الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد

كلية أصول الدين

قسم العقيدة والفلسفة

نظريات الأشاعرة الكلامية بين الفلسفة والعلم الحديث

(دراسة تحليلية مقارنة)

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة

في تخصص العقيدة والفلسفة

إعداد الباحث

فضل الوهاب

رقم التسجيل :526-FU\PHDAP\F22

تحت الإشراف

د. محمد عارف – حفظه الله –

العام الجامعي :2025م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى من تحمل كل المشاقّ وحمّل نفسه مالايطاق في سبيل تحقيق مآربي ووصولي إلى أقصى بغيتي وغايتي ، هو والدي – رحمه الله– وأمي – أطال الله عمرها وأمدها بالصحة والعافية – ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾ [1]

أتقدم بهذا العمل راجياً من الله – سبحانه وتعالى- له القبول في الدنيا والآخرة.

الباحث : فضل الوهاب

[1] الإسراء، ص 24

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمدلله رب العلمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد : إن من أهم الموضوعات المتعلقة بالأفكار الفلسفية الإسلامية والكلامية (الأشعرية) موضوع دراسة نظريات الأشاعرة الكلامية بين الفلسفة والعلم الحديث ، دراسة تحليلية مقارنة من خلال منظور فلسفي , وفيزيائي معاصر ؛ للتمكن من معرفة النظريات الإيجابية من السلبية، لحل قضايا فكرية معاصرة، حسب مقتضيات العصر الحديث مطابقةً للفكر الديني الإسلامي ، وإحياءً للتراث الإسلامي الصحيح ؛ بأنه تراث يواكب كل عصر ولا يتناقض مع التقدم والتطور، والعلم الواقعي، فموضوعي سيتعرض لكل ذلك ما اخترته لنيل درجة الدكتوراه : نظريات الأشاعرة الكلامية بين الفلسفة والعلم الحديث – دراسة تحليلية مقارنة-.

التعريف بالموضوع:

إنه موضوع يعرّفنا بأهم النظريات الكلامية الأشعرية المتعلقة بالكون من الديناميكية و الذرية والعلية ما أدى بهم إلى القول برفض النظرية الاستاتيكية الفلسفية للكون ، وبحدوث العالم ، وصيرورته وتغيره ومسألة تناهي الحوادث وعدمه ... وهي نظريات قام بها المتكلمون الأشاعرة مثل الإمام أبي الحسن الأشعري والإمام الغزالي والباقلاني والجويني وغيرهم خدمةً لمبادئهم الكلامية المأدّية إلى إثبات العقائدالشرعية بالأدلة العقلية والنقلية ... كل ذلك نتناول مقارنةً بالنظريات الفلسفية الأساسية من الاستاتيكية(أي الكون في حالة ثابتة أم متغيرة) , والذرية والعلية ما أدى با الفلاسفة إلى فكرة ثبوت الكون وقدم العالم، وأزلية الحوادث، والتجاوز في ذات الله تعالى, وصفاته وأسمائه تعالى... خدمةً لآرائهم الفلسفية وتوفيقاً بين النصوص الشرعية والقضاياالعقلية...و أيضا سيتعرض هذ الموضوع لذكر التطوير في هذه النظريات نفسها في الفيزياء المعاصرة ، و ما قال به الفيزيائيون جراء تبنيهم لهذه النظريات الحديثة من القول بصيرورة العالم و الانفجار العظيم ...والداعي مما قمت به من مقارنة

وتحليل بين النظريات المذكورة, إلفات النظر والتدليل على مسائل الاتفاق والافتراق وما يلزم منها من اختلاف الأفكارالمتعلقة بأصل الخلق، وطبيعة الكون وأصله. وإنه موضوع يميّز بين الفكر الإغريقي النظري وبين الفكر التجريبي الواقعي من خلال النظر في هذه النظريات نظرة تحليل ومقارنة ؛ لنعرف أيهما(الفكر الفلسفي أم الفيزيائي) أكثر مطابقةً للفكر الديني الإسلامي. وأيضاً سيتحدث عن مدى قابلية الأفكار الفلسفية والكلامية للتطور، ومايتعلق به من مدى أثر الفكر الفلسفي الإغريقي على الفكر الديني, وكل ذلك في ضوء المصادر الفلسفية والكلامية والكتاب والسنة والعلم الحديث ونوضّح إمكانية التجديد في بعض المبادئ الفلسفية الإسلامية والكلامية في ضوء الفكر الديني الواقعي مايطابقه العلم الحديث اعتماداً على أدلة المفكرين الإسلاميين, وذلك لأن ديننا الإسلامي فيه شمول وعموم فيطابق كل عصر والناس أجمعين . لذلك قد تناولنا في الفصل الأول من الباب الأول نظرية استاتيكية الكون الفلسفية (الكون في حالة ساكنة وثابتة أزلية) كما في المدرسة الإيلية أن العالم الحقيقي واحد ساكن ثابت غير متغير ، وهذا العالم الحسي غير حقيقي وكذلك العالم المثالي عند أفلاطون هو عالم حقيقي في حالة ثابتة أزلية غير متغيرة معتمداً في هذا على المدرسة الإيلية، وأما استاتيكية الكون (أي الكون في حالة ثابتة غير متغيرة) عند أرسطو تختلف عن النظرة الإستاتيكية الإيلية والأفلاطونية بحيث إن الكون عند أرسطو وإن كان متحركا بحركة أزلية ، كا الأفلاك تتحرك بحركة مستديرة ثابتة إلا أنها ثابتة لا تتوسع ولا تتغير ؛ لذلك يصح إطلاق مصطلح "الاستاتيكية " على الكون الأرسطي (أي أنه في حالة ثابتة) وبالخصوص العالم مافوق القمر. بخلاف العالم ماتحت القمر وإن كان متغيرا يقبل الكون والفساد عند أرسطو ولكنه ثابت باعتبار أصله : الهيولى والصورة.

ثم في الفصل الثاني والثالث من الباب الأول صراحة وفي الباب الثاني والثالث ضمناً (يعني عند ذكر ديناميكية الكون) قد تم ذكر موقف الأشاعرة والفيزياء من استاتيكية الكون بحيث إنهم رفضوا نظرة استاتيكية الكون وقالوا بأن الكون في حالة ديناميكية (تغير تمدد) إلا أن الزمان والمكان قد بقيا مطلقين(في حالة ثابتة) في الفيزياء الكلاسيكية ما يُخل بالعقيدة الإسلامية، ولكن تم نقد هذا في الفيزياء المعاصرة وصار الزمكان (الزمان والمكان) نسبيين غير مطلقين بالنظرية النسبية كما أصر "آينشتاين" على الثابت الكوني وحاول إثبات ذلك عن طريق المعادلات الرياضية إلا محاولته باءت

بالفشل الذريع بحيث إن معادلاته قد انقلبت عليه وأثبتت أن الكون في حالة ديناميكية ليس استاتيكية ؛فأقرّ بالخطأ. وأما الفكر الديني أثبت أن الكون في حالة ديناميكية ليس استاتيكية ؛ فإنه مخلوق.

وكذلك تناولنا في الفصل الثاني من الباب الأول النظرية الذرية والعلية الفلسفية أما النظرية الذرية تحدثت عنها إثباتاً عند ديموقريطس ونقداً عند أرسطو وفلاسفة الإسلام ، والأدلة التي ذكرها أرسطو في الرد على الجوهر الفرد عند ديموقريطس نفسها ذكرها فلاسفة الإسلام ضد المتكلمين في نظرية الجوهر الفرد، فتبين هناك أن الجوهر الفرد عند ديموقريطس يختلف عن الجوهر الفرد عند الأشاعرة بحيث إن الجواهر الفردة مادية غير متناهية غير متجزأة أزلية عند ديموقريطس، وروحية متناهية غير متجزأة مخلوقة عند الأشاعرة وأما الفيزياء المعاصرة مادية قابلة للانقسام إلى مالانهاية وغير محدودة. والنظرية العلية قد تناولها الفلاسفة والمتكلمون والفيزيائيون فتم ذكرها مقارنةً عند الجميع بحيث إن السببية حتمية أم احتمالية فثبت عند الفلاسفة والفيزياء الكلاسيكية أنها حتمية وعند الأشاعرة والفيزياء المعاصرة أنها احتمالية.

و في الفصل الثالث من الباب الأول قد تم ذكر أثر الفكر الإغريقي في التأويلات الفلسفية الإسلامية بأن هناك فلاسفة الإسلام قد قاموا بتفسير النصوص القرآنية تفسيراً فلسفية تأثراً بالفلسفة الأرسطية ، فذكرنا بعض النماذج من الآيات القرآنية ما تم تفسيرها تفسيرا فلسفيا وذكرنا الردود على ذلك من قبل الأشاعرة ، وذكرنا لو تم تفسير هذه النصوص من منطور فيزيائي معاصر لكان أكثر مطابقة للفكر الديني من التفسير الفلسفي.

وأما في الباب الثاني تناولنا نفس النظريات : نظرة الديناميكية للكون والذرية والعلية في فصول ثلاثة عند الأشاعرة مقارنةً بالنظريات الفيزيائية : الديناميكية والذرية والعلية المذكورة في الباب الثالث في ضمن فصول ثلاثة من شتى النواحي : من حيث أصل الكون (أي متكون من ذرات) وحالته (أنه في حالة ديناميكية وليس استاتيكية) وسببيته (أنه يحتاج إلى سبب) مع ذكر حالة السببية ، هل هي حتمية أم احتمالية؟.

الدراسات السابقة:

1- " فلسفة العلم في القرن العشرين" المؤلف:دونالد جيليز- ترجمة ودراسة: حسين علي- مراجعة وتقديم: إمام عبدالفتاح إمام- الناشر:التنوير للطباعة والنشر-بيروت-لبنان - الطبعة الأولى:2009م.

2- " أساسيات العلوم الذرية الحديثة في التراث الإسلامي" المؤلف: مهندس أحمد عنبر الوهاب - الناشر: مكتبة وهبة – القاهرة- الطبعة الثانية:1984م.

3- النظريات الكلامية عند الطوسي – دراسة تحليلية مقارنة- تأليف : علي محمد جواد فضل الله. الطبعة الأولى :2001م- الناشر : دار الحجة البيضاء. تختلف محتوياته عن محتويات موضوعي تماماً .

4- الكتاب : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية , تأليف :دكتور محمد عاطف العراقي, أستاذ تاريخ الفلسفة المساعد, كلية الآداب... جامعة القاهرة.الطبعة الثالثة, سنة:1976.

5- الكتاب "تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم "البحث الموسوم ب " تأليف :البرت أينشتاين- ليوبولد إنفلد. ترجمة عن الفرنسية: الدكتور أدهم السمان .الطبعة الثانية :1999م

6- بحث قصير موسوم ب"مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين المسلمين "د. محمد باسل الطائي. 2010م. تناول مفهوم السببية الكلامية والفيزيائية المعاصرة فقط .

7- بحث قصير"أزمة السببية في الفيزياء المعاصرة وأثرها على الفلسفة" الدكتورة أفراح لطفي عبد الله – جامعة بغداد- كلية الآداب- قسم الفلسفة.

8- " الفيزياء والفلسفة ثورة في العلم الحديث "المؤلف: فيرنر هايز نبرج- ترجمة وتقديم: خالد قطب- الناشر: المرز القومي للترجمة – القاهرة- الطبعة الأولى : 2014م.

الملاحظة : ما اخترته من الموضوع حول النظريات الأساسية: النظرية الاستاتيكية, والديناميكية,والذرية,والعلية المشتركة بين الفلسفة وعلم الكلام والعلم الحديث بمفاهيم مختلفة, لم يتعرض لها أحدالباحثين في رسالة علمية مقارنة نقد وتحليل إلا أن هناك بعض الكتب والمقالات الفلسفية والكلامية والفيزيائية تناولت هذه النظريات ضمن شتى الموضوعات دون مقارنة .

مشكلة البحث:

إن هناک بعض الأسئلة المطروحة تقتضي دراسةً علمية عميقة ؛ تحليلا لها , وتمكناً من الأجوبة المعقولة عنها,و هي كالتالي:

1- ما هو منهج الأشاعرة و طرق استدلالهم على نقد النظريات الإغريقية والفيزيائية ؟
2- ماهي مراحل التطور في هذه النظريات (نظرية الميكانيكا: الاستاتيكية والديناميكية, والعلية والذرية الكونية...) في الفكر الأشعري والعلم الحديث ؟
3- هل كان للنظريات الإغريقية أثر على النظريات الفلسفية الإسلامية ؟
4- ماهي أبرز النظريات التي تناولها الفكر الأشعري ولم يتلاقى معها في الفلسفة الإغريقية والعلم الحديث, وهل هي قابلة للتجديد؟
5- ما هي نطاقة المطابقة بين الفكر الديني والفكر الفيزيائي المعاصر؟
6- ماهي نماذج التجديد في التأويلات الفلسفية من منظور فيزيائي معاصر؟.

التمهيد : يشتمل على التعريف بالنظريات الفلسفية، والكلامية والعلم الحديث، وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالنظريات الفلسفية.

المبحث الثاني : التعريف بنظريات الأشاعرة الكلامية.

المبحث الثالث : تعريف نظريات العلم الحديث .

المبحث الرابع : عوامل نشأة النظريات الفلسفية، والأشعرية، والفيزيائية.

المبحث الأول : النظريات الفلسفية.

في هذا المبحث سنتاول تعريفات النظريات الفلسفية التي تحويها أطروحتنا هذه، مثل نظرة الإستاتيكية للكون، والنظرية الذرية، والعلّيّة.

