى دائرة الوضوح والنظام والحاجة إلى

خالق متعهد للكون بالعناية والرعاية الدائمة. لهذا اهتمّ المتكلمون في هذا المجال بخاصية الحدوث أكثر من اهتمامهم بالخصائص التي أثبتتها الذريون اليونان من حجم وشكل وثقل. فذرة اليونانيين قديمة، ومادة العالم بالتالي قديمة ليس لها أول فلا حاجة إذن للقول بالخلق من عدم إذ لا شيء ينشأ عندهم من لا شيء، ومن ثم فإن فكرة الخالق تصبح عديمة الجدوى إذ لا وجود لفعل الخلق حتى يوجد فاعله، فاذا انعدمت فكرة الخلق والخالق فعن أيّ عناية إلهية سنتحدث ؟

لكن بالمقابل جوهر المتكلمين الفرد حادث، وهو يحتاج إلى محدث يجمع بين مختلف الجواهر الفردة ويؤلف الأجسام، لأن المادة حادثة وهي لا تحدث ولا تتألف من ذاتها، وإنما تتألف بفعل فاعل هو الله، وهذا مخالف في روحه وجوهره لذرية اليونان.

- إن إثبات الأعراض كجنس من الموجودات خاصة أخرى تنضاف إلى خصائص ذرية المتكلمين وتميزها عن الذرية اليونانية التي لم تعترف بالوجود الحقيقي لغير الذرات والخلاء، والأعراض عند المتكلمين تمكنا من إدراك الأجسام والتمييز بينها، كما تجعل الخلق مستمرا أنا فأنا، والخالق مهتما بخلقه، حاضرا في كونه لا مجرد إله مغتبط، خالٍ من الهموم، مستقر بين العوالم و"عاطل عن العمل" حسب التصوير الأبيقوري.

- رتب المتكلمون على القول بالحدوث القول بالفناء لتبرير التكليف وإثبات عقيدة البعث والجزاء حتى يتجاوزوا القول بعبثية الوجود ويؤكدوا العقيدة القرآنية.

- استعاض المتكلمون عن آلية الذريين اليونان بالقدرة الإلهية ونسبوا إليها الخلق والعناية، وصاغوا فلسفة إلهية نعتقد جازم الاعتقاد أن المتكلمين كانوا أصيّلين فيها ولم يتأثروا باليونان أبدا، فقد صوّروا إلههم في صورة منزهة عن الشريك والمثل، في صورة تليق بالإله الخالق الذي نؤمن به من خلال النظر في خلقه أي في العالم. ومن ثمّ كان المتكلم ينظر في الطبيعة باحثا عن إله لا خائفا من عناصرها ولا طاردا لفكرة الإله والاكتفاء بالتفسير الآلي واستبعاد القوى الخارقة والعناية الإلهية لتحقيق " الأتراكسيا"، إن أتراكسيا المتكلم لا تتحقق باستبعاد فكرة الله والعناية الإلهية وخلود النفس، وإنما تتحقق بإثبات هذه العقائد التي تبنى عليها غائية الوجود وشرعية التكليف وحقيقة البعث والجزاء. ومن ثمّ فلا خوف من فكرة الموت لا لأن النفس مادية تفنى بفناء الجسد كما قال الذريون اليونان ولكن لأنّ إله المتكلمين عادل ولا يظلم نفسا أحسنت العمل.

وهكذا يصبح البعد الروحي الذي نفته الذرية اليونانية هو الدعامة الأولى التي أقام عليها المتكلمون المسلمون ذريتهم، لهذا لا مجال أبداً لجعل ذرية المتكلمين مجرد مرحلة من مراحل المادية لأن موقفهم من الألوهية وحده كفيلاً برفض هذه الدعوى وبذلك يصبح من العبث إحقاق ذرية المتكلمين بذرية اليونان، تماماً كما أنه من العبث إحقاق الفكر الإسلامي كله بالفكر اليوناني واتهام عبقریات كلامية وفلسفية إسلامية كعقلية العلاف والنظام والفارابي وابن سينا.. وغيرها بالعقم والعجز عن الإبداع الفكري والفلسفي، فالفكر الإسلامي مرٌّ بطورين:

- طور أول يتعلق بيوادر الفلسفة الأولى المتمثلة في علم الكلام، وطور ثانٍ متمثل في الفلسفة الإسلامية التي ازدهرت على يدي الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. وقد برع هؤلاء الفلاسفة في تناول الفلسفة اليونانية وشرحها والتعليق عليها حتى أصبحت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيراً من آراء المعلم الأول. ونحن لا نستطيع مع ذلك أن ننفي تأثر هؤلاء بالفلسفة اليونانية لأنهم قد مارسوها وبنوا عليها آراءهم وردودهم واعتراضاتهم. ولكن كانت لهم مع ذلك أصالتهم المتمثلة في تفاعلهم مع الواقع الإسلامي الذي عاشوا فيه، وفي رفض بعض الآراء الفلسفية المناهضة لروح الإسلام.

ويمكن أن نقول إن أقل ما فعلوه هو محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين وهذا في حد ذاته خطأ لم تسر فيه الفلسفة اليونانية، فابن سينا مثلاً كان خاضعاً في تفكيره لداعيين، داع فلسفي وداع شرعي ديني وبالتالي فإن النتيجة التي سيصل إليها وإن وافقت النتيجة اليونانية فإنها ليست هي لأنها خضعت لمؤثرات مفقودة عند اليونان. وفي أكثر من مرة يعوز ابن سينا الدليل العقلي فيأمر بالرجوع في هذا الموضوع أو ذاك إلى الشريعة الإسلامية التي تناولته بتفصل.

هذا فيما يتعلق بفلسفة الإسلام أما علم الكلام فقد نشأ مع الفرق وممّا معهم وقد نبّه مؤرخو الفرق الإسلامية والعقائد أكثر من مرة إلى اتّصاله بالفلسفة وإلى موافقات المتكلمين في بعض آرائهم للفلاسفة. ونحن لا ننفي بصفة قطعية تأثر المتكلمين بالفلسفة اليونانية وأخذهم عنها لأن الوقائع تكذب هذا النفي ولكن بالمقابل لا نلحق علم الكلام بالفلسفة اليونانية ولا نعتبره مجرد ذيل لها ذلك أن هذا العلم نشأ تدريجياً وتكونت مسأله بالمناسبات التي تخلقها، تثار قضية فتُبْحَث ويختلف فيها فتتكون فرق حولها وتدافع كل فرقة عن رأيها، ثم تثار قضية أخرى وهكذا... ولكن المتكلمين يستعينون في الدفاع عن آرائهم بكل ما وصل إليهم من فلسفة ومنطق، وبما أوتوا من حجة وبيان، وبما صحّ لديهم من حديث وعرفوا من