المطلب الأول: النظرية الفلسفية .

فلابدّ أن نتحقّق أولاً من معنى كلمة " النظرية" مطلقاً .

النظرية: قضية تثبت ببرهان[1]، وتُطلق على عدة معانٍ:[2]

1- قد يراد بالنظرية المعرفة الذهنية الخالية من التطبيقات العملية إذا أطلقت على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع.

2- وإذا أطلقت على مايقابل العمل في المجال المعياري يُراد بها ما يتقوّم به معنى الحق المحض، أو الخير المثالي المتميز عن الالزامات التي يعترف بها جمهور الناس.

3- وقد تُطلق على ما يقابل المعرفة العامية فيُراد بها ماهو موضوع تصوّر منهجي ، منظّم، ومتناسق تابع في صورته لبعض المواضعات العلمية التي يجهلها عامة الناس. يعني يُراد بها المعرفة الخاصة العلمية في مقابل المعرفة العامية.

4- قد يُراد بها رأي أحد العلماء أو الفلاسفة في بعض المسائل الخلافية، إذا أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينية مثال ذلك نظرية الخطأ عند ديكارت.

5- " وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية ، دلت على تركيب عقلي واسع ، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر ، ويقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة، مثال نظرية الذرة."[3]

التطبيق العملي والممارسة العملية في مقابل النظرية يقتضي أن يكون مسبوقاً بالنظرية: " تطلق النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع، والممارسة هي المداومة على تطبيق المبادئ النظرية، وهي نشاط عملي يقابل العلم النظرى. والنظرية هي خبرة الناس يعممونها في وعيهم، والمجمل الكلي

---

[1] البرهان: هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءً؛ وهي الضروريات، أو بواسطة؛ وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علَّةً لنسبة الأكبر إلى الأصغر؛ فإن كان مع ذلك علةً لوجود تلك النسبة في الخارج أيضًا، فهو برهان لمِّي..." التعريفات للجرجاني – المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني- التحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر- الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان- الطبعة: الأولى 1983م" (ص 44).

[2] المعجم الفلسفي - المؤلف :الدكتور جميل صليبا، عضو مجمع اللغة العربية بدمشق- الناشر: دار الكتاب اللبناني – بيروت- مكتبة المدرسة – بيروت – لبنان- الطبعة: 1982م- باب (ن)- ج،2 من (ط - ي) . ص،477

[3] المصدر السابق.

لمعرفتهم بالعالم الموضوعي... والنظرية هي المجمل الكلي لمعرفة الناس بالعالم الموضوعي. والممارسة هي نشاطهم لدعم الوجود وتطور المجتمع."[1]

إذن، النظرية في مقابل الممارسة العملية أمران متلازمان لا ينفع أحدهما غير الآخر. كنظرية " الجوهر الفرد" للدلالة على تناهي الكون.

النظرية عند الفلاسفة: تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسّقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ أو تركيب عقلي واسع يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر ، ويقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة ، مثال نظرية الذرة، كما تقدم ذكره.[2]

وفي هذه الرسالة سنتعرض لدراسة النظريات الفلسفية التالية: نظرة الفلاسفة الاستاتيكية للكون ، والذرية، والعلّية.

نذكر أولاً تعريف هذه المصطلحات الفلسفية:

1- نظرة الفلاسفة الاستاتيكية القديمة للكون: هي نظرة فلسفية تدل على أن الكون في حالة سكون، وثبات. والمراد من السكون هنا هو السكون المطلق للوجود الحقيقي هو الوجود المطلق عند الإيليين . وهذا السكون هو المراد عند الإيليين في سكونية الكون أنه ساكن مطلقا غير قابل للحركة.

2- وأيضاً هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك. التقابل بين الحركة والسكون عند ابن سينا تقابل العدم والملكة، فالسكون المطلق في مقابل الحركة المطلقة، والسكون المعين في مقابل الحركة المعيّنة كما ذكر في كتابه.[3]

السكون إما أن يكون ضدا للحركة أو عدم الحركة.

أو عبارة عن انتفاء الحركة فيما يُتصور فيه الحركة.

---

[1] المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة- المؤلف: الدكتور عبد المنعم الحفنى – الناشر: مكتبة مدبولي- الطبعة: الثالثة 2000م - باب(ن)- العنوان: النظرية. ص، 889-890.

[2] المعجم الفلسفي - المؤلف :الدكتور جميل صليبا- باب (ن)- ج،2 - ص، 477 .

[3] النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية- للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا- الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية في 1357 هجرية-1938م- قسم في الطبيعيات- العنوان: فصل في التقابل بين الحركة والسكون- ص، 114-115.

حصول الجوهر في الحيّز إما أن يُعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً، والثاني إن كان ذلك الحصول مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيّز فسكون.

السكون هو عدم التغير."[1]

إذن، المراد من السكون عندنا هنا في نظرة الاستاتيكية (السكونية) للكون هو السكون المطلق بمعنى عدم التغير، وعدم الحركة بأن العالم ثابت ساكن أزلي قديم غير متغير كما في الفلسفة الإيلية ، والمراد من استاتيكية الكون عند أفلاطون باعتبار العالم المثالي. وأما عند أرسطو فإطلاق مصطلح" الاستاتيكية" بمعنى عدم التغير وعدم الحركة باعتبار جوهره وشكله العام، بأن الكون استاتيكي أي في حالة ثبوت وسكون بحيث إنه أزلي (لم يُخلق من العدم). وبمعنى عدم التغير فقط وإن كان متحركا بحركة مستمرة ثابتة إلى الأبد بفعل " المحرك الأول". كما أن السماء والأجرام السماوية متحركة بحركة دائرية ثابتة لا تتغير ولا تتعرض للكون والفساد ؛ لذلك هي في حالة استاتيكية وليست ديناميكية ؛ لأنها لا تتوسع ولا تتغير ولا ولا يقع الفساد فيها ولا نهاية لها ولا بداية عند أرسطو؛ فلذلك ليست في حالة ديناميكية وأما في الفكر الإسلامي والفيزياء المعاصرة الكون كله في حالة ديناميكية (توسع وتغير)حتى العالم السماوي يتمدد ويتوسع كما تم بيان ذلك في الباب الثالث. العالم السفلي عند أرسطو (عالم العناصر الأربعة) وهو عالم متغير يتعرض للكون والفساد . فالمراد من استاتيكية الكون عند أرسطو : الثبات وعدم التغير في البنية أو الشكل العام للنظام الكوني . في الحقيقة الكون عند أرسطو يتكون من عالمين: مافوق القمر هو كون ثابت أزلي لا فساد فيه وهو ذو حركة دائرية أزلية لا بداية لها ولا نهاية لها وهو ليس في حالة ديناميكية .[2]

إذن، المدرسة الإيلية، والمشائية تشتركان في ثبوتية الكون واستاتيكيته من جهات مختلفة: في المدرسة الإيلية العالم الحقيقي ثابت ساكن فلا يقبل الكثرة والحركة ولا التغير كما سيأتي (الباب الأول- الفصل الأول) وأما استاتيكية الكون عند أرسطو باعتبار الهيولى والصورة في "العالم السفلي" ومن حيث مادة العالم السماوي " الأثير " . والأفلاك السماوية ثابتة متحركة بحركة منتظمة أزلية لا تتغير وإن لم تكن ساكنة ولكن المراد من السكون هو عدم التغير وإن كانت الحركة عند أرسطو

[1] شرح المصطلحات الفلسفية- إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية- الناشر:مجمع البحوث الإسلامية، إيران- الطبعة:الأولى : 1414 هجري- العنوان : السكون- ص، 160.

[2] انظر رسالتنا هذه – الباب الأول- المبحث عن النظرة الإستاتيكية للكون في المدرسة الإيلية والمشائية .

كعنصر جوهري للطبيعة. وهذا أيضا تم ذكره بالتفصيل في مبحث خاص باستاتيكية الكون عند أرسطو في "الباب الأول".

الحركة عند الفلاسفة:

الحركة عند الفلاسفة القدامى تختلف عن مفهوم الحركة الحديثة، وما نريد أن نتحدث عنه في هذه الرسالة وأن نُثبت أن الكون عند الفلاسفة في حالة استاتيكية ليس في حالة ديناميكية ، هي الحركة الحديثة في الفلسفة الحديثة ما يقتضي التغير والديناميكية الفيزيائية التي تهتم بالأجسام المتحركة المتغيرة ، وأما مفهوم الحركة عند أرسطو تختلف عن الحركة الحديثة والفيزيائية فهي ليس محل بحثنا بل نُثيت أن الكون عند أرسطو (خصوصا العالم السماوي) ليس في حالة ديناميكية (التغير والتوسع) بل في حالة استاتيكية (ثابت) متحرك بحركة أزلية ثابتة غير متغيرة وهذا ظاهر بطلانه في الفكر الإسلامي والفكر العلمي الحديث.

الحركة عند الفلاسفة نتحدث عنها هنا في التمهيد؛ لئلا يقع الاختلاط والالتباس بين المصطلحات.

الحركة عند ابن سينا:"كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وتُقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة ، لا بالفعل. "[1]

كمال أول أي تحقق أولي تدريجي هو بداية التحقق . **لما بالقوة** أي للشيء القابل للتحول.**من جهة ماهو بالقوة** أي من حيث هو قابل للتحول لا من حيث هو بالفعل . والكمال الثاني هو التحقق النهائي. مثال ذلك الخشب بالقوة نار وذلك إذا بدأ الاحتراق فهو في حركة نحو أن يصير نارابالفعل تدريجاً.

وشرح ابن سينا أيضاً: أن كل جسم في الحقيقة في مكان ما بالفعل وفي مكان آخر بالقوة ، فما دام في المكان الأول ساكنا فهو متحرك بالقوة وإذا انتقل وتحرك حصل فيه كمال وفعل أول تدريجاً وبه يتوصل تدريجا إلى كمال وفعل ثان هو الوصول.[2]

---

[1] النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية- للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا– قسم في الطبيعيات- العنوان: فصل في الحركة- ص، 105.

[2] المصدر السابق.

كل هذا يدلّ أن الحركة مرحلة متوسطة بين القوة والفعل وتوجد في داخل طبيعة الأشياء المادية تفيد التغير إلا الحركة الدائرية الفلكية فإنها ثابتة غير متغيرة .

في الحقيقة ابن سينا متابع للأرسطو في تعريف الحركة ؛ فالحركة عند أرسطو[1] هي:"كمال ما بالقوة بما هو كذلك"[2] ويجب أن تكون الحركة عند أرسطو من ضد إلى ضد. والحركة في الأشياء المادية عنده هي في داخلها أي في طبيعتها، وعلة حركة الاتحاد بين الهيولى والصورة علة ذاتية غير مفارقة وهي افتقار الهيولى إلى الصورة. أما حركة العالم كليّاً فهي من فعل المحرك الأول وهو الله.[3]

لكن الحركة أيضاً تُفهم وتُفسر بطرقة مختلفة:

1- الحركة: نوع من أنواع التغير وهي أزلية عند أرسطو، تشمل التغير الكيفي، الكمي، الأيني، الوضعي. وكل متغير ليس بحادث كما عند المتكلمين.
2- الحركة عند المتكلمين(الأشاعرة) هي حادث مخلوق يخلقه الله في كل آن.
3- الحركة في الفيزياء الحديثة نسبية تستلزم تغيراً كتغير رياضي في الموضع والزمن، قد تم توضيح هذا في "الباب الثالث" .

ثم هناك شتى الأنواع للحركة:

---

[1] ولد أرسطو في اسطاغيرا(وتعرف اليوم باسم ستافرو) وهي مدينة صغيرة في شبه الجزيرة الخلقيدية سنة 384 ق.م وتوفي في خلقيس سنة 322 ق.م . يمكن القول عن أرسطو إنه كان أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني. وتتلمذ على أفلاطون. انظر (معجم الفلاسفة- إعداد جورج طرابيشي – الناشر: دار الطليعة ، بيروت- طبعة: ثالثة مفهرسة- المادة: أرسطو. ص 52).

[2] أو هي كمال التحرك بما هو متحرك. والكمال على درجتين : أول وثان . الثاني هو الوصول إلى الفعل وهو التمام والحصول. أما الأول فهو توجه الشيء المتحرك إلى المكان الثاني الذي سيكون فيه بالفعل. والمقصود بالكمال في تعريف أرسطو هو الكمال الأول. ولذلك قال المشاؤون أن الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. انظر "نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي-المؤلف: هادي العلوي- الناشر: دارالمدى للثقافة والنشر- الطبعة الأولى : 1983 ،الطبعة الثانية،2007 ص 13- 14- وانظر أيضا " الطبيعة – أرسطو –ترجمة:إسحاق حنين- مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بين الطيب-تحقيق : عبد الرحمن بدوي- الناشر : مكتبة العربية – المقالة الخامسة-ج 2- ص 506

[3] نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي- المؤلف: هادي العلوي- ص 13-14

الحركة العرضية: أن تكون الحركة تبعاً لحركة جسم آخر.

الحركة الإرادية: أن تكون الحركة صادرة عن المتحرك بالقصد والاختيار .