قرآن.. ذلك أن المتكلم ليس فيلسوفا باحثا عن الحقيقة وإنما هو معتقدٌ لرأي ولا غاية له إلا الانتصار لما اعتقده وآمن به وإفحام الخصم بأقرب حجة وأوضح دليل سواء كان فلسفيا أو غير فلسفي. وقد أتيح للمتكلمين فرصة الاطلاع على الفلسفة اليونانية فانتفعوا بها لكن دون أن يذوبوا فيها إذ بقيت شخصيتهم قوية كما رأينا في هذه المسألة التي درسناها والتي كانت شاهدا على رفض المتكلمين لذرية اليونان القائمة على القول بقدم الذرات وبأفعال للطبيعية من ذاتها وتأسيس ذريتهم على عقيدة الحدوث. أما الإلتقاء الذي حدث بين علم الكلام والفلسفة فإننا نعتبره ضروريا في تاريخ الفكر الإنساني وقد سبق للفلسفة اليونانية ذاتها أن خضعت له حين التقت بافكار المصريين والهنود والفرس وغيرهم.



باللغة العربية

- الآمدي (سيف الدين)

- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة 1391 / 1971  
- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب  
لعبد الأمير الأعسم)، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1991.  
- الإباضي (أبو عمار عبد الكافي) :

- كتاب الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف، تحقيق عمار طالبي  
- ضمن آراء الخوارج الكلامية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1398 / 1987.  
- أبيقور:

- الحكم الأساسية (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم) لجلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب،  
تونس 1991

- الحكم الفاتيكانية (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم)

- رسالة إلى فيثوقلاس (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم)

- رسالة إلى مينيسي (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم)

- أرسطو:

- علم الطبيعة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1353 / 1935.  
- في النفس، ترجمة عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم لبنان 1980.  
- كتاب السماء، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1961.  
- الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1350 /  
1932.

- الإسفراييني (أبو المظفر) :

- التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، ومكتبة المثنى 1374 /  
1955.



- الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل) :
- كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت 1408 / 1987.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1389 / 1969
- أمين (أحمد) :
- ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت)
- أمين (عثمان) :
- الأدب اللاتيني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989
- الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959
- أوليري (دي لاسي) :
- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982
- الإيجي (عضد الدين) :
- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د. ت)
- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) :
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة 1369 / 1950
- التمهيد، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1366 / 1947
- بدوي (عبد الرحمان) :
- خريف الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946
- ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946
- برستيد (هنري) :
- العصور القديمة، ترجمة، داود قربان، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1983

- برهيه (إميل) :

- تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1988

- تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1988

- تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987

- بريتلز (أوتو) :

- مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام: (بحث في مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام وبين الفلسفة اليونانية)، ضمن كتاب: مذهب الذرة لبينيس " Pines

- البستاني (بطرس) :

- محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977

- البغدادي (عبد القاهر) :

- أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 1401 / 1981

- الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط5، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1402 / 1982

- أبو البقاء (الحسيني الكفوي الحنفي) :

- الكليات، المطبعة العامرة، (د. م) 1287 هـ

- البلخي (أبو القاسم) :

- باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار)

- البيضاوي (ناصر الدين) :

- طوابع الأنوار، تحقيق عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، والمكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 1441 / 1991

- بينيس (سلامون Pines.S) :
- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1365 / 1946
- البيهقي (ظهير الدين) :
- تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق، محمد كرد علي، مطبعة الترقى، دمشق 1409 / 1988
- التفتازاني (سعد الدين) :
- شرح العقائد النسفية، مصر 1321
- التهانوي (أبو علي) :
- كشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط، بيروت (د. ت)
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد عبد الحلیم) :
- الرد على المنطقيين، المطبعة القيمة، بمباي 1368 / 1949
- منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، مكتبة خياط، بيروت (د. ت)
- الثعالبي (أبو منصور) :
- يتيمة الدهر، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة 1375 / 1956
- الجابري (محمد عابد) :
- بنية العقل العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987
- الجاحظ (عمرو بن بحر) :
- الحيوان، تحقيق يحيى الشامي، ط3، مكتبة الهلال، بيروت 1990
- جار الله (زهدي) :
- المعتزلة، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، القاهرة 1366 / 1947
- الجرجاني (السيد الشريف) :
- شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، (د. م) 1311 هـ
- ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) :
- طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق، فؤاد سيد، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1405 / 1985

- الجويني (عبد الملك) :
- الشامل في أصول الدين، تحقيق، هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة 1988 / 1989
- كتاب الإرشاد، تحقيق، محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر 1950 / 1369
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) :
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة التمدن، مصر 1321 هـ
- الحفني (عبد المنعم) :
- الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، ومكتبة مدبولي، القاهرة (د. ت)
- ابن خلدون (عبد الرحمان) :
- المقدمة، ط4، دار القلم بيروت 1981
- الخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف) :
- مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق، مصر 1342
- الخياط (أبو الحسين) :
- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957
- دي بور :
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981
- الذهبي (أبو عبد الله محمد بن عثمان) :
- المنتقى من منهاج الاعتدال (وهو مختصر منهاج السنة)، تحقيق، محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة 1974
- رادكرشنا وشارلز مور :
- الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة، ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (د. م)، (د. ت)

- الرازي (فخرالدين) :

- الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 135هـ.

- أصول الدين، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت 1984/1404

- المباحث المشرقية، تحقيق، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت

1990/1410

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم، طه

عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، (د. م)، 1984 / 1404

- راسل (برتراند) :

- حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكرياء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1983

- ابن رشد (أبو الوليد) :

- كتاب ما بعد الطبيعة (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو)، المطبعة الأدبية، مصر

(د. ت)

- الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق، محمود قاسم، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة

(د.ت)

- أبو ريان (محمد علي) :

- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت 1987

- أبو ريذة (محمد عبد الهادي) :

- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة 1946 / 1360

- الزركشي (بدر الدين) :

- البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت (د. ت)

- الزيدي (القاسم محمد بن علي) :

- كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق، أبار نصري نادر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت

1980

- سانتلانا (دافيد) :

- المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق، محمد جلال شرف، دار النهضة

العربية للطباعة والنشر، بيروت 1985

- ستيس (وولتر) :

تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، بيروت 1987/1407

- سعيد (جلال الدين) :

- أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، تونس 1991

- ابن سينا :

- الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر 1957

- الحدود (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم)، الدار التونسية للنشر،

تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1991

- رسالة في أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني، نشرة محي الدين الكردي،

القاهرة 1917

- عيون الحكمة، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط2، دار القلم، بيروت 1980

- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ط2، مصر 1357 / 1938

- السيوطي (جلال الدين) :

- الإتيقان في علوم القرآن، دار الفكر، مصر 1368هـ

- الشهرستاني (عبد الكريم) :

- الملل والنحل، تحقيق، محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت (د. ت)

- نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، ألفرد قيوم، (د. م)، (د. ت)

- صبحي (أحمد محمود) :

في علم الكلام (المعتزلة)، ط4، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر 1982

- طالبی (عمار) :

- اصطلاحات الفلاسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1983

- الطبرسي (أحمد بن علي) :  
 - الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، 1386 / 1966  
 - الطوسي (علاء الدين) :  
 - شرح التجريد على المواقف (بهامش شرح المواقف)، دار الطباعة العامرة، (د. م)، 1311 /  
 1893  
 - كتاب الذخيرة، الهند، حيدرآباد الدكن، (د. ت)  
 - الطوسي (نصير الدين) :  
 - تلخيص المحصل، ط2، دار الأضواء، بيروت 1405 / 1985  
 - عبد الجبار (القاضي) :  
 - شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة (د. ت)  
 - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس 1393/1974  
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل (الجزء 11، التكليف)، تحقيق محمد علي النجار وعبد  
 الحليم النجار، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة 1385/1965  
 - الغزالي (أبو حامد) :  
 - الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت 1403/1993  
 - تهافت الفلاسفة، المطبعة الإعلامية، مصر 1302هـ  
 - معيار العلم (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب)، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة  
 الوطنية للكتاب، الجزائر 1991  
 - مقاصد الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، مصر (د. ت)  
 - الفارابي :  
 - رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها (ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين)، مطبعة  
 السعادة، مصر 1335/1907  
 - عيون المسائل (ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين)  
 - كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970

- فال (جان) :
- طريق الفيلسوف، ترجمة، أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1967
- فخري (ماجد) :
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، (د. م) 1994
- فلوطرخس :
- الآراء الطبيعية (ضمن كتاب في النفس لأرسطو)، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت 1980
- الفيروزآبادي :
- القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت 1306هـ
- القفطي (جمال الدين) :
- كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر 1326 هـ
- القمي (ابن بابويه) :
- كتاب التوحيد، تحقيق، هاشم الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق، طهران 1387 هـ
- كرم (يوسف) :
- تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت (د. ت)
- الكرمانلي (أحمد حميد الدين) :
- راحة العقل، تحقيق، مصطفى غالب، ط2، دار الأندلس، بيروت 1983
- الكندي :
- رسالة في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت (د. ت)
- رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر 1369 / 1950
- كوربان (هنزي) :
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير الدين مروة وحسن قبيسي، ط3، منشورات عويدات، بيروت 1983



- لطف (سامي نصر) :
- فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، نشرة مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس  
1978
- الماتريدي (أبو منصور) :
- كتاب التوحيد، تحقيق، فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت 1970
- ابن متويه (الحسن) :
- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق، سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار  
الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975
- مذكور (إبراهيم) :
- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط3، دار المعارف، القاهرة 1983
- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) :
- المنية والأمل، تحقيق، عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985
- المرعشي (نور الله ضياء الدين أبو المجد) :
- إحقاق الحق وإزهاق الباطل، المطبعة الإسلامية، طهران 1376 هـ
- مروة (حسين) :
- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط6، دار الفارابي، بيروت 1988
- المقدسي (شمس الدين) :
- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لندن 1324 / 1906
- الملكلاتي (يوسف بن محمد) :
- كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق، فوقية حسين محمود، دار  
الأنصار، القاهرة 1977
- الملطي (أبو الحسين) :
- التنبيه والرد، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مصر 1368 / 1949
- ابن منظور :
- لسان العرب، دار المعارف، القاهرة (د. ت)

- الموسوي (شرف الدين) :
- المراجعات، دار الصادق للمطبوعات، بيروت 1393 هـ
- موسى (جلال محمد عبد الحميد) :
- نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982
- ابن ميمون (موسى) :
- دلالة الحائرين، تحقيق، حسين آتاي، المركز الإسلامي للطباعة، أنقرة (د. ت)
- ابن النديم :
- الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د. ت)
- النشار (علي سامي) :
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط8، دار المعارف، مصر 1981
- نعمة (عبد الله) :
- هشام بن الحكم أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، (د. م) 1378 / 1959
- فلاسفة الشيعة، دار الفكر اللبناني، بيروت 1987
- النيسابوري (أبو رشيد) :
- ديوان الأصول، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د. ت)
- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق، معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإمام العربي، ليبيا، طرابلس 1979
- الوداعي (علي بن حنظلة بن أبي سالم) :
- كتاب سمط الحقائق في عقائد الإسماعيلية، تحقيق عباس العزاوي، دمشق 1953

- Aristote :
- Du ciel (traduction, Paul moraux, société d'édition les belles lettres, Paris 1965
- La métaphysique, Paris 1970
- Babut. D :
- La religion des philosophes grecs, P.U.F, Paris 1974
- Boyance.P :
- Lucrèce, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, P.U.F, Paris 1964
- Brochard.V :
- Protagoras et Démocrite, dans: Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1954
- Burnet. E :
- Lucrèce notre contemporain, maison tunisienne de l'édition, Tunis 1984
- Caratini. Roger et Françoise:
- Encyclopédie universelle Bordas, G.E.A, Milan 1981
- Conche. M :
- Lucrèce et l'expérience, ed, seghers, Paris 1967
- Cresson. A :
- La philosophie antique, presses universitaires de France, Paris 1954

- Foulquié.P:
- Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris1978
- Laerce. D:
- Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, imprimerie de Schneider et Lengrand, Paris 1840
- Lalande.A :
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, Paris 1976
- Lengrand.H :
- Epicure et l'épicurisme, librairie Bloud et Cfe, Paris (s.d)
- Lucrèce :
- De la nature des choses, trad. Ernout.A, société d'édition " les belles lettres ", Paris 1966
- Mabileau. L :
- Histoire de la philosophie atomistique, ,imprimerie nationale, , Paris (s.d)
- Marx.K:
- Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure, dans: œuvres philosophiques trad. Molitor.J, ancienne librairie schleicher, Paris 1927
- Nader. A.N:
- Le système philosophique des Mu'tazila, ed. les lettres orientales, Beyrouth 1956