الحركة القسرية:أن يكون محرّك الحركة موجوداً في غير الجسم المتحرك.[1]

الحركة الطبيعية:" هي حركة كل شيء غير حيّ مما بناه الله عليه ، كحركة الماء إلى وسط المركز، وحركة الأرض كذلك ، وحركة الهواء والنار من مواضعها، وحركة الأفلاك والكواكب دوراً وحركة عروق الجسد نوابض."[2]

الحركة الاضطرارية: "هي الحركة الكائنة ممن ظهرت منه عن غير قصد منه إليها."[3]

ولها عدة أقسام عند القدماء:

و الحركة عند أرسطو تقع في ثلاث مقولات، وهي مايلي:

الحركة في الكم : وهي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى، كالنمو ، والذبول. وهي حركة في مقولة واحدة أو في جنس واحد كتغير مقدار الشيء زيادة كالنمو، ونقصاناً كالذبول.فالنمو والذبول واحد بالجنس أي في الكم.

الحركة في الكيف: وهي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى ، كتسخن الماء، وتبرده، وهما جنس واحد وهو الكيف؛ لأنهما من الكيفية الانفعالية. وتسمى استحالة. والحركة الكيفة النفسانية هي حركة النفس في المعقولات، وتسمى فكراً، أو حركتها في المحسوسات ، وتسمى تخيلاً. يعني من محتويات مقولة الكيف : اللون والشكل والرائحة والطعم والسخونة والبرودة وغيرها.والحركة في الكيف تسمى الاستحالة، كما يتحول الأبيض إلى الأسود وبالعكس.

---

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق.ص، 293.

[3] المصدر السابق.291

الحركة في الأين: وهي انتقال الجسم من مكان إلى آخر، وتسمى نقلة." كالحركة المستديرة كحركة حجر الرحا، أو كحركة الجسم الحيواني وقت مكوثه : حالة القيام والقعود والاضطجاع ، وحركات أعضائه.

والحركة المستديرة يمكن أن نجعلها مستقلاً ما يسمى ب"**الحركة في الوضع**" ونعرّفها:" وهي الحركة المستديرة التي ينتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، كما في حركة حجر الرحا ، أو حركة الكرة في مكانها."[1]

ثم الحركة إما أن تكون بواسطة شيء آخر فتسمى ب(**الحركة العرضية**)كالراكب في السفينة ، فإنه يتحرك تبعاً لحركة شيء آخر. وإما أن تكون ذاتية بدون واسطة شيء آخر وتسمى ب(**الحركة الذاتية**)، ولها **ثلاثة أنواع**: 1- "الحركة القسرية، وهي التي يكون مبدؤها مستفاداً من غيرها ، كالحجر المرمي إلى فوق.2- هو الحركة الإرادية ، وهي التي يكون مبدؤها في الشيء المتحرك نفسه، مع شعوره بأنه مبدأ تلك الحركة، كحركة الحي بإرادته.قال ابن سينا[2]: أما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية ، وإرادة ثابتة واحدة.3- هو الحركة الطبيعية ، هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة."[3]

إذن كل متحرك متغير بنوع من أنواع الحركة(التغير) عند أرسطو: الحركة الكمية ،أو الكيفية أو الوضعية أو المكانية؛ فلا يمكن أن توجد حركة بدون تغير في الكمية أو الكيف أو المكان أو الوضع، فهذا يؤدي إلى أن كل حركة من الأنواع المذكورة (الكم والكيف والوضع والأين) لم توجد إلا في شيء يقبل التغير زيادة ونقصاناً كما يدلّ على ذلك قول ابن سينا:" وقد ظهر أن كل حركة ففي أمر

---

[1]" النجاة- ابن سينا- فصل في الحركة الواحدة- ص 111. (المعجم الفلسفي صليبا- ج1- ص 458.)

[2] ابن سينا، أبو علي الحسين (370- 428 هجرية)، وُلد في قرية أفشنة قرب بخارى ، عاصمة سامانيين، وتُوفي همذان (إيران). فيلسوف وطبيب عربي يعرف ب" الشيخ الرئيس". يُعتبر منظّم الفلسفة والعلم في الإسلام كما كان أرسطو في اليونان. من أشهر مصنفاته كتاب "القانون" في " الطب" وظلّ يُدرس في معاهد الطب الأوروبية حتى القرن السابع عشر . وقد برع ابن سينا في الشعر أيضاً وله قصيدة في " النفس" مشهورة.وبرع في الرياضيات والمنطق والطبيعيات. انظر(معجم الفلاسفة-الإعداد جورج طرابيشي. ص،26-30) و(معجم أعلام المورد –المؤلف: منير البعلبكي، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة- الناشر: دار العلم للملايين- بيروت- الطبعة : الأولى –بيروت- 1992م- المادة: ابن سينا. ص 27).

[3] المعجم الفلسفي صليبا.ج1.ص، 458. وانظر"نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي"المؤلف: هادي العلوي- ص 13- 14

يقبل التنقص والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك فإذاً لا شيء من الحركات في الجوهر..."[1] فتبيّن أن الكون هو في حالة ساكنة من حيث جوهره ؛ لذلك لا يقبل التغير والفساد. وأما حركة العالم العلوي أي حركة الأفلاك والأجرام السماوية حركة دائرية أزلية ثابتة لا تستلزم التغير من حيث الجوهر أو الكيفية أو الفساد"إن الحركة اللامتغايرة المتماثلة تبقى منطبقة على السماء...نقلة العالم يعني حركة النقلة الأزلية التي تتسلط على السماء والكواكب الثابتة على مذهب أرسطو"[2] وحركة السماء أو الأفلاك حركة من مقولة الأين ؛ لأنها حركة متصلة والحركة المتصلة ليست إلا بسبب المكان الذي له خاصية الإحاطة بالحركة " فالعامل في اتصال الحركة إنما هو الجسم الذي له النقلة الدائرية"[3] بخلاف الحركة المستقيمة فإن لها بداية ونهاية، وهي تستلزم التغير والكون والفساد في شتى المقولات في الكم والكيف والوضع والأين ،كما في العالم السفلي عند أرسطو.

هنا في هذه الرسالة لم نتحدث عن الحركة عند أرسطو بل تمّ إثبات استاتيكية الكون عند أرسطو أن الكون في حالة استاتيكية (ثابتة غير متغيرة غير متوسع) عند أرسطو ؛ لأن العالم السماوي وإن كان متحركا ولكنه غير متغير والمراد من مصطلح " الاستاتيكية" في الفيزياء الحديثة عدم التغير وعدم التوسع أي في مقابل الديناميكية ، ومن المعلوم أن العالم السماوي عند أرسطو ليس في حالة ديناميكية(التوسع والتغير) بل ثابت أزلي متحرك بحركة ثابتة أزلية. أما البحث عن الحركة عند أرسطو فيه كلام طويل ، ولكنه من من محتويات بحثنا هذا.

الحركة في الفلسفة الحديثة:

الحركة في الفلسفة الحديثة أيضاً تقتضي التغير في المتحرك كما يُعرف مما يلي:

الحركة:" هي التغير المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان ، فلكل حركة إذن زمان، لأن الجسم المتحرك لايشغل مكانين في زمان واحد... وقد أطلق (أوغست

---

[1] النجاة لابن سينا- فصل في الحركة- ص 105

[2] " الكون والفساد – لأرسطو طاليس- ترجمته من الإغريقية إلى الفرنسية والتعليق عليه تعليقات متتابعة : بارتلمي سانتهلير أستاذ الفلسفة الإغريقية في "كلليج دي فرنس" – الترجمة إلى العربية: أحمد لطفى السيد- الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر – ص 207

[3] المصدر السابق-ص 211

كونت)[1] لفظ الحركة على التغير الجمعي في الأفكار ، والآراء، والنزعات ، وعلى تغير التنظيم الاجتماعي . ويطلق لفظ الحركة أيضاً على حركة النفس في التصورات. من قبيل ذلك الحركة الجدلية ، وهي انتقال الذهن من تصور إلى آخر بحسب المشاركة ، أو التضمن ، أو التقابل."[2]

قد اتضح من ذلك أن كل متحرك متغير في الفلسفة الحديثة وكذلك في الفيزياء الحديثة كما سيأتي ؛ لأن الحركة بذاتها شكل من أشكال التغير ويمكن أن تحدث دون حاجة لمحرك دائم بل تكفي قوة أولى تؤثر على الجسم ثم يتحرك بحسب قوانين الطبيعة.

الحركية: Dynamisme

الحركية مذهب يعارض الفلاسفة في أصل العالم ، والأشاعرة في كون الحركة نتيجة الطاقة.

" وهي مذهب من يرى أن مبادئ الأشياء قوى لا تنحل إلى كتلها...والحركيةأيضاً مذهب من يرى أن الحركة أولية ، كمذهب اللورد كلفن(kelvin)[3] الذي يعرف المادة ببعض خصائصها الحركية(كل متحرك يحمل طاقة) . والحركية مذهب من يقول : إن أساس الأشياء هو الحركة والتغير ، لا السكون والثبوت. وإذا كان كل شيء يتغير باستمرار دون أساس ثابت ، لم يكن هنالك حاجة لمعنى القانون، ولا لمعنى الجوهر."[4]

مذهب الحركية في الحقيقة يعارض بارمنيدس[5] القائل باستاتيكية الكون (أي الكون في حالة سكون وثبوت) وكذلك معارض للنظرية الأرسطية في أصل الكون أن أساس الكون عنده "الهيولى والمادة" وهما في حالة سكون وثبوت.

---

[1] كونت، أوغوست Auguste comte(1798- 1857): رياضي وفيلسوف فرنسي. يُعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية التي تُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية وحسب، وتهمل كل تفكير تجريدي أو ميتافيزيقي .دعا إلى الإيمان بدين جديد سماه " دين الإنسانية" من أشهر آثاره كتاب" مباحث في الفلسفة الوضعية".(معجم أعلام المورد. المادة: كونت- ص 377).

[2] المصدر السابق.459-460.

[3] اللورد كلفن Kelvin lord (ويليام طومسون: 1824-1907) عالم فيزيائي بريطاني، وُلد في بلفاست، وأصبح أستاذا للفلسفة الطبيعية في جامعة غلاسكو عام 1846. أجرى أعمالا تجريبية ونظرية مهمة في مجال الكهرومغناطيسية، وساهم في تطوير التلغراف...انظر (قاموس اكسفورد في الفيزياء: - oxford Dictionary of physics المادة : lord).

[4] المصدر السابق.460

[5] بارمنيدس فيلسوف يوناني ومشترع لإيليا (إيطاليا) عاش في أرجح الظن في نهاية القرن السادس ق.م، أو في النصف الأول من القرن الخامس. وقال باستاتيكية الوجود. انظر (معجم الفلاسفة – الإعداد : جورج طربيشي – ص 138)

المحرك: ما يؤدي إلى الحركة ، والمحرك الأول عند أرسطو هو الله ، وهو يحرك العالم ، ولا يتحرك معه.[1]

الحركة في الأشياء المادية طبيعية داخلية أزلية عند أرسطو. وفي الفيزياء الحركة تفسر بقوانين فيزيائية وقوى خارجية .وأما عند الأشاعرة مخلوقة يخلقها الله بصورة مستمرة والعالم متغير ؛لأن الله يحدث فيه الحوادث باستمرار.وكل ذلك ذكرناه بالتفصيل في " الباب الثالث".

المطلب الثالث : تعريف النظرية الذرية الفلسفية

إن الذرة في الأصل الجزء الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، أثبتها الأعلام[2] مع وجود الاختلاف بينهم ، فقال ديمقريطس[3]:" إن الجواهر الفردة أبدية، ومتجانسة، وثابتة، لا تختلف بعضها عن بعض إلا بصورها وأوضاعها وحركاتها، وقال المتكلمون الذين أثبتوا ذلك : إن الجوهرالفرد ذو وضع ، لا يقبل القسمة أصلاً، لاقطعاً، ولاكسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً إلا أنهم أنكروا أن يكون أبدياً."[4]

إذن أصل الكون ذرات أبدية ثابتة غير متناهية عند ديمقريطس لا تتعرض للفناء ؛ فاالعالم قديم ، وأما عند المتكلمين بالخصوص عند الأشاعرة الجواهر الفردة متناهية مخلوقة لهابداية ونهاية؛ العالم حادث.

إن الذري هو المنسوب إلى الذرة ، أو المتصف بصفاتها ، أو المؤلف منها، كالوزن الذري Poids Atomique))، أو البنية الذرية:(Structure Atomique).[5]

---

[1] المصدر السابق. و" المعجم الفلسفي صليبا.ج1.ص، 588".

[2] لوسيب، وديمقريطس، وأبيقوروس، ولوكرس. انظر" المعجم الفلسفي صليبا.ج1.ص، 588" الدكتور جميل صليبا.

[3] ديمقريطس Democritus(460- 370 ق. م). فيلسوف يوناني تتلمذ على لوسيبوسleucippus، وتبنى نظريته الذرية وطوّرها. قال بأن الأجسام تتألف من ذرات متجانسة في طبيعتها ولكنها مختلفة من حيث الشكل والترتيب والحجم، ومن حيث الوزن أيضا. دُعي ب"الفيلسوف الضاحك" بسبب من مزاجه المرح.(معجم المورد، المادة: د- ص 197).

[4] الذرة في الفرنسية: Atome. وفي الانكليزية: Atom. وفي اللاتينية : Atomus|Atomum.الذري في الفرنسية:Atomique. في الانكليزية: Atomic. " المعجم الفلسفي صليبا.ج1.ص، 588" الدكتور جميل صليبا.