- Nizan.P :
- Les matérialistes de l'antiquité, ed. petite collection Maspéro, Paris 1968
- O'brien.D:
- La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Epicure, dans: revue philosophique de la France et de l'étranger, N°4 ,octobre – décembre, P.U.F, Paris 1979
- Rivaud.A :
- Les grands courants de la pensée antique, Paris1953
- Werner. Ch :
- La philosophie grecque, Payot, Paris1972
- Dictionnaires :
- Dictionnaire illustre latin – français, librairie Hachette, Paris 1934
- Larousse classique, Dictionnaire encyclopédique, librairie larousse, Paris 1957
- Le petit Robert, Dictionnaire le Robert, Paris 1987

آدم : 290

الآمدي : 154-216-222-283

أبو إبراهيم : 257

إبراهيم بن نوخت ( أبو اسحاق ) : 69

أبقراط : 319

أبيقور: 22-25-37-45-50-51-52-53-54-55-64-70-71-74-114-115-117-122-123-126-

-128-129-130-134-135-136-138-162-163-170-180-187-210-218-224-

-227-228-234-237-247-248-249-250-251-253-254-265-267-270-271-

-272-275-278-279-280-284-288-297-312-313-314-327-328-329-334-

.335

أجاممنون : 248

أحمد بن ادريس : 257

أحمد أمين : 69

أحمد بن حنبل : 104

أحمد بن ابي عبد الله : 257

أحمد بن محمد بن ابي نصر : 257

أرتميس Artémis : 248

أرخلاوس Archelaus : 245

أرستيب aristippe : 51

أرسطو : 18-19-20-21-23-24-28-42-46-49-50-52-83-84-86-89-95-98-99-106-115-122-

-126-127-128-134-135-151-152-153-174-201-217-224-225-244-252-268-278-287-

.333-326-324-318-312-311-310-309-300-299-298-297-289

أبو اسحاق الشيرازي : 29

الاسفراييني : 184-306

الاسكافي : 141-156-169-205-206-213-216-221-222-223-290-301

الاسكندر الأفروديسي : 129

الاسكندر المقدوني : 251

الأشعري : 19-30-68-79-84-94-95-96-98-99-114-116-123-132-133-155-156-157-

-225-215-214-213-211-209-208-207-206-204-203-191-189-188-176-170-158

337-326-322-321-317-315-304-294-293-290-289-285-258-255-253-226

الأصبهاني (محمد بن عبد الله بن مملك) : 156-189-190

الأصم : 137-163-170-274-315-316

الأصمعي : 150-198

الأعشى : 150

أفروديت : 311

أفلاطون : 23-49-50-52-129-161-252-265-268-300-310-319-323

إقليدس : 78

إنباذوقليدس : 21-22-45-269-297-298-299

أنكساغوراس : 45-86-244-245-269-292-312-333

أنكسمانس : 18-22-265-267

أنكسيمندر : 267-269

أوزيب Eusèbe : 126

أوبراين O'brien : 128-129

أونوبيد Oenopide : 22  
أوليري O'leary : 181-324  
إيتيوس Aetios : 129-271  
الإيجي : 296-259-236-223-221-216-210-208-203-160-159-154-76-32  
الإيرانشهري : 44  
إيفيجيني Iphigenie : 248

- ب -

بارمنيدس Parmenide : 21-46-265-277-289  
الباقلاني : 296-236-222-221-216-215-179-177-169-163-161-159-158-70-69-26  
318-305  
بايلي : 128  
بترونيوس : 265  
بتنجلي : 38  
برترانيد رسل : 268  
البرقي (علي بن أحمد) : 257  
بروتاغورس : 333-332-245-161-52  
برودييكوس (السفسطاني) : 245  
بريتزل pritzel : 28-30-31-42-66-131-289-322  
البزاز (أبو أحمد) : 137  
البصري (أبو الحسين) : 330  
بشر بن المعتمر : 290-182-181-169-156  
البغدادي (عبد القاهر) : 231-189-188-184-181-176-169-164-159-142-98-96-95-70  
337-330-322-321-306-290-276-267-266-236-232  
أبو البقاء (الكفوي) : 207-19



البليخي (أبو القاسم) : 58-63-139-156-182-189-190-192-212-221-223-230-231-275-

295

بوسيدونيوس (الرواقي) : 51

بويانسي Boyancé : 122

البيروني : 44-84-85

بايلي Baily : 128

بينيس pines : 289-286-228-191-190-101-66-42-39-31-30-28

- ت -

التهانوي : 18-19-31-33-201-202

تيمقراط : 52

ابن تيمية : 64-104-105-106-197-198-299

- ث -

ثامسطيوس : 319

ثعلب : 26

ثيوفراسطس (48-45) : Théophraste

- ج -

الجابري (محمد عابد) : 228

الجاثليق (أبو الفرغ بن الطيب) : 85

الجاحظ : 27-28-255-286-290-291

جان فال J.wall : 22

جالينوس : 268-300-317-318-324

الجبائي (أبو علي محمد بن عبد الوهاب) : 30-69-75-113-114-132-157-175-177-185-

188-192-203-204-206-228-229-233-302-320

الجبائي (أبو هاشم) : 185-188

الجرجاني : 19-33-154-160-210-216-222-223-322

الجريري : 326

أبو جعفر الجواد : 257

جعفر بن حرب : 317-316-169-157-156

جعفر بن مبشر : 326

ابن جلجل : 50

الجهم بن صفوان : 214-213-171-94

الجواربي : 255

الجـويني : 32-70-71-73-114-115-119-124-125-133-139-140-141-149-151-159-

324-305-286-285-261-259-258-231-230-221-215-186-179-169-164-161-160

-ح-

الحجاج : 282

ابن حزم : 31-64-77-97-98-100-101-102-103-104-171-172-173-181-182-186-193-

326-325-320-319-318-317-316-315-311-291-229-214-210

الحسن بن العباس بن حريث الرازي : 257

أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا : 257

حفص الفرد : 209-208-170

-خ-

أبو خلدة : 44

ابن خلدون : 296-70-69

الخوارزمي : 234-154-32

الخياط : 305-291-286-259-256-255-254-234-182-181-98-97-76-64-58

-د-

دادالس : 311

الدقاق (علي بن أحمد بن محمد) : 256

دي بور: 237-67

الديصاني (أبو شاكر) : 305-303-254-234-209-95

دمقريطس : 18-20-21-22-25-37-42-45-47-48-49-50-51-52-54-55-64-71-74-83-

114-115-116-117-118-126-127-128-129-130-134-135-136-138-141-161-162-

179-224-229-234-237-243-244-245-246-247-254-265-267-269-270-271-272-

273-275-277-278-284-288-297-298-309-310-311-313-314-318-327-331-

332-333-334-335.

ديوتيم الرواقي : 52

ديوجان الاينوندي Diogène d'oenoanda : 271-272

ديوجان اللايرسي : 50-52-277-288-297-309-312-328

ديوقلاس : 52

- ذ -

الذهبي : 198

- ر -

الرازي : 15-17-31-32-33-44-70-76-159-160-174-190-191-210-215-231-236-274

ابن الراوندي : 64-97-182-212-234-256-290-301-324-326-327

ابن رشد : 18-20-89-90

الرشيد : 43-44

أبو رشيد النيسابوري : 29-131-138-140-157-158-161-203-221-230-231-235-295-

296

ريتير : 126

أبو ريذة ( محمد عبد الهادي ) : 223-229-293-324

ريفو ( ألبار ) : 217-314

- ز -

زرقان : 95-214-290-321-325-335-336

الزنديق : 120-276

زهدي جار الله : 65

زوس : 250-252

زياد بن أبيه : 282

أبو زيد : 197-198

زينون : 21-46-134

- س -

سانتلانا : 297-299-311

ستوبي Stobée : 126

سقراط : 22-23

سكتوس أمبيريقوس : 333

ابن السكيت : 151-197

سمبرسكي Sambursky : 128

سمبليقوس Simplicius : 319-298-129-126

السمرقندي ( شمس الدين محمد بن الأشرف الحسيني ) : 223

السمني : 43-44

ابن سناء الملك : 67

سنيكا : 323

سوتيون Sotion : 51

سولوفين Solovine : 272-271

ابن سيده : 15-17-27

سيزيف : 246

ابن سينا : 19-20-84-85-87-88-89-107-153-174-199-201-300

- ش -

الشافعي : 26-104

الشطوي ( أحمد بن علي ) : 156-189-190-192

شمولدر : 42

الشهرستاني : 50-55-84-97-98-99-118-165-171-172-182-184-185-208-212-290-

327-326-324-322-305-292-291

ابن شهيد الأندلسي : 68

الشيخ المفيد : 68

شيشرون : 24-25-51-251-271-272

- ص -

الصادق ( الإمام جعفر) : 94-120-236-276-303

صالح بن أبي صالح ( أبو بشر) : 205-206-223

صالح بن عبد القدوس : 59

صالح قبة : 141-206-229

الصالحى ( أبو الحسين) : 30-31-69-113-114-116-123-131-132-141-142-143-188-

327-326-229-222-213-206

صفوان بن يحيى : 257

الصقر بن أبي دلف : 257

الصيمري ( محمد بن عمر) : 69

- ض -

ضرار بن عمرو : 170-190-191-203-208-209-225-290-291-293

- ط -

طاليس : 18-22-265-299-310

الطبري : 26

الطوسي ( علاء الدين ) : 15-17-208-305

- ع -

عامر بن الطفيل : 197

عباد بن سليمان : 29-113-206

عبد الجبار ( القاضي ) : 163-178-182-223-274-327-330

عبد الكافي الإباضي (أبو عمار) : 304

عبد الكريم بن أبي العوجاء : 236

عبد الله بن سعيد : 188-189

أبو عبيد : 197

أبو عبيدة : 26-150

عثمان الطويل : 59

العطار : 325

علي بن ابراهيم بن هاشم : 257

علي بن ابي حمزة : 257

علي بن محمد : 256-257

عمران بن موسى : 257

عيسى الصوفي : 205-213-216-221-222

- غ -

الغزالي : 20-104-153-159-285-298-300

- ف -

الفارابي : 16-17-19-87-149-150-152-300

فارد هامانا ( ماهافيرا ) : 39

فستوجيار Festugière : 248

الفضل بن روزبهان : 193

فلوطرخس : 28-75-126-198-243-265-266-267-271-277-297-309-311-313-314

فيلبس Philippus : 311

فيبر Weber : 65

فيثاغورس : 18-265-266-297-310

فيثوقلاس : 55-250

فيدون : 319

فيريسيد Phérecyde : 22

فيلوبون : 126

- ق -

القاسم الزيدي : 258

القفطي : 299-50

القلانسي ( أبو العباس ) : 337

القَمِي (ابن بابويه الشيخ الصدوق): 303-258-256-236

- ك -

كارادي فو: 324

الكاظم : 94

كاندا : 75-318 : kanada

الكرماني : 169

كريتياس الأثيني : 246

كسينوفان : 299-297-22-21

الكعبي : انظر البلخي

الكندي : 152-87-86-85-43-19

كوتا الأكاديمي : 51

كيرك : 128 : kirk

- ل -

لابلاس : 284 : Laplace

لافيست : 243 : Lafaist

لانقران : 329 : Lengrand

لالاند : 25-327 : Lalande

اللحياني : 150

لوقريطس : 24-25-45-56-72-74-75-122-123-128-129-136-249-272-273- : Luçrèce

279-312-313

- م -

مايبو: 318-269-243-66-42

الماتريدي : 303

ماجد فخري : 44-42

ماركس : 51

ماسون أورسل : 66-42

ماكدونالد : 66-42

مايرسون : 66-42

مترودور: 267-265-52

ابن متويه : 15-17-31-32-72-74-75-96-107-114-124-131-132-137-149-151-157-

302-301-235-230-223-222-221-215-208-188-179-178-176-161-158

المتوكل : 58

مدكور (إبراهيم): 319

ابن المرتضى : 276-120-59-58

المردار (أبو موسى): 284

المرعشي النجفي : 193-192

محمد بن أحمد : 257

محمد بن إسحاق : 43

محمد بن حكيم : 257

محمد بن زكرياء الغيلاني : 58

محمد بن شبيب : 192

محمد بن عبد الجبار : 257

محمد بن علي ماجيلويه : 257



محمد بن الفرخ الرخجي : 256  
محمد بن كرام : 261  
محمد بن موسى بن المتوكل : 257  
محمد بن يعقوب : 256  
محمد بن يحيى العطار : 257  
معمّر (بن عباد): 30-44-113-131-165-177-180-181-188-203-205-206-223-290-325-  
336-327-326  
مقاتل بن سليمان : 254  
المقدسي : 68  
الملكلاتي : 16  
ملك السند : 43-44  
ابن منظور : 17-27-197-198  
موسى (بن ميمون): 91-92-93-132-140-217-221-273-296-318-337  
موقلر : 128  
ميليسوس : 269  
ميميوس : 56-57  
مينيسي : 247-251-329

- ن -

النجار ( الحسين ): 170-175-190-191-208-209  
ابن النديم : 43  
النشار (علي سامي): 65-171  
النظام (إبراهيم) : 29-37-59-64-67-69-71-75-76-95-96-97-98-99-100-101-102-  
113-123-139-156-157-158-161-163-170-171-172-173-176-188-  
190-203-204-207-208-209-211-213-214-225-226-228-231-234-281-282-

النعمان المناني : 165

أبو نواس : 67

نوزيفان : 51

نوسيسيد : 51

نيكولاس : 51

- ه -

العلاف-أبو الهذيل العلاف : 24-28-29-30-37-43-58-59-60-61-62-63-64-65-67-70-71-

-156-155-142-141-137-131-124-116-115-113-101-99-98-96-94-93-79-76-72

-204-203-192-190-188-187-184-180-179-175-169-165-164-162-160-158-157

-302-301-293-290-283-275-255-235-229-227-225-224-223-221-214-208-206

336-326-325-323-319-318-317-316

هزيود : 243

هشام بن الحكم : 59-64-93-94-95-96-170-171-172-173-183-208-211-212-213-

214-225-234-254-255-256-257-259-290-303-305-320-321-323.