[5] المصدر السابق.589

إن النظرية الذرية قد صيغت لأول مرة في الفلسفات الهندية القديمة، ثم في فلسفات لوقيبوس[1]، وديموقريطس ، بشكل أكمل. والذرة عندهم عبارة عن أصغر جزئيات المادة التي لا تنقسم ؛ ولذلك أطلقوا عليها اسم الجوهر الفرد.[2]

"كانت النظرية الذرية (theorie atomique) تقول : إن الأجسام مؤلفة من الجزيئات الفردية أي الذرات..."[3]

والمذهب الذري،Atomisme: " مذهب فلسفي يثبت أن المادة مكونة من ذرات تتولد من تركيب خواصها جميع ظواهر الأجسام الحسية."[4] ويطلق المذهب الذري أيضاً على نظرية الجزئيات المادية ، وعلى نظرية الذرات الرياضية ، أوعلى الذرية الفلسفية.[5]

المطلب الرابع: تعريف العلية الفلسفية

العلة : (العلَّة) المَرض الشاغل وعلة الشيء وهو معلول له أي سببه والعلة من كل شيء سببه.[6] (عِند الفلاسفة) كل ما يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال(العلة التامة) أو بوساطة انضمام غَيره إلَيه (العلة الناقصة) فهوعلة لذلك الأمر والأمر معلول له وهي علة فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية.[7]

العلة: المرض ضدها برء، سبب، حجة، مبرّر يتوقف عليه ودجود شيء– لا معلول بدون علة، علة الوجود: مبرِّره.[8]

العلة Cause عند الفلاسفة عقلية وهي ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته (علة الماهية)كا المادة (علة مادية)، والصورة (علة صورية) ، أو في وجوده (علة الوجود)، كالغاية (علة غائية)، والفاعل (علة

---

[1] فيلسوف يوناني من القرن الخامس ق، م ، وكان معلم ديمقريطس ، والرائد النابغ للمذهب الذري .وأرجح الظن أنه تبع في شبابه تعاليم المدرسة الإيلية، وهناك من يعتقد أنه أخذ مباشرة عن زينون الإيلي.(معجم أعلام المورد – المادة: لوقيبوس. ص 598).

[2] المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة.في باب(ن). العنوان: النظرية. ص، 885 " المؤلف: الدكتور عبد المنعم الحفنى.

[3] " المعجم الفلسفي جميل صليبا.ج1.ص، 588–589.الكلمة: الذرة." المؤلف:الدكتور جميل صليبا.

[4] المصدر السابق.589

[5]المصدر السابق.

[6] المعجم الوسيط، في باب (العين) العنوان: العلة. ج 2– ص، 623.

[7] انظر المصدر السابق.

[8]معجم اللغة العربية المعاصرة – المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر. الناشر: عالم الكتب . الطبعة: الأولى، 1429 هـ – 2008 م ج2– ص، 1540.

فاعلية)، والموضوع ويسمى معلولاً. ثم هناك عدة تقسيمات للعلة عند الفلاسفة: مثلاً علة تامة وناقصة. والعلة مطلقاً(سواء كانت مادية أو فاعلية أو صورية أو غائية) قد تكون بسيطة أومركبة، وقد تكون ذاتية وعرضية، وقد تكون قريبة أو بعيدة وما إلى ذلك...[1]

والعلة أيضاً يُعرّف عند الحكماء بما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجاً، ومؤثراً فيه.وتنقسم إلى : علة الماهية وعلة الوجود.[2]

الفرق بين العلة والسبب: هما مترافان في الحقيقة وقد يتغايران كما ذكروا: "والعلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره، فيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثاً عليه. وقد قيل : السبب ما يُتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به ، أما العلة فهي ما يثبت به الحكم.ومعظم الفلاسفة الإسلاميين كالكندي[3] ،وابن سينا، وابن رشد يفضلون استعمال لفظ العلة على لفظ السبب ، إلا الغزالي ، وعلماء الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلة."[4] تبين من السابق أن العلة أخص من السبب أي هي المؤثر في وجود الشيء،كا النار علة الإحراق. والسبب أعمّ هو ما يفضي إلى وجود شيء ولو بغير تأثير مباشر كا الكبريت.إلا أن علماء الكلام يستعملون السبب بدل العلة والفلاسفة يرجحون استعمال العلة.

والعلة عند ديكارت[5]: العلة عند ديكارت عبارة عن العلاقات الطبيعية والعلاقات المنطقية معاً، ويجعل العلاقات المنطقية أساساً للعلاقات الطبيعية . "فإذا قلت إن (آ) علة (ب) عينت بذلك أن

---

[1] " المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة.في باب(ن). العنوان: النظرية. ص، 546- 547 ".و المصدر السابق.546-547.

[2] التعريفات- المؤلف: الجرجاني. ص، 154

[3] الكندي – أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، ولد بالكوفة في مطلع القرن الناسع الميلادي (وربما سنة 185هجرية \796م) وتُوفي في بغداد حوالي سنة 260هجرية\ 873م. وهو من قبيل كندة العربية ، فلقب بفيلسوف العرب، وقد شغل بترجمة كتب اليونان إلى العربية . ومدار فلسفة الكندي الرياضيات والفلسفة الطبيعية .وعنده الإنسان لا يكون فيلسوفا حتى يدرس الرياضيات.(معجم الفلاسفة – إعداد: جورج طربيشي.ص 528).

[4] المعجم الفلسفي جميل صليبا.ج2.ص، 95-96.الكلمة: العلة.

[5] ديكارت، رينيه Rene Descartes(1596- 1650) فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي. يدعى أبا الفلسفة الحديثة ومؤسسها . وكلمته المشهورة في منهجه الشكي " أنا أشك فإذن، أنا أفكر . وأنا أفكر فإذن أنا موجود".(معجم أعلام المورد – ص 196).

وجود (آ) يستلزم وجود (ب) اضطراراً. ومعنى ذلك أن العلاقات السببية شبيهة بالقياسات التي يكون فيها وجود المقدم شرطاً لوجود التالي."[1]

العلة عند كانت[2]: وأما العلة عند كانت فإنها تدلّ على تركيب خاص قوامه أن شيئا مثل (آ) يوجب أن ينضاف إليه وفقاً لقاعدة ما شيء آخر مثل(ب) أن يكون مختلف عنه تماماً. ومعنى ذلك أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست تركيباً تجريبياً ، وإنما هي تركيب عقلي ، لا يقتصر على ملاحظة وجود التوالي بين العلة والمعلول ، بل يقرر وجوب هذا التوالي، وضرورته.[3]

العلّية والسببية:

والعليّ منسوب إلى العلة ما يرادف السببيّ.إذن، والعلية هي السببية Causalite، وهي كون الشيء علة،وتطلق على العلاقة بين العلة والمعلول.[4]

المبحث الثاني : التعريف بنظريات الأشاعرة الكلامية

سيتناول هذا المبحث تعريف نظريات الأشاعرة الكلامية التي نذكرها في هذه الرسالة مقارنةً بالنظريات الفلسفية والفيزيائية.

الحركة عند المتكلمين:

قد تحدثنا عن الحركة بالتفصيل عند الفلاسفة ، والآن نتحدث عنها بصورة مختصرة عند المتكلمين فقط.

الحركة عند المتكلمين: حصول جسم في مكان بعد آخر." وأيضاً عند المتكلمين :" الحصول الأول في المكان الثاني."[1]

---

[1] المصدر السابق. ص، 97-98.

[2] كانط kant،Emmanuel فيلسوف ألماني. ولد ومات في كونيغسبرغ(بروسيا الشرقية) (22 نيسان 1724- 12 شباط 1804)، وقف نفسه بوجه خاص على دراسة الفلسفة والطبيعيات . انظر(معجم الفلاسفة – ص 513).

[3] انظر المصدر السابق.

[4] " المعجم الفلسفي جميل صليبا-.الكلمة: العلة - ج2.ص،98.

هناك حركة تسمى بالحركة في الأين، "وهي حركة الجسم من مكان إلى آخر، وتسمى نقلة، والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة ، أرادوا بها الحركة الأينية فقط."[2]

الحركة عند المتكلمين ليست خروجاً من القوة إلى الفعل كما قال أرسطو سابقاً بل انتقال الجسم من مكان إلى آخر بخلق الله لهذا الانتقال؛ فإنها حادثة مخلوقة مرتبطة بحدوث العالم؛ لأن الحركة تغير، والتغير يدل على الحدوث عند الأشاعرة.

الجوهر الفرد عند الأشاعرة:

الجوهر الفرد في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيّز الذي لا ينقسم بوجه.- هو المتحيّز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات.[3]

هو" العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً. المتحيّز الذي لا يكون منقسماً فهو المسمّى بالجوهر الفرد "[4]

وورد في أصول الرازي:" المتحيّز إما أن لا يكون قابلاً للقسم وهو الجوهر الفرد، أو يكون قابلاً للقسمة وهو الجسم."[5]

فإذن، الجوهر الفرد :" هو المتحيّز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات."[6]

التعريف بقانون السببية عند الأشاعرة:

---

[1] معجم المصطلحات الكلامية- الإعداد:قسم الكلام والحكمة الإسلاميين - زيادات واستدراكات : ابراهيم رفاعة- الناشر: مجمع البحوث الإسلامية- الطبعة: الثانية 1436هجري- ج 1 - ص، 288-290

[2]" المعجم الفلسفي- جميل صليبا. المادة: الحركة- ج1 .ص، 458.

[3] " معجم المصطلحات الكلامية - الإعداد: قسم الكلام والحكمة الإسلاميين- ج1.ص، 264

[4]المصدر السابق.العنوان: السبب.ص 380

[5] معالم أصول الدين- المؤلف: الإمام فخرالدين الرازي- المحقق: طه عبد الرؤف سعد- الناشر: دار الكتاب العربي- لبنان- تاريخ النشر:1431 هجري- ص 33 .

[6] " معجم المصطلحات الكلامية- الإعداد: قسم الكلام والحكمة الإسلاميين- ج1.ص، 264

في الحقيقة الأشاعرة ينكرون السببية الذاتية بين الأشياء بحيث إن العلاقة بين السبب والمسبب ليست ضرورة بل هي عادة ، وهي مسألة مختلف فيها بين الأشاعرة والفلاسفة سنبحث عنها في مبحث علحدة في " الباب الثالث" والآن نتناول تعريف السببية وما يتعلق بها بإيجاز بما يلي:

السبب:" في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود، وفي الشريعة: عبارة عما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه."[1]

السبب : " هو الذي بوجوده يوجد غيره".[2]

إذن ، السبب هو موجب للمسبب وهو على قسمين:

1- السبب الموجب المعنوي . 2- السبب الموجب الوصفي.

-" الموجبات على ضربين: معنى وصفة، فالمعنى على ضربين : أحدهما يوجب صفة لغيره فيسمى علّة، والآخر يوجب ذاتاً آخر فيسمى سبباً."[3]

"واصطلاح بعض المتكلمين في العلة على أنها السبب الموجب، واصطلاح بعضهم على أنها التي توجب حالاً لما تختص به من الموجدات، ليس بجار على طريقة اللغة، وإنما اصطلحوا لأغراض لهم فيه."[4]

كون السبب موجباً عند الأشاعرة لا يعني أن السبب يوجب وجود المعلول بذاته . بل يعني أن السبب يقترن به المسبب عادة ، لا على وجه الإيجاب الذاتي.

كما تقدم أن المراد من السببية العلاقة بين السبب والمسبب، وهي عند الأشاعرة ترجع إلى العادة ليست إلى الضرورة كما عند الفلاسفة. سنتاول قانون السببية بالتفصيل في البحث عن "السببية بين الفلاسفة والأشاعرة " وبالخصوص بين الغزالي [1]، وابن رشد[2].

---

[1] التعريفات للجرجاني .ص ،117

[2] معجم المصطلحات الكلامية.ج1.ص، 380

[3] المصدرالسابق.

[4] المصدرالسابق- ج2.ص، 82.

ومايتعلق بالسببية والعلية من الأقسام والمعاني قد تناولنا بالتفصيل عند البحث عن السببية عند الفلاسفة.

المبحث الثالث : تعريف نظريات العلم الحديث .

سنقوم بتعريف النظريات العلمية التي نتعرض لدراستها في هذه الأطروحة ، وهي: نظرية الميكانيكا، ونظرية الذرة، والسببية.

الميكانيكاmechanics " فرع من الفيزياء يبحث في سلوك منظومات فيزيائية بفعل القوى المؤثرة فيها."[3]

علم الميكانيكا عند نيوتن [4]ينقسم إلى فرعين رئيسين : الديناميكا والاستاتيكا.

الديناميكا Dynamics: " فرع من علم الميكانيكا يدرس سلوك الأجسام عند خضوعها لقوى تغير من حركتها."[5] هناك ثلاث قوى تؤثر على الجسم : قوة الجاذبية وقوة التماس والقوة الثالثة التي تجعل الجسم في حالة اتّزان ولها رموز خاصة ذكرناها في الباب الثالث.

علم السكون statics: " فرع من علم الميكانيك يدرس شروط توازن ."[6]

مثلا إذا كانت محصّلة القوى الثلاثة صفراً ؛ فالجسم في حالة اتزان وسكون.

---

[1]الغزالي ، أبو حامد (450- 505 هجرية) : متكلم وفيلسوف ومصلح ديني مسلم . يُعتبر أحد أعظم المفكرين في تاريخ الإسلام. آمن بأن طريق الصوفية هي الطريق المؤدية إلى المعرفة اليقينية،و السعادة الحق. أشهر كتبه:" إحياء علوم الدين" و " المنقذ من الضلال" و" تهافت الفلاسفة".(معجم أعلام المورد- المادة: الغين- ص 301).