هشام بن سالم الجواليقي : 256-257

هشام الفوطي : 72-113-131-183-203-205-206-224-302

هورتن : 66-172

هورفتز : 324

هوميروس : 243

هيرقليطس : 18-21-22-57

هيرودوت : 249-271-329

- و -

وهب بن منبه : 268

وولتر ستيس : 268-269

وياسا : 38

- ي -

يحي بن بشر : 59-301

يحي بن خالد البرمكي : 43

اليعقوبي : 297-298

أبو يوسف : 104

الإباضية : 191-131-116-69

الأبيقوريون - الأبيقورية : 327-273-268-248

الأدباء : 67

أساطين الفلاسفة : 299

الإسلاميون : 163

الإسماعيلية : 276

الأشاعرة : 31-32-64-67-69-70-71-73-89-114-133-140-141-142-143-158-159-160-

161-169-170-176-177-179-181-185-188-189-190-191-193-205-210-214-215-

216-221-222-228-229-230-231-232-236-256-262-267-268-276-282-283-285-

286-296-303-304-306-318-337.

أصحاب أرسطو : 84

أصحاب التناسخ : 232

أصحاب الطبائع : 232

أصحاب الكمون : 291

أصحاب مدرسة ملطية : 45

أصحاب مذهب الجوهر الفرد : 86-275

أصحاب هشام بن الحكم : 95-96

أصحاب الهيولي : 231-232-274-306

الأصوليون : 124

الأطباء اليونانيون : 317

الإغريق : 5-248

الإمامية : 214-257

الأنبياء اليهود : 277

أهل الإسلام : 79-320-325

أهل الحق : 139-160-231-236

أهل السنة : 193-336

أهل الصلاة : 255

أهل الفقه : 106

أهل الكتاب : 330

أهل الكلام : 43-210

أهل اللغة -اللغويون : 15-156-157-159-197-198-266-267

أهل النظر : 155-156-157-158-229-293

الأوائل : 21-23-26-27-31-44-85-101-114-116-123-129-130-131-138-188-277-295-

310-325

الإيليون : 21-46-47-116-134-287

- ب -

البرامكة : 43

البراهمة : 38-44-330

البغداديون ( من المعتزلة ) : 175

البوذيون البوذية : 39

- ت -

التابعون : 105

- ث -

الثنوية : 93-173-232-322-324

- ج -

الجاينا : 38-39

جمهور الأشاعرة : 189-222

جمهور الفلاسفة : 305

جمهور العرب : 149

جمهور المتكلمين : 101-189-218-330

جمهور المعتزلة : 132-184-192-203-223

- ح -

الحكماء : 330-305-154-85-19-18

الحكماء السبعة : 50

- خ -

الخوارج : 303-253-69

- د -

الدهريون - الدهرية - أهل الدهر : 311-306-304-299-298-297-234-232-231-178

الديصانية : 324-305-234-232-173

- ذ -

الذريون الأوائل ( من اليونان ) : 310-277-116

الذريون المسلمون : 266-262-252-105-66

الذريون - الذريون اليونان : 118-117-116-113-105-83-78-74-73-72-66-62-47-45-27

-180-179-177-163-161-142-141-139-138-137-135-134-130-125-122-121-120

-275-273-269-268-267-266-262-261-259-254-253-237-229-227-224-218-217

336-331-330-328-327-323-311-302-301-300-297-296-289-287-286-283-278-277

- ر -

رؤساء الأشعرية : 318

الرافضة - الروافض : 320-305-256-255-254-234-213-94

الرواقيون - الرواقية - أهل الرواق : 295-294-272-268-226-209-208-173-172-95-75

329-327-324-323-297

- ز -

الزنادقة : 298-59

- س -

سامكهيا : 38

السرواستيوادين : 39

السفسطائية : 337

السلفيون - السلف الصالح : 104

السمنية : 173-172-95-44-43

السوترانتিকা : 40-39-38

- ش -

الشعب اليوناني : 251

الشعراء : 68

الشيعة : 303-256-178-169-69-68

شيعة أنباذوقليدس : 311

شيعة ديمقريطس : 311-299

شيوخ المعتزلة : 86

- ص -

الصاحية : 211-206

الصحابة : 105

- ض -

الضرارية : 106

- ط -

الطبيعيون : 323-278

الطبيعيون الأوائل : 23-21

طوائف من الشيع : 253

الطوائف الفيثاغورية : 21

طوائف من المرجئة : 253

طوائف من المعتزلة : 184-156

عامر ( حيّ ) : 197

العرب : 42-324

علماء المسلمين : 44

- ف -

الفرس : 42-69

فرق الغنوص : 66

الفقهاء : 68-282

الفلاسفة : 16-18-19-20-21-33-59-69-70-83-87-97-98-99-105-106-107-149-151-

174-175-176-184-185-186-187-188-198-200-201-202-206-207-225-237-283-

286-291-292-301-305-315-317-322-323-324-326-327

فلاسفة الاسلام - الفلاسفة المسلمون : 19-24-62-64-83-95-152

الفلاسفة الطبيعيون : 21-22-182

فلاسفة المدرسة الأيونية : 21

الفلاسفة اليونان - فلاسفة اليونان : 37-65-152-198-266-299-315

الفلاسفة اليونانيون الأوائل - الفلاسفة السابقون على سقراط : 21-245-266

فييهاسيكا - الويهاشيكا : 39-318

الفيثاغوريون : 21-23-45-269

- ق -

القدامى : 277

- ك -

الكرامية : 16-106-190-192-211-212-259-262-330

الكلاية : 106

- ل -

اللغويون - أهل اللغة : 15-17-149-156-157-159-197-198-266-267



المؤرخون : 48-154-177

المؤرخون الهيلينيون : 48

الماتريدية : 306

المانية – المانوية : 93-232

المترجمون : 50

المتفلسفة : 19-84-98-99

المتكلمون – أهل الكلام : 15-18-19-20-28-29-31-32-33-37-43-44-58-64-67-68-70-

115-114-107-106-105-104-103-102-101-99-93-91-89-88-87-86-79-74-73-72-71-

138-137-136-135-133-132-131-130-125-124-123-121-120-119-118-117-116-

180-178-177-176-175-174-169-165-163-162-158-154-149-143-142-141-139-

211-210-207-206-204-202-201-198-191-189-187-186-185-184-183-182-181-

253-252-237-236-234-233-232-231-229-227-225-224-222-221-218-217-212-

303-301-295-289-283-280-277-275-274-273-262-261-260-259-256-255-254-

335-331-330-329-320-319-316-315-311-306-305

متكلمو الإسلام : 154

المتكلمون الأوائل ( من المعتزلة ) : 50

المجسمة : 255-256-258-259

المجوس : 173-236

المدرسة الإيلية : 269

المدرسة الأيونية : 45

مدهياميكا : 39

المرقيونية : 232

المسلمون - أمة الإسلام : 24-25-27-37-42-43-44-50-55-58-65-67-70-72-73-105-180-

330-323-319-311-306-305-301-297-267-266-259-258-237-236-227-225

المشاؤون : 272

المعتزلة - أهل الاعتزال : 16-67-68-69-71-97-114-132-133-139-142-143-154-155-

-193-192-191-190-189-188-179-178-177-176-175-170-169-163-161-160-156

-232-231-229-223-222-221-216-215-214-213-211-210-209-208-207-205-203

-285-284-283-282-281-280-278-277-276-262-256-255-254-236-235-234-233

336-316-306-303-302-301-296-295-289-286

المعتزلة الأوائل: 114-188

المفسرون : 267-268

الملحدون : 59

الملطيون : 265

ملوك الهند : 44

المليّون : 330

مهايانا: 39

المهندسون المصريون : 48

- ن -

النجارية : 106

النصاري : 236-260-261

النظامية : 320

النيايا : 38-41

- ه -

الهشامية : 106-213-255

الهنود : 37-42-43-44-172-296-318

- و -

الوايشيشيكا - الفاييسيكا : 38-41

وياسا: 38

- ي -

اليهود : 236

اليوجا : 38

يوجاسارا : 39

أهل اليونان - اليونانيون-اليونان : 37-42-45-48-56-66-73-79-115-116-120-135-143-

319-268

فهرس الأماكن و البلدان

- أ -

اسيا الصغرى : 51

أبديرا : 45-48

أثينا : 51

الإسكندرية : 319

الأندلس : 69

إيليا : 45

- ب -

البصرة : 59-172

بغداد : 172-209

بلاد العجم : 68

بلاد المسلمين : 44

- ت -

تراقية : 48

- ج -

جبل الأولمب : 244

- خ -

خوزستان : 68

- ر -

رامهرمز : 68

روما : 56

الري : 68

- س -

ساموس : 51

السروات : 69

السند : 44

سواحل البحرين : 69

سوريا : 172-209

- ش -

الشام : 69

- ص -

صعدة:69

- ط -

طروادة : 248

- ع -

العراق : 69-95-172

العسكر : 69

عمان : 69

- ك -

الكعبة : 258

الكوفة : 59

كولوفون : 51

- م -

مدرسة الحديقة : 52

مصر : 172-209

ملطية : 45

ميرو ( جبل ) : 41

- هـ -

الهند: 43

- ي -

اليونان : 45

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
65-61	البقرة	29	- بَكَلَّ شَيْءٌ عَلِيمٌ
120	-	117	- بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
197	-	247	- وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجَسَمِ
315	الانعام	93	- وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ ....
256	-	103	- لَا تُدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ
158-157-149	الانفال	67	- تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا
280	يونس	31	- قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
79-74	النحل	40	- إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
65-61	-	77	- إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
317	الاسراء	85	- وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ .....
164	النور	2	- الرِّانِيَّةَ وَالرَّانِيَّ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ
164	-	4	- فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً
27	الفرقان	23	- وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا
121	القصص	88	- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
25	سبأ	3	- وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ ...
330	يس	79	- قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ
292	-	80	- الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ
277-79	-	82	- إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
256	الزمر	7	- وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ
320-316	-	42	- اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ...
120	غافر	68	- فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
65-61	فصلت	54	- بَكَلَّ شَيْءٌ مُّحِيطٌ
256	الشورى	11	- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
256	الزخرف	84	- وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ
159-157-149	الأحقاف	24	- قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا
158	الأنفال	67	- تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا
121	الرحمان	26	- كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ
292	الواقعة	72-71	- أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنُّكُمْ أَنشَأْتُمُ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ

256-121	الحديد	3	- هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ
256	المجادلة	7	- مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ...
197	المنافقون	4	- وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ
177-65-61	الجن	28	- وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا
280	النبأ	15 - 14	- وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَسْجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا
25	الزلزلة	8 - 7	- فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

05	مقدمة
	الباب الأول:
	حقيقة الجوهر الفرد
	الفصل الأول: تعريف الجوهر الفرد
15	الدلالة اللغوية
18	الجوهر عند الفلاسفة
21	من الجوهر إلى الجوهر الفرد
24	العلاقة بين الجوهر الفرد والذرة
28	الجوهر الفرد مع المتكلمين
	الفصل الثاني: القائلون بالجوهر الفرد
38	الهنود
39	الجاينا
39	البوذية
41	النيايا والوايشيشيكا
45	القائلون بالجوهر الفرد من اليونان
45	لوقيبوس
48	ديمقريطس
50	أبيقور
56	لوقريطس
58	المتكلمون المسلمون



58	ذرية أبي الهذيل العلاف
62	البعد الميتافيزيقي لذرية العلاف
62	إثبات الصانع وحدوث العالم
63	إثبات صفتي القدرة والإرادة
64	إثبات صفة العلم الإلهي
67	الجوهر الفرد بعد أبي الهذيل
71	الأدلة على إثبات الجوهر الفرد
71	الأدلة الحسية
74	الأدلة العقلية
79	الأدلة النقلية
	الفصل الثالث: نفاة الجوهر الفرد
83	نفاة الجوهر الفرد من الفلاسفة
83	أرسطو
85	الكندي
87	الفارابي
87	ابن سينا
89	ابن رشد
91	موسى بن ميمون
93	نفاة الجوهر الفرد من المتكلمين
93	هشام بن الحكم
96	ابراهيم النظام
101	نفاة الجوهر الفرد من السلفيين