[2] ابن رشد ، أبو الوليد محمد (520- 595 هجرية): فيلسوف، وطبيب عربي إندلسي . يُعتبر في رأي كثير من الدارسين أعظم الفلاسفة العرب بلا استثناء . عُرف بشروحه لفلسفة أرسطو. حاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، ودرس في جامعة باريس وغيرها فطبعت الفكر الأوروبي ، حتى مولد العلم التجريبي الحديث، بطابعها المميز. من أشهر كتبه في الفلسفة"فصل المقال"، وفي الطب كتاب " الكليات" انظر (المصدر السابق- الكلمة : ابن رشد-ص 25).

[3] " معجم مصطلحات الفيزياء- مطبوعات المجمع اللغة العربية بدمشق- الطبعة: 2015- مادة: mechanics ص،288

[4] نيوتن ، السير إسحق sir Isaac newton (1643- 1727): رياضي وفيزيائي انكليزي. يعتبر أبرز وجوه الثورة العلميةفي القرن السابع عشر، وأحد أعظم العباقرة في تاريخ العلم الحديث . وضع النظرية الجسيمية في الضوء ، وقانون الجاذبية العام ، وقوانين الحركة. من أشهر مصنفاته : " علم البصريات"(عام 1704). معجم أعلام المورد – العنوان: نيوتن.- (ص،462)

[5] معجم مصطلحات الفيزياء- مادة:dynamics ص،139.

[6] المصدرالسابق. مادة:statics ص،461.

وكل ذلك في الفيزياء الكلاسيكية القائلة بوجود الزمان والمكان مطلقين ما يؤدي إلى الذات المطلق غير ذات الله تعالى. بخلاف الفيزياء الحديثة التي تقول : الزمكان نسبي. ومن الفيزياء الحديثة ميكانيكا أينشتاين.

ميكانيكا أينشتاين.

هي في الحقيقة نظرية النسبية relativity theory تنقسم إلى فرعين رئيسيين :

1- **النسبية الخاصة.**2- **النسبية العامة.**

نظرية النسبية " هي مجموعة نظريتين اقترحهما ألبرت أينشتاين للانطلاق من الميكانيك النيوتني . النظرية الخاصة تتعلق براصدين في جمل مرجعية غير متسارعة (1905)، والنظرية العامة التي تتوسع إلى الجمل المتسارعة (1915). وقد انبثق عن النظرية الخاصة زيادة كتلة الجسم بزيادة سرعته، وقصر طوله في اتجاه سرعته، وظهور مبدأ تكافؤ الكتلة والطاقة."[1]

النسبية : "النسبية مذهب من يقرّر أن كل معرفة أو كل معرفة انسانية، فهي نسبية." النسبي مقابل للمطلق ، فإذا دلّ المطلق على الموجود في ذاته، وبذاته، دلّ النسبي على ما يتوقّف وجوده على غيره...وجملة القول : إن النسبي هو المتعلق بغيره من حيث هو غيره ، أو هو المنسوب إلى المدرك من حيث هو مدرك أو هو ما تتألف منه العلاقات أو يتألف منها."[2]

النسبية تدل على أن الزمكان (أي الزمان والمكان) نسبية يتوقف وجوده على غيره بخلاف المطلق وجوده من ذاته. والنسبية تنقسمين إلى قسمين:

" نظرية النسبية هي النظرية التي وضعها (آينشتين) على مرحلتين (إحدهما مرحلة النسبية الخاصة(عام 1905) والأخرى مرحلة النسبية العامة (عام 1915).

فنظرية النسبية الخاصة تقرر أن الزمان والمكان نسبيان، أي منسوبان إلى حركة الملاحظ، وأن قوانين الطبيعة لا تختلف باختلاف الذين يلاحظون ظواهرها، إذا كان هؤلاء الملاحظون يتحركون بعضهم

[1] " معجم المصطلحات الفيزياء. مادة:relativity theory ص،408.

[2] " المعجم الفلسفي جميل صليبا- الكلمة: النسبي- ج2.ص،465.

بالنسبة إلى بعض حركة انتقالية واحدة، وأن مدة الظواهر الطبيعية تختلف باختلاف موقف الذين يقيسونها، أي باختلاف سكونهم أو حركتهم بالنسبة إلى تلك الظواهر.**ونظرية النسبية العامة** تفسر جميع ظواهر العالم المادي ، ولاسيما ظاهرة الجاذبية ، بالخواص المحلية للمتصل المكاني – الزماني، وهو المتصل الذي لا يتصف بما يتصف به الزمان والمكان الرياضيان من التجانس ، لأنه ملتو، ومقوس وذو أربعة أبعاد . وهي تؤكد أن الأجسام المادية تولد انحناءاً في الفضاء يكون مجالًا للجاذبية ، وأن مسار جسم في هذا المجال يحدده هذا الانحناء ، فينبغي لنا إذن أن نستبدل بفكرة الزمان المطلق فكرة الزمان المحلي ، وبفكرة المكان المتجانس فكرة الفضاء المقوّس الذي هو متناه، وغير محدود. ومن نتائج نظرية النسبية إن كتلة الجسم تتكوّن من الطاقة المخزونة فيه ، وأن لهذه الطاقة قصوراً ذاتياً وثقلاً ، وأن المادة والطاقة ظاهرتان مختلفتان لحقيقة واحدة."[1]

إذن الفرق بين الفيزياء الكلاسيكية والحديثة : الزمان والمكان مطلقين في الفيزياء الكلاسيكية ونسبيين في الفيزياء الحديثة...وكل ما يتعلق بذلك تم توضيحه في الباب الثالث.

النظرية الذرية العلمية:

إننا قد تحدثنا عن نظرية الذرة الفلسفية وما يتعلق بالذرة من شتى المصطلحات هنا في التمهيد في البحث عن الذرة في الفلسفة اليونانية.

الآن نعرّف الذرة في العلم الحديث "كانت النظرية الذرية تقول إن الأجسام مؤلفة من الجزيئات الفردية أي الذرات، فاستبدل(دلتون[2]) بهذه النظرية الغامضة نظرية جديدة تقول: إن الذرات في كل عنصر مادي ذات وزن ثابت ، وإن اتحاد العناصر المادية بعضها ببعض لا ينشأ عن تداخل جواهرها ، بل ينشأ عن رصف ذراتها بعضها إلى جنب بعض."[3]

---

[1] المعجم الفلسفي جميل صليبا– العنوان: نظرية النسبية– ج2.ص، 479 – 480.

[2]دالتون ، جونjohn Dalton (1766– 1844) : فيزيائي وكيمائي بريطاني . يُعتبر أحد آباء علم الفيزياء الحديث . وضع أول نظرية ذرية عملية وأول جدول للأوزان الذرية. صاحب قانون دالتون . انظر " oxford physics Dictionary – المادة: ' Dalton john" انظر (معجم أعلام المورد– المادة: دالتون).

[3] المعجم الفلسفي جميل صليبا.العنوان: نظرية النسبية.". ج1.ص، 589.

تعريف النظرية الذرية Atomic theory :

" نظرية تنصّ على أن المادة تتألف من ذرات ، وأن الذرة هي أصغر جزء من المادة يمكنه أن يسهم في تفاعل كيميائي."[1]

جسيم ذري Atomic particle: "أحد مكوّنات الذرة كالبروترون، والنترون، والإلكترون."[2]

تعريف السببية causality:

تحدثنا عن معنى السبب، ومايتعلق به من مشتقات ومصطلحات في التعريف عن السببية الفلسفية. الآن نعرّف السببية في الفيزياء فقط. أما السببية هل هي حتمية أم احتمالية في الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الحديثة ؟ كل ذلك سنتناوله بالتفصيل في الباب الثالث إن شاء الله.

تعريفها :" مبدأ ينصّ على أن الحدث لا يمكن أن يسبق مسببه أو مسبباته، يستنتج منه أن الحالة التحريكية لجملة ما نصف ناقل..."[3]

المبحث الرابع : عوامل نشأة النظريات الفلسفية، والأشعرية، والفيزيائية.

سنتحدث في هذا المبحث عن أهم عوامل نشأة النظريات المذكورة عند الفلاسفة والأشاعرة والعلم الحديث.

عوامل نشأة قانون السببية:

وإن من **عوامل نشأة قانون السببية** بأنها من مسلمات العقل الأساسية ، ومن مبادئه الأولية.

ويتضمن موضوع السببية البحث عن العلاقة بين متغيرات العالم، ويقوم بتحديد القوى المؤثرة والفاعلة على العالم ، وهذا مايؤدي إلى معرفة السبب الحقيقي ، ومعرفة النظام الكوني. . وقد كان لموضوع السببية مكانه البارز في اهتمام المسلمين، سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين؛ لأنه يرتبط بمشكلة ميتافيزيقية ، وهي علاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ، وكان الأشاعرة يركزون على موضوع السببية من ناحية

[1] معجم المصطلحات الفيزياء. مادة:Atomic theory ص،36

[2] المصدر السابق.

[3] المصدر السابق.75

دينية، وبالخصوص الإمام الغزالي أثبت السببية أنها ترجع إلى العادة وليست ضرورية معتقداً بأن المؤثر الحقيقي هو الله – عزوجل- والسببية مجرد عادة.[1] ومن خلال ذلك رفض الأشاعرة القول بطبائع مؤثرة، بخلاف الفلاسفة قالوا بأن السببية ضرورية.

إذن، إن العقيدة بأن الله – تعالى- هو الخالق الحقيقي المستمر بعملية الخلق، وهو الفاعل لكل شيء دليل على أن العلاقة بين السبب والمسبب ليست ضرورية عند الأشاعرة بخلاف الفلاسفة فإنهم أدخلوا فكرة الطبع بأن الطبيعة هي المؤثرة كما قالت الفيزياء الكلاسيكية بأن السببيةحتمية من أجل مايقول به من القوى الضرورية ، و أما في الفيزياء المعاصرة ، فالسببية احتمالية ؛ لعدم إمكان التأكد من حالة ذرية بالدقة .

فعن هذا سنتحدث في مبحث خاص عن " السببية بين الأشاعرة والفلاسفة والفيزياء "- إن شاء الله-.

عوامل نشأة النظرية الذرية:

وأما **نظرية الذرة عند الفلاسفة** فقد قال بها ديمقريطس اعتماداً على الخط الرئيسي للنظرية الذرية للوقيبوس معتقداً كما قال أرسطو مستدلاً بعبارات ديمقريطس :" بأن طبيعة الأشياء الأبدية هي موجودات صغيرة ، غير محدودة عدداً، وبالإضافة إلى هذه افترض المكان على أنه لا متناهي في الامتداد."ولقد وافق ديموقريطس لوقيبوس في اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها ذرات ، وحتى عن الأجسام المؤلفة وعن المكان على أنه يشبه الخلاء. ولكن ديمقريطس أضاف إلى هذه المصطلحات اسم " اللامحدود" للمكان..."[2]

إذن، من دواعي نشأة النظرية الذرية عند الفلاسفة، الحل للمشكلة القديمة عن " الوجود النهائي" وهو يقع في لباب النظرية الذرية بأن الكون مكوّن من الجزيئات اللامتناهية وغير المنقسمة في الخلاء

[1] دراسات في علم الكلام والفلسفة- المؤلف:الدكتور جمال المرزوقي- الناشر: دار الآفاق العربية- الطبعة: الأولى 2001م- ص، 130-129"

[2] ديمقريطس فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة- المؤلف: الأستاذ الدكتور علي سامي النشار- الناشر: الهيئة المصرية العامة للتأليف وللنشر- ص،17

اللامتناهي.[1] وهذا ما أدى به إلى الاعتقاد بوحدة الكون، وأنه غير متغير، وأنه "لامتناهي" ؛ لأنه لم يخلق بأية وسيلة بواسطة أي واحد أو أي شيء.

إن **مذهب " الجزء الذي لا يتجزأ"** قد انبثق لدى الأشاعرة عن تفكير ديني ، وأسلوب قرآني؛ للتأكد من ماهية الأشياء، ومم تتألف منه الأجسام وما يتعلق بها من إثبات عقائد دينية، مثل حدوث العالم، وتناهي الحوادث، وإثبات الخالق القادر على كل شيء، ولبطلان قول من ذهب إلى أنه" مامن جزء إلا وله نصف لا إلى غاية" ويجد أصل القول" بأن للجسم نهاية ، وأن الجزء لا ينقسم" خصوصاً في قوله تعالى (وكل شيء أحصينه في إمام مبين)[2] يدل على أن كل ما في الكون متناه؛ لأن ما لايتناهى لا يحصى ولا يعدّ، وقول الله تعالى : (وأحصى كل شيء عدداً) يدل على أن الأشياء محدودة الأجزاء .[3]

ما دام كل شيء قابل للإحصاء والعد، فلا بد أنه يتكون من عدد متناه من الأجزاء ، وهذا مايسمى عند الأشاعرة : **الجواهر الفردة** وهي الذرات التي لا تنقسم.

أما المصدر العام للذرة عند الأشاعرة ، فهل هو ديمقريطس أم توافق عقلي فقط مسألة معلقة.[4]

ولكن الذرة مادية الأساس عند ديموقريطس قد صارت روحية عند الفيلسوف الإسلامي الكبير الإمام الأشعري ، وأصحاب مذهب الجزء الذي لايتجزأ.[5]

ونشأ هذا المذهب ؛ لحل مشكلة بين الخالق والمخلوقات ، ومشكلة العلاقة بين العلم والوحي.[6]

وذكر محمد إقبال [1] أن " أحد أسباب عدم انتشار النظرية الذرية التي نادى بها (ديمقريطس) في العالم الإسلامي، هو أنها تتضمّن افتراض الفضاء المطلق؛ ولذلك انساق الأشاعرة إلى استحداث نوع

---

[1] المصدر السابق.

[2] سورة يس- الآية 12

[3] سورة الجن، الآية 28

[4] ديمقريطس فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة- ص،3.