101	ابن حزم
104	ابن تيمية
106	حجج الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد
	الفصل الرابع: خصائص الجوهر الفرد
115	عدم الانقسام
117	الجوهر الفرد بين الحدوث والقدم
122	شكل الذرات
126	الحجم والثقل
134	الحركة
138	المجانسة
141	الاتصاف باللون والطعم والرائحة
	الباب الثاني:
	علاقة الجواهر بالأعراض
	الفصل الأول: الأعراض
149	العرض في اللغة
151	العرض عند الفلاسفة
154	العرض في علم الكلام
154	العرض عند المعتزلة
158	العرض عند الأشاعرة
163	أهمية القول بالأعراض
	الفصل الثاني: خصائص الأعراض
169	مخالفة العرض للجسم
174	الأعراض غير متجانسة
177	حدوث الأعراض

184	احتياج العرض إلى محلّ
187	إدراك الأعراض
189	بقاء العرض زمانين
	الفصل الثالث: حقيقة الجسم
197	الدلالة اللغوية
198	الجسم عند الفلاسفة
202	الجسم عند المتكلمين
203	الجسم عند جمهور المعتزلة
207	الجسم عند النظام
209	الجسم عند ضرار وحفص الفرد والنجار
211	الجسم عند الصالحية والكرامية وهشام بن الحكم
213	الجسم عند الروافض
213	الجسم عند الجهم بن صفوان
214	الجسم عند الأشاعرة
	الفصل الرابع: خصائص الأجسام
221	التركيب
225	عدم التداخل
227	احتمال الجسم للتجزئ
229	احتمال الأعراض
231	المجانسة
234	حدوث الأجسام

## الباب الثالث:

### أثر الفلسفة الذرية في النظر إلى الله والعالم والإنسان

#### الفصل الأول: الله

- 243 تصور ديمقريطس للإله  
247 آلهة أبيقور  
252 تصور المتكلمين للإله  
253 نفي الجسمية عن الله  
260 نفي الجوهرية والعرضية عن الله

#### الفصل الثاني: العالم

- 265 مفهوم العالم  
268 نشأة العالم  
271 قول أبيقور بالانحراف  
277 آلية الذريين اليونان وغائية المتكلمين  
287 القول بالخلاء  
297 العالم بين القدم والحدوث

#### الفصل الثالث: النفس

- 309 حقيقة النفس  
309 النفس عند لوقيوس وديمقريطس  
312 النفس عند أبيقور ولوقريطس  
315 النفس عند المتكلمين  
315 إنكار الأصم للنفس

316	القول بعرضية النفس
320	القول بجسمية النفس
325	جوهرية النفس
327	علاقة النفس بالجسد
331	إدراك النفس للموجودات
338	الخاتمة
343	فهرس المصادر والمراجع
357	فهرس الأعلام
371	فهرس الفرق والجماعات والقبائل
379	فهرس الأماكن والبلدان
381	فهرس الآيات القرآنية



## د. فرج بالحاج

من مواليد سنة 1961 بقرية "الجنائحة" من ولاية المنستير (تونس).  
أستاذ العقيدة وعلم الكلام بالمعهد العالي لأصول الدين (بجامعة الزيتونة / تونس)  
وباحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. مهتمٌ بقضايا الفكر العقدي والكلامي الإسلامي، وله  
جملة من البحوث والمقالات منها:

- القدر وأزمة الحرية عند المسلمين.
- جدل الفكر في علم الكلام الإسلامي: نقض إبراهيم النظام لمذهب شيخه العلاف في الجزء الذي لا يتجزأ.
- فلسفة إبراهيم النظام في جليل الكلام ودقيقه.
- إرادة التحرر في الإسلام.
- طرق الفلسفة اليونانية إلى علم الكلام.
- ضياع الحكم الرشيد بين سلطة النموذج ونموذج السلطة عند النخبة العربية.
- الصراع المذهبي والإيديولوجي: إعادة تشكيل الوعي أو الطوفان.
- السجال العلماني-الإسلامي في تونس/الأفق والمتغيرات.



الدار التونسية للكتاب

بلقاسم المرزوقي

الكوليزي مدرج - د - الطابق الأول مكتب 130

43 - 45 شارع الحبيب بورقيبة - تونس

الهاتف / الفاكس: 71 33 98 33

البريد الإلكتروني: [mtl.edition@yahoo.fr](mailto:mtl.edition@yahoo.fr)

## هذا الكتاب

هو في الأصل أطروحة دكتوراه تنزّل في إطار الدراسات المقارنة. وهو محاولة لتجذير الأفكار وتأصيلها إيماناً منا بأن هدايتنا المنشودة لن تتحقّق، في خضمّ التحديات المعاصرة دون تأصيل وتجذير للرؤى ووجهات النظر.

غايتنا هي ردّ الهجوم المموم الذي سنّه الاستشراق على المسلمين وعلى العقلية العربية الإسلامية واتهامها بالمقم والعجز عن إنتاج فلسفة وفكر بأسلوب علمي رصين.

لذلك تتبعنا النصوص وهاولنا استنطاقها لإثبات أصالة المسلمين وإنتاجهم لفلسفة حقيقية خاصّة بهم هي التي تمثلت في علم الكلام ومذاهب المتكلمين الذين اطلعوا على الفلسفة اليونانية وانتفعوا بها دون أن يذوبوا فيها كما رأينا في دراسة هذه المسألة التي كانت شاهداً على رفض المتكلمين لذرية اليونان "الملحدة" - إن صح التعبير - القائمة على القول بقدّم الذرات وبأفعال للطبيعة من ذاتها، وتأسيس ذريتهم "المؤمنة" القائمة على عقيدة الصدوث والدفاع عن التوحيد. وقد كانت نظرية الخلق أو الصدوث منذ الصدر الأول أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدّم العالم وبأفعال للطبيعة من ذاتها، وبناء شخصية مستقلة في النظرة لله والعام والإنسان.

فعلم الكلام إذن علم أصيل، قام على فروض ضد الفروض الأرسطية ومثّل بصوِّ فلسفة الدين ومرشد لظهور الفلسفة الإسلامية بعد ذلك وتطور التصوّف كعلم وفنّ. والعقل العربي الإسلامي ليس ناقصاً، وهو قادر على الخلق والإبداع في كلّ المجالات بما في ذلك الفلسفة، وخاصة في هذا العصر لإثبات الذات ومواجهة تحديات التنمية والعولمة بشرط التسليح بالإرادة والتصميم، وإيمان العرب والمسلمين بذواتهم، والثقة في أنفسهم، والتحرر من الشك في قدراتهم، ومن الوهم والوهن.