[5] المصدر السابق.ص،504.

[6] انظر" مذهب الذرة عند علماء المسلمين، وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود- المؤلف:دكتور س.بينس dr. S. Pines نقله عن الألمانية ، محمد عبد الهادي أبو زيدة- الناشر: مكتبة النهضة المصرية- الطبعة: 1946م- ص،1

مختلف من النظرية الذرية ، وحاولوا التغلب على مشكلات المكان المدرك حسّيًّا بطريقة تشبه النظرية الذرية الحديثة."[2]

وما إن أطل **عهد التنوير**[3] **حتى تلقف ديكارت** ذرية الأشاعرة، وألبسها ثوباً جديداً.

وظهر ليبنتز[4] أول فيلسوف ذري على وجه الحقيقة في عصورنا الحديثة.[5] " ويقرر ليبنتز أن هذه الجواهر ، أو الموناداتأو الذرات الروحية ...لا بد أن توجد ما دام هناك ما هو مركب منها إذ (المركب ما هو إلا مجموعة من البسائط)...ويجب ضرورة أن تكون هناك جواهر بسيطة في كل مكان ، لأنه بدون الجواهر البسيطة لا يمكن أن تكون هناك جواهر مركبة ."[6]

الخلاصة: السبب المشترك عند الجميع لنشأة النظرية الذرية هو التأكد من ماهية الأشياء، ومم تتألف منه الأجسام.

عوامل نشأة النظرية الديناميكية:

إن الكون في حالة استاتيكية(سكون) في الفلسفة القديمة ما يستلزم قدم العالم وثبوته. ولما جاء الإسلام كحركة ثقافية رفض النظرة الإستاتيكية للكون، وتبنى النظرة الديناميكية يتّسم فيها الكون

---

[1] محمد إقبال (1875- 1938) : شاعر وفيلسوف هندي مسلم . نظم باللغة الفارسية واللغة الأوردية . وكان أول من دعا إلى إنشاء دولة باكستان . أشهر آثاره الشعرية : قصيدة طويلة عنوانها " أسرار خودي" أي أسرار النفس عام (1915)، وأهم آثاره الفلسفية : " إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام) عام (1934). (معجم أعلام المورد – ص 60).

[2] تجديد الفكر الديني في الإسلام- المؤلف: محمد إقبال- ترجمة: محمد يوسف عدس- الناشر : دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني – الطبعة: 2011- ص ، 218

[3]عصر التنويرAge of Enlightenment اتجاه ثقافي ساد أوربة الغربية في القرن الثامن عشر بتأثير طبقة من المثقفين والمفكرين ، عُرفوا باسم الفلاسفة ...أمثال فولتير ،ديرو، بيكاريه ولكن هؤلاء المفكرين أخذوا عن الفلاسفة العقلانيين ديكارت واسبينوزوليبنتز ولوك الذين طبعوا القرنين السابع عشر والثامن عشر بطابعهم الثقافي حتى أُطلق على هذه الفترة عصر العقل ، وكان التنوير نتاجه.انظر (الموسوعة العربية Arab Encyclopedia- طبعة: 2003- ج 7- ص 51).

[4] لايبنتز ، البارون غوتفريد ولهلم فون(1646- 1716): فيلسوف ورياضي ألماني. قال بأن الطبيعة في جوهرها متناغمة وخيّرة، ، وبأنه لا تعارض بين الإيمان والعقل.يُنسب إليه اسنباط حساب التفاضل والتكامل. ابتكر عام 1671 أول آلة حاسبة تقوم بعمليات الجمع والضرب.(معجم أعلام المورد- المادة: لايبنتز. ص 387).

[5] ديمقريطس فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة.ص،3

[6]المصدر السابق.ص،505.

بالحركة والتغير، وهذا مايقتضيه ديننا الإسلام بأن العالم حادث متغير، ويؤيده العلم الحديث في ذلك . ودلّت النصوص الشرعية على ديناميكية الكون ، ورفضت النظرة الإستاتيكية للكون.[1]

إذن، عوامل نشأة ديناميكية الكون (أي تحركه وتغيره بمرور الزمن بدل سكونه) في ديننا الإسلام ، هي : حدوث العالم، وتناهيه، وتغيره ، وأنه مخلوق مادة وزمانا، ومكانا، وله بداية ونهاية. وفي هذا قد وافقه العلم الحديث بأسباب ديناميكية الكون التالية:

1- الانفجار العظيم[2]: هو ما يدلّ على ديناميكية الكون ، فمنه بدأ الكون في التمدد وهو مستمر حتى الآن، وبه نشأ الكون مادة وزمانا ومكانا.
2- قانون هابل[3] يثبت تمدد الكون بأن المجرات يبتعد بعضها عن بعض ما يدل على ديناميكة الكون.
3- نماذج فريدمان[4] الكونية(أي الكون إما مغلق، وإما مسطح، وإما مفتوح) كلها تدل على أن الكون متغير زمانا ومكانا.

وكل هذا ذكرناه بالتفصيل في" الباب الثالث".

---

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- ص، 243

[2] نظرية الانفجار العظيم : النظرية التي تنصّ على أن كل المادة والطاقة في الكون نشأت من حالة من الكثافة ودرجة الحرارة الهائلة في لحظة محدودة في الماضي عندما نشأ المكان والزمان . انظر قاموس اكسفود باللغة الانجليزيةOxford Dectionary of physics – المادة: الانفجار العظيم \big bang theory

[3] هابل، أدوين بوويل Edwin powell Hubble(1889- 1953) : عالم فلك أميركي . أقام الدليل على أن ثمة خارج مجرتنا مجرات كثيرة galaxies...انظر (معجم أعلام المورد – المادة: هابل.- ص 463).

[4]هي حلول للمعادلات التي اشتقها فريدمان من نظرية النسبية العامة، وهي تصف كيف يمكن أن يتوسع أو يتقلص الكون. (وفريدمان هوعالم مناخ روسي 1888-1925) أول من استخدم نظرية النسبية العامة لصنع نماذج رياضية عن عالم متوسع...انظر(المكان والزمان في العالم كوني الحديث) تأليف : ب.ك.و ديفيس أستاذ الرياضيات التطبيقية – الكلية الملكية- لندن. ترجمة: د. أدهم السمان-أستاذ الفيزياء في كلية العلوم- جامعة رش- الطبعة الأولى: 1988 م.(ص 169).

الباب الأول: : النظريات الفلسفية الإغريقية ,وأثرها في الفكر الإسلامي , وموقف الأشاعرة منها.

الفصل الأول :النظرية الاستاتيكية الفلسفية.

الفصل الثاني: النظرية الذرية والعلية الفلسفية.

الفصل الثالث: أثر الفكر الإغريقي في التأويلات الفلسفية عند فلاسفة الإسلام.

الباب الأول : النظريات الفلسفية الإغريقية ,وأثرها في الفكر الإسلامي , وموقف الأشاعرة منها.

الفكر الإغريقي أثّر في الفكر الإسلامي الفلسفي إلى أن أدى إلى تطوّر الفلسفة الإسلامية إلا أن الأشاعرة قد عارضوا هذا التأثير بنقد علميّ وعقدي محافظين على أصول العقيدة الإسلامية، وكل هذا سيتبيّن بما يأتي من المباحث التفصيلية.

الفصل الأول : النظرية الاستاتيكية الفلسفية. وفيه أربعة مباحث:

إن نظرة الفلاسفة الاستاتيكية القديمة للكون هي نظرة فلسفية تدلُّ على ثبوتية الكون وأزليّته وأنه ساكن غير متغيّر، ويستلزم قدم العالم بأنه لابداية له ولا نهاية وأن العالم واحد متجانس وينكرون الحركة والكثرة، فعن هذا سنتحدث في هذا الفصل في ضوء آراء الفلاسفة الذين قالوا بها مثل الفلاسفة الإيليّين من بارمنيدس وغيرهم، وأفلاطون، وأرسطو .

للتّأكد من حقيقة استاتيكية الكون عند الفلاسفة ؛ فلا بد من التعرّف على نظرية المعرفة عندهم.

المبحث الأول :نظرية المعرفة عند الفلاسفة.

نتعرف في هذا المبحث على نظرية المعرفة عند بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو؛ للتأكد من موفقهم من أصل الكون وحالته الاستاتيكية ؛ لأن نظرية المعرفة تبحث في موضوع الوجود والتغير والثبوت، ولا بد من دراسة المعرفة أيضاً ؛ لفهم الميتافيزيقا.

نظرية المعرفة عند بارمنيدس: المعرفة الحقيقية عنده عقلية منطقية تنفي التغير والعدم، والمعرفة الحسية عنده مجرد وهم وخطأ؛ لأن مؤسس المدرسة الإيلية (بارمنيدس) الذي يقول بأن أصل الكون هو الوجود المطلق[1] وهو لا يُدرك ولا يُعرف إلا بالعقل ولا يمكن تكوينه إلا بعملية التجريد مثل

[1] والفكر الداخلي الحقيقي للمدرسة الإيلية هو أن الوجود المطلق: هو وجود عقلي ما لا يكون في زمان معيّن ولا في مكان محدّد، وهوليس موضوعاً للحواس، وهو الوجود الكلي الموصوف بالوحدة والثبوت والقدم والكمال. انظر" فلسفة هيجل,ج2- ص: 26-

"البياض" هو العنصر المشترك بين الأشياء الجزئية البيضاء، فكذلك الوجود عند المدرسة الإيلية هو العنصر المشترك بين الأشياء الموجودة جزئياً ما لايمكن إدراكه إلا بالعقل وهو وجود حقيقي عند المدرسة الإيلية ، فكل ذلك يدلّ على أن أصل الكون عندهم هو الوجود المطلق ،مالا يمكن إدراكه ولا معرفته إلا بالعقل؛ فمن هذا عرفنا أن نظرية المعرفة عندهم عقلية وهي ثابتة كاملة وأما المعرفة الحاصلة من الحواس هي معرفة وهم وخطإ وظنية واقفة على العرف وظاهر الحواس.[1]

فإذن مصدر المعرفة الحقيقية عنده هو العقل ؛ لأن العقل هو مدرِك للوجود الحقيقي وهو الوجود المطلق ، والوجود المدرك بالحواس في الحقيقة ليس بوجود حقيقي ؛ لأن المعرفة الحاصلة بالحواس هي معرفة ظنية تتعرض للخطأ؛ فوجود العالم الحقيقي عنده هو ثابت لا يُدرك ولا يُعرف إلا بالعقل وأما العالم المتغير المدرك بالحواس في صورة الجزئيات فهو الوجود الجزئي فلا وجود له وجوداً حقيقياً. فلقد توصلت من خلال موقف "بارمنيدس " من الوجود أن نظرية المعرفة عنده عقلية وليست حسّية، وأن الوجود الحقيقي عنده هو الوجود المطلق يعني الوجود الكلي، وليس الوجود المادي الجزئي وجوداً حقيقيًا .[2]

نظرية المعرفة عند أفلاطون:

إن نظرة الاستاتيكية للكون عند أفلاطون تقوم على نظرية المثل وهي تقوم على نظرية المعرفة أي تعتمد نظرية المثل كل الاعتماد على نظريةالمعرفة ؛ فلابد أن نتعرّف على مذهب أفلاطون في نظرية المعرفة.[3]

إذن، مصدر المعرفة العقل، فإن المعرفة لا يمكن أن تصدر إلا عن العقل؛لأن المعرفة لا بد أن تكون حقيقية.

تأليف :د . ميشيل متياس, ترجمة : أ. د . إمام عبد الفتاح إمام أستاذ ورئيس قسم الفلسفة جامعة الكويت– الناشر: مكتبة مدبولي– الطبعة: 1996م.

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية– المؤلف: وولتر ستيس– ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد للكتاب: .of Greek philosothy by W.T A critical History stace. – الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع, القاهره – الطبعة : 1984م– العنوان : بارمنيدس , ص 49– 53 وانظر"تاريخ الفلسفة اليونانية– تاليف : يوسف كرم مدرس بكلية الآداب بجامعة فاروق (طبعة ثانية منقحة ومزيدة) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة– ص28 –30. انظر (فلسفة هيجل– تأليف :د ميشل متياس. ترجمة: أ.د. إمام عبد الفتاح إمام أستاذ ورئيس قسم الفلسفة – جامعة الكويت– . ج2– ص 26)

[2] المصدر السابق.

[3] قصة الفلسفة اليونانية– المؤلف : أحمد أمين وزكي نجيب محمود– الناشر:دار الكتب المصرية– الطبعة: الثانية 1935م – العنوان: المعرفة– ص , 147.

وأما كون المعرفة ادراكاً حسياً يستلزم أن تكون الادركات الحسية كلها حقيقية، وهذا لا يمكن ؛ لأن ما يبدو حقيقياً لفرد فيكون حقيقياً بالنسبة لذلك الفرد دون آخر، وقد يبدو للفرد على أنه الحقيقة فإذ به يخالف الواقع.[1]

فيفضي الادراك الحسي إلى انطباعات متناقضة ، بحيث إن الشيء الواحد يبدو صغيرا عن قرب وكبيراً عن بعد، ويبدو بلون في ضوء وبلون آخر في ضوء آخر.

وكون الادراكات الحسية متناقضة؛ فلا يمكن أن تكون حقيقية؛فلذا المعرفة لا يمكن أن تصدر إلا من العقل.

وأيضاً لوكانت المعرفة إدراكاً حسياً لكانت الإدراكات الحسية عند الطفل حقيقية كما هي عند أستاذه، ولما استطاع أساتذته أن يعلموه شيئاً.

وإذا كان الإدراك الحسي هو الحقيقة، فيصير الانسان معيارجميع الأشياء باعتبار كونه كائنا مدركا . وهذه هي نظرية بروتاجوراس[2] بأن المعرفة هي الإدراك الحسي وهو بنفسه يناقض نظريته بأنه يعترف بأن ما يبدو لي حقيقياً فهو حقيقي ، فهذا يدلّ على أنه إذا بدا لأحد حقيقياً أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب أن يكون زائفاً عنده، فمن الواجب على بروتاجوراس نفسه أن يعترف بأن نظرية المعرفة كونها حساً زائفة.[3]

فإن هذه الانطباعات(إحساسات) المتناقضة ليست بحقيقة ؛ فالمعرفة الحسية أيضاً ليست بحقيقية، فالمعرفة الحقيقية هي معرفة العقل دون الحس.

وأيضاّ يلزم من نظرية بروتاجوراس كون الشيء الواحد حقيقياً وزائفاً في الوقت نفسه، حقيقياً بالنسبة لك وزائفاً بالنسبة لي ، وإن هذا إلا مستحيل.

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية – تأليف: وولتر ستيس– ص 155–156

[2] بروتاغورس Protagoras (485- 411 ق.م) : سفساطي يوناني كان صاحب مذهب حسي ونسبي، وعارض فكرة الحقيقة المطلقة بتعدد الآراء ووجهات النظر.صاحب القول المشهور :" الانسان مقياس الأشياء طراً" وهو القول الذي نقده أفلاطون. وكان سباقا إلى القول بالظاهرية بتوكيده أن " الحقيقة هي الظاهرة للوعي" وأن كل شيء نسبي وأن الموجود لا وجود له إلا بالإضافة إلى الوعي– (معجم الفلاسفة –المادة: بروتاغورس. ص،170).

[3] تاريخ الفلسفة اليونانية , – تأليف: وولتر ستيس– ص 155–156. و (تاريخ الفلسفة اليونانية, العنوان : الجدل الصاعد) تاليف : يوسف كرم .

اتّحاد مدرك حاسّة ما مع مدرك حاسّة أخرى لا يمكن إلا بالعقل، مثلاً عندما أشعر بالكرة بأصابعي أشعر بأنها مستديرة، وعندما أنظر إليها تبدو أنها مستديرة، إذن، كونها مستديرة حكم واحد وإن كان إحساس الشعور مختلفاً عن إحساس النظر، فعملية التوحيد بينهماهذه لا يمكن إلا بالعقل ؛ لأن العينان لايمكن أن تستشعرا ولا يمكن للأصابع أن ترى.

هناك أدلة كثيرة ساقها أفلاطون أن المعرفة مؤسسة على العقل لا على الحس فنكتفي بما ذكرنا منها ؛ لأن المطلوب لدينا هو تحديد نظرية المعرفة عند أفلاطون؛ للتأكد من نظرة الاستاتيكية عنده للكون التي تقوم على معرفة نظرية المعرفة وهو قد تم بالمذكور.

نظرية المعرفة عند أرسطو.

إن طريق المعرفة يبدأ بما تعطيه لنا الحواس عند أرسطو ، وبالاحساس يتوسل العقل لممارسة قدراته الذهنية، ووظيفة الإحساس إدراك الممكن أو المظاهر الطبيعية وللاتجاه التجريبي مكانة عنده .[1] مع أن المعرفة الحسية معتبرة إلا أنها أدنى من المعرفة العقلية؛ وذلك لأن المعرفة الحقيقية عنده هي معرفة الكليات والعقل هوالذي يُدرك الكليات بخلاف الحس فإنه مُدرك للجزئيات.

العلم الحقيقي عنده هو العلم بالكلي[2] ، مع أن العلم بالكلي محتاج في البداية للعلم بالجزئيات وهو يحصل عن طريق ا لحواس إلا أن تركيب الجزئيات لتكوين الكليات من عملية العقل ليس الحس ولا يمكن للحس أن يقوم به. وبالكلي يُستفاد البرهان (تقدم هذا المصطلح) ؛ لأن الكلي يظهر من جزئيات كثيرة وهو الأشرف على الحس ؛ لأنه يعرف ينبئ عن السببية ويعرفها. وأيضاً لأن الإحساس قد يخطئ وقد يُصيب، والمعرفة الحسية هي معرفة ظنية.[3]

ولكنه لم يجعل المعرفة الحسية مجرد وهم مثل بارمنيدس وأفلاطون بل اعتبرها مرحلة ضرورية للمعرفة وإن كانت تتعرض للخطأ ويمكن إزالة الخطأ إذا ما استخدمنا العقل.

---

[1] تلخيص كتاب النفس– المؤلف : ابن رشد. تحقيق وتعليق الفرد.ل. عبري. مراجعة: د. محسن مهدي. تصدير: أ. د. ابراهيم مدكور– الناشر: القاهرة– الطبعة: 1994– العنوان: القول في الحس العام. ص 67– 70. و" نظرية المعرفة عند أرسطو"تأليف: د. مصطفى نشار– كلية الآداب جامعة القاهرة. الطبعة الثالثة:1995– الناشر: دار المعارف.(ص، 40).

[2] الكلي الحقيقي: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كالإنسان، وإنما سمي: كليًا؛ لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي،المراد من الكلي كليًّا عقليًّا؛ لعدم تحقيقه إلا في العقل.(التعريفات للجرجاني– المادة: الكاف. ص 186).

[3] نظرية المعرفة عند أرسطو– ص 64-65

الفرق بين الإدراك العقلي والحسي عند أرسطو:

من حيث إنهما قوّتان مُدركان فهما متشابهتان أن الحس مُدرك المحسوسات والعقل مُدرك المعقولات أو الحس مُدرك الجزئيات والعقل مُدرك الكليات.

رغم هذا التشابه هناك فروق والفارق الأساسي أن الحس ينفعل (يتأثر) وذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب مواجهة محسوس قوي كحاسة (الباصرة) بعد مواجهة أشعة الشمس فلا تقوى على الإدراك، والسمع لا يُدرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة. بخلاف العقل عندما يعقل معقولا شديداً يصبح أكثر قدرة على تعقل المعقولات؛ وذلك فإن الحس متصل بالبدن يتكاسل بتكاسل البدن ، والعقل مفارق عن البدن. فإذن المعرفة العقلية أقوى من المعرفة الحسية فإنها تتعرض للخطأ.[1]

فإذن ، أرسطو يختلف مع بارمنيدس وأفلاطون في إهمالهما المعرفة الحسية بأنها مجرد وهم عندهما، وعنده ضرورية لتكوين المعطيات[2] في الذهن. وأيضاً يختلف مع الحسيين الذين يغالون في الاتجاه الحسي فينكرون دور العقل في تفسير العالم الخارجي.

بعد ما تعرّفنا على نظرية المعرفة عند الفلاسفة ، فنتعرض للنظرية الاستاتيكية للكون عندهم في المباحث التالية:

المبحث الثاني : نظرة الاستاتيكية للكون في الفلسفة الإيليّة .

هي نظرة فلسفية ترى أن الكون ثابت ساكن أزليّ وأصله هو الوجود المطلق[3] قام بها الفلاسفة الإيليّون بزعم أن لاشيء يتغير، فكل شيء ثابت ساكن باعتبار وجوده الحقيقي المطلق؛ لأن الكائن أبديّ لا يتغير، وجوهره الأصلي هو الوجود المطلق...وإن الفلاسفة الإيليين كلهم يعتقدون بأن العالم موجود واحد من ماء أو هواء أونار، وطبيعة واحدة وهو ساكن لا يقتضي الحركة و الكثرة بخلاف الطبيعيين

---

[1] المرجع السابق 72-73

[2] المعطيات (في الفلسفة والمنطق) :قضايا مسلّمة يُتوصّل بها إلى علم قضايا مجهولة.(معجم الوسيط- المؤلف:نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة- الناشر:مجمع اللغة العربية بالقاهرة- الطبعة: الثانية 1972- المادة: ع،ط،ي).

[3] الوجود المطلق الأولى أن يقال: الوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، إذا الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان، والوجود المطلق هو مطلق الكون. – عبارة عن ما لا يكون محصورافي أمر معيّن محدوداً بحد خاص. وهو الذي يُطلق على الله تعالى- وهو أصل العالم عند الإيليين. انظر (شرح المصطلحات الفلسفية – مجمع البحوث الإسلامية- المادة: الوجود-ص 430).

وإن كانوا يقولون بأن الموجود واحد كالإيليين ولكن بالإضافة إلى ذلك يستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي.[1]

الآن نتاول نظرة الاستاتيكية للكون عند الفلاسفة الإيليين :

موقف الفيلسوف أكسانوفان من نظرة الاستاتيكية [2]:

نظرة أكسانوفان(Xenophanes) للكون تتسم بالسكون والثبات، ويدعي الوحدة والجمود الكوني ورفض التعدد في الآلهة والطبيعة وقال إن العالم واحد باعتبار جوهره وهو الوجود المطلق وهو إله(اعتبر أن هذا الإله هو الكون ذاته) خالد غير متغير ، هذه النظرة تُعد من البذرو الأولى لاستاتيكية الكون التي تطورت عند بارمنيدس لاحقاً.

ومن أهم أقواله " ...ألا أنه لا يوجد غير إله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركبا على هيئتنا ولا مفكرا مثل تفكيرنا، ولا متحركا ولكنه ثابت، كله بصر وكله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء "[3] قوله هذا صريح في كونه يؤمن بوحدانية الإله ، والمراد من اعتقاده بوحدانية الإله هو وحدة الوجود[4] كما تبيّن من السابق ومن قول **أكسانوفان** " الكل هو واحد " فإنه قد وحّد بين الله والعالم، وأن العالم هو الله، ولم يعتقد أكسانوفان أن العالم شيء والله شيء آخر يحكمه وهو منفصل عنه كما يحكم القائد جنوده، بل الله والعالم يتحدان حقيقتاً، إذن فقد كان

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص 27

[2] أكسانوفان(570...480)إنه فيلسوف من فلاسفة الإيليين ينتمي إلى مدرسة إيلية نسبةً إلى مدينة إيلياوالمؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية هو بارمنيدس ولكنه كان قد سبقه أكسنوفان بأن وضع أصل المذهب ثم بارمنيدس هو الذي أعاد وضعه بصورة كاملة، ثم عقبه تلميذه زينون وأخذ بما قاله أستاذه دفاعاً عنه، ثم جاء مليسوس قام ببعض التعديلات في مذهبه دون أن يمسّ جوهره، ولقد عارض أيضاً ضد فكرة تعدد الآلهة. فإن ماهو إلهي لايمكن إلا أن يكون واحداً، ولا يمكن إلا أن يوجد واحد ؛ لهذا يجب تصور الإله أنه واحد....انظر (تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص 27).وانظر(حكمة الغرب- تأليف : برتراند رسل, ترجمة : د . فؤاد زكريا الناشر: علم المعرفة- الطبعة: 1978م - ج 1, ص 44). وانظر(تاريخ الفلسفة اليونانية- وولتر ستيس- ص 46).

[3] تاريخ الفلسفة اليونانية تأليف يوسف كرم - ص 78

[4]الاتحاد العام: وهو اعتقاد كون الوجود هو عين الله _ عز وجل _بمعنى أن الخالق متحد بالمخلوقات جميعها.وهذا هو معنى وحدة الوجود، والقائلون به يسمون الاتحادية، أو أهل وحدة الوجود كابن الفارض، وابن عربي، وغيرهما. انظر(التعريفات للجرجاني- الحاء- ص 44).

مذهبه أقرب شيء إلى الحلول[1]...والواحد عنده هو الكون لا يعرضه تغيّر ولا حركة ولا فناء، وهذا هو الإله لا يتعدّد فبهذا احتلّ مكانته في الفلسفة وعلى هذه الفكرة قامت أسس فلسفة بارمنيدس الإيلية القائلة بنظرة الاستاتيكية للكون التي تهمنا في بحثنا هذا.[2]

موقف الفيلسوف بارمنيدس من استاتيكية الكون [3].

بارمنيدس ينظر إلى الكون نظرة السكون المطلق والثبات الكامل، وهناك بعض الصفات فلابد من معرفتها ؛ للتأكد من موقفه الفلسفي عن حالة الوجود والكون من حيث الأزليّة والاستاتيكة والقدم، والوحدة ...

فالعالم الحقيقي الذي هو موجود بالوجود الحقيقي هو عقلي فلا يُدرك بالحس وهو جوهر أصلي حقيقي مدرك بالعقل فقط فهو ثابت ساكن أزلي غير متغير وغير مخلوق ولابداية له ولانهاية وهو موجود يقتضي أن يُطلق عليه أنه موجود بالوجود المطلق الكامل (ما لا ينقصه شيء أن يُكتسب) وهو واحد فقط متناجس " مملوء كله وجوداً " أي لا يوجد خارجه خلاء أن يتحرك إليه ؛ لأن الحركة تقتضي خلاء ، والوجود المطلق كله ملاء(ممتلئ بالوجود) . وأما عالم الحس عالم التغير هو عالم المدرك بالحواس هو عالم وهمي غير حقيقي يُؤدي إلى أوهام مثل الكثرة ، التغير، الحركة ، الولادة ، الفناء؛ لأن الحواس تخدعنا أن تُدرك الظواهر متكثرة متغيرة وهي مصادر وهم وخطإ وما يكون حقيقيًا فلا يتعرض للكثرة والتغير،فإذن عالم الحس ليس هو الوجود الحقيقي. والحقيقة تكمن في العقل والفكرفقط، وليس في عالم الحواس.[4]

---

[1] حلول عام: هو اعتقاد أن الله _ تعالى _ قد حل في كل شيء.ولكن ذلك الحلول من قبيل حلول اللاهوت _أي الإله الخالق_ بالناسوت _أي المخلوق_ مع وجود التباين بمعنى أنه ليس متحداً بمن حل فيه، بل هو في كل مكان مع الانفصال؛ فهو إثبات لوجودين.وهذا قول الجهمية، ومن شاكلهم_ حلول خاص: وهو اعتقاد أن الله _ جل وعلا _ قد حل في بعض مخلوقاته. مع اعتقاد وجود خالق ومخلوق. انظر (المصدر السابق- ص 42).

[2] قصة الفلسفة اليونانية - تأليف : أحمد أمين , زكي نجيب محمود- ص 37-38

[3] لقدكان من مواطني ايليا Elea في جنوب ايطاليا، "ويقال، إنه تتلمذ لاكسانوفان ومن المحقّق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود ، وأسّس مدرسة سميت بالمدرسة الإيلية نسبة إلى مدينة إيليا، هو وهرقليطس هما فيلسوفان من بين الفلاسفة اليونانيين الذان قد عرضا نظرياتهماالفلسفية بصورة شعرية. إذن، كان أول من وضع كتابه (الطبيعة)شعراً ووضع النظم في الفلسفة وكان ينتمي إلى المدرسة الفيثاغورية بيد أنه تخلى عنها عندما صاغ انتقاداته العامة. "تاريخ الفلسفة اليونانية – المؤلف :يوسف كرم- (ص 28). انظر (حكمة الغرب- تأليف : برتراند رسل- ج 1, ص 44).

[4] تاريخ الفلسفة اليونانية,العنوان : بارمنيدس , تأليف: وولتر ستيس. (ص47-49)

فالمراد عند بارمنيدس من الوجود هو الوجود المطلق الحقيقي هو ما لا يوجد فيه تغيّر، هو ليست له بداية ولا نهاية، وهو لا يظهر, ولا ينقضي،فلو كان الوجود قد وجد لكان وجوده إما أن يكون من الوجود أو من اللاوجود، إن كان قد حصل من الوجود فصدوره يعني : ليس له بداية، وأما صدوره من اللاوجود فهو مستحيل؛ لعدم وجود مرجّح لوجوده في وقت دون آخر؛ فإذن، الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود، ولا يصدر شيء من العدم، ولا يصدر من العدم إلا العدم. وهو مجرّد عن الزمان فلا يوصف بكان ويكون وسيكون،لا يوجد بالنسبة له ماض ولا حاضر ولا مستقبل، إنه حاضر خالد بلا زمان، ولا يقبل الانقسام؛ لأن التقسيم في شيء يكون في مقابل شيء آخر ولا يوجد وجود سواه وأيضاً ليس لوجوده وجود؛ لئلا يتعدّد الوجود؛ فإن الوجود واحد والتقسيم مناف للتّعدد؛ فلذلك لا يقبل الانقسام، ولا يوصف بالحركة ولا التغيّر فهو متجانس مع نفسه، فلا ينشأ من شيء غيرنفسه، ولا ينتقل إلى شيء آخر غير نفسه، ولا يعتمد في وجوده وذاته على شيء آخر غير نفسه أنه يملك وجوده كله في ذاته فيكون ثابتاً في نفسه.[1]

ولايمكن أن يقال : إنه هذا أو ذلك ولا يمكن أن يقال إنه متّصف بهذه الصفة أو بتلك أو أنه هنا أو هناك أو آنذاك أو الآن... من الممكن أن نقول إن الوجود مجرّد من كل شيء غيرنفسه وهو وجوده، يعني صفته الوحيدة الكينونة .[2]

ولما كان الوجود موجودا ، فهو قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يحدث من اللاوجود، ويمتنع أن يرجّح حدوثه مرجّح في وقت دون آخر، فليس للوجود ماض ولا مستقبل، ولكنه في حاضر لا يزول . وعلى ذلك " يمتنع الكون ولا يتصور الفساد" ويمتنع التغير.[3]

فلا يمكن أن يكون الكون والفساد من غير حركة ولا استحالة.[4]

كل ذلك يدُل أن بارمنيدس كان مثاليًا[1] وليس ماديا[2].[3]

---

[1] المصدر السابق. (ص47-48).

[2] انظر, المرجع السابق .

[3] تاريخ الفلسفة اليونانية- تاليف : يوسف كرم- , ص29-30 . وانظر(نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي- المؤلف: هادي العلوي- ص, 9).

[4] انظر مابعد الطبيعة-المؤلف: أرسطوطاليس – الناشر:دار ذو الفقار- دمشق - الطبعة الأولى: 2008م- " المقالة الثانية, ص 19"

موقف زينون من الكون :

---

[1] المثالية Idealisam من المثال وتعني الكلمة في الإغريقية : الصورة أو الفكرة– والمثال عند أفلاطون هو الأصل الذي خُلق الكائنات على صورته...انظر((المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة– المادة: المثالية– ص739).

[2] المادية تقابل المثالية وتقول إن الأصل في الموجودات هو المادة ، وكان ديمقريطس،وابيقور،ولوكرتيوس يذهبون إلى أن كل شيء موجود من الذرات.وأنه لايفنى وإنما يتحلل إلى ذرات تنتشر في الكون.انظر(المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة– المادة: المادية– ص722).

[3] **الأسس التي يقوم عليها التفسيرالمادي لبارمنيدس** : الوجود الحقيقي المطلق الذي قال به بارمنيدس كالمادة الأولى لجميع الأشياء ,أنه على شكل كرة يشغل حيزاً, وهو متناه وأن مايشغل حيّزا، وله شكل فهو المادّة.إذن, تصوّر بارمنيدس الحقيقة الأولى على أنها مادية دليل على أنه ماديّ, وأيضاً قوله : إن الوجود هو "الملاء " أي المكان الممتلئ بدون خليط من المكان الخالي فيه ، دليل على أنه ماديّ. **الأسس التي يقوم عليها التفسيرالمثالي لبارمنيدس** :إن الوجود الحقيقي بالاطلاق هو مجرّد من كل زمان ومكان ، وليس هنا ولا هناك، ولا ينقسم ولا يتحرك،إذا قمنا بعملية التجريد، فلا يدرك إلا بالعقل . إذن ، هذه الفكرة الإيلية عن الوجود إذا قورنت بفكرة مثل" البياض "كما أننا لا نستطيع أن نرى البياض بصفة عامة بل يوجد في الأشياء الجزئية يعني في الأشياء البيضاء ، فكذلك الوجود لا يتواجد إلا في الأشياء الجزئية ووراءها الوجود المطلق هو ليس شيئاً جزئياً بل نكوّنها بالتجريد مثل البياض يتمّ تكوينه بعملية التجريد. فإذا نظرنا في الصفة المشتركة بين الأشياء التي تختلف باعتبار جزئياتها، فسنجد العنصر المشترك بين الأشياء الجزئية " الوجود" فحسب. إذن ، الحقيقة المطلقة للأشياء عند بارمنيدس لا تكون إلا في الفكر ولا تدرك إلا بالعقل ، وإن يكن قد تصوّرها بطريقة ماديّة وحسية، لهذا يُعدّ بارمنيدس مثالياً.وبالإضافة إلى ذلك لقد فرّق بارمنيدس بين الحس والعقل وأن الوجود الحق لا يعرف إلا بالعقل ، وهذه التفرقة بين العقل والحس صفة جوهرية في فلسفة مثالية . والمادية تقول : إن الحقيقة موجودة في عالم الحس ولكن بارمنيدس بالعكس ، إن الحقيقة لا توجد إلا في العقل ، وعالم الحس والمظهر عالم الخطإ والظن .وجوهر المادية هو أن هذا العالم المادي عالم الحس هذا هو العالم الحقيقي .والمثالية هي القول أن عالم الحس هو مظهر، إذن، كيف يمكن أن نعدّ بارمنيدس ماديّا ؟إن التناقض المتواجد في كون بارمنيدس ماديّا كان أو مثالياً وإن لم يتبينه بارمنيدس إلا أن هناك بعض الكتاب قد تحققوا من هذا التناقض بأن جعلوا بارمنيدس ماديا من ناحية ومثاليًا من ناحية أخرى؛ فأصبح أب المادية والمثالية كليهما، وتأكّد هذان الجانبان تباعاً: الجانب المادي لقد تمسّك به ديموقريطس واتبعه في مذهب عدم فناء المادة وهو ما يعرف من مذهب بارمنيدس بأن الوجود لايمكن أن يصدر عن اللاوجود ولا ينقضي إلى اللاوجود.والجانب المثالي لبارمنيدس قد تبنّاه أفلاطون بأن أخذ الفكرة الرئيسية من بارمنيدس متأثراً بالمذهب البارمنيدسي وهي أن حقيقة العالم موجودة في الفكر، في المفاهيم، مايسميه بارمنيدس " الوجود" وسماه أفلاطون ب"المثال ".الملاحظة :في الحقيقة كان بارمنيدس مثالياً، وأما تصوّر الوجود المطلق عنده أنه شيء كروي يشغل حيّزا مايستلزم مكاناً للوجود والتناهي فيه ؛ فبهذا يصير الوجود مادياً مستلزما للتغيّر، وكونه متناهياً يلزم منه الخلاء حوله مايأدي إلى الحركة، وكل ذلك ؛ لعدم تمكّنه من تصوّر صورة عقلية للوجود يعني للحقيقة الجوهرية ؛ لعدم وجود خط طويل وراءه من المفكرين المثاليين لإرشاده ، ومن ثم تصور الوجود شيئا كرويا يشغل حيّزا ، وفي الحقيقة ليست هذه حقيقة بارمنيدس بل فشل في ادراك وفهم مبدأه والتأمل في فكره. والفكر الداخلي الحقيقي للمدرسة الإيلية هو أن الوجود لا يكون في زمان معيّن ولا في مكان محدّد ، وهوليس موضوعاً للحواس، وأما ما يلزم من قول بارمنيدس : بأن الوجودشيء كروي يشغل حيّزا، من مكان وزمان، فهوليس مذهبه، ومن أجل هذا بنى ديمقريطس فلسفته على حلكة بارمنيد. انظر الكتاب (تاريخ الفلسفة اليونانية,العنوان : بارمنيدس , ص50 – 53) تأليف: وولتر ستيس. انظر (المجلد الثاني من فلسفة هيجل– د . ميشيل متياس – ص: 26) .

وكان زينون هو الذي تبنى فلسفة بارمنيدس تماماً، وتبعه في نظرة الاستاتيكية للكون، ولكن قام بتطويرها بأدلة وتوضيح ضد الكثرة والحركة؛ فنعرض فلسفة زينون للوجود المطلق وما يتصف به من الوحدة والسكون والثبوت.

إن الكثرة والحركة عند زينون غير حقيقين بمعنى أن عالم الحس وإن كان موصوفاً بالصفات الجوهرية من الحركة والسكون مما لا ينكره العاقل ، إلا أن وجود هذا العالم الخارجي غير وجود الحق، فإن زينون لا ينفي وجود العالم بل ماينفيه هو حقيقة الوجود . والعالم الخارجي وإن كان موجوداً مدركاً بالحواس إلا أنه مجرد مظهر وهم ، قناع زائف يخفي الوجود الحقيقي للأشياء.إذن هذه الموجودات مجرد مظاهر وراءها وجود حقيقي ذاتي جوهري في ذاته، قد تبيّن من كل ذلك أن **المبدأ الأول** للأشياء هو الوجود المطلق عند الإيليين.

وأما الإيليون كما ذكرناسابقاً أن المبدأ الأول هو الوجود المطلق من الكم والكيف معاً بسبب تجرده من الكم غيرقابل للانقسام، ولا يوصف بالصفة(الكيف) فصار الوجود محضاً، وهو فكري تجريدي تام.[1]

فنذكر ما ذكر زينون من الأدلة على امتناع الكثرة والحركة ؛ ليتبين أن الوجود المطلق هو ساكن لا يقبل الكثرة والتغير عند الإيليين.

أدلّته على امتناع الكثرة والحركة :

هناك أربع حجج لزينون الإيلي أوردها أرسطو في امتناع الكثرة والحركة؛ لإظهار أن الكثرة والحركة مستحيلتان، وتحتويان على تناقضات ؛ لذلك هما غير حقيقتين .

أربع حجج على إبطال الكثرة.

الحجة الأولى :

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية- وولتر ستيس- العنوان : بارمنيدس , (ص61-52).

إن الكثرة تستلزم التناقض وهي من حيث إنها متكونة من عدد محدود بلا زيادة ونقصان فتكون متناهية وهذا إذا كانت متكونة من آحاد (أعداد\نُقط) غير ممتدة ولا متجزئة .

(فتكون نقطة بلا حجم ولا يُمكن تجميعها لتُكوّن شيئاً ذا حجم؛ لأن الآحاد منفصلة وإلا اختلط بعضها مع بعض ؛ وهي مفصولة حتماً بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط، وهكذا إلى ما لا نهاية مما يناقض المفروض وهو كونه متناهيا) أو نقول مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً منقسماً؛لأن المقدار يُوصف بالاتصال، والآحاد منفصلة، فباتصال الآحاد يختلط بعضها ببعض فما في الآحاد من الأوساط فتنتهي بالاتصال. وإذا تركنا على صفة الانفصال بأن الآحاد منفصلة فلا بد أن تكون منفصلة بالأوساط وهذه الأوساط بالأوساط ...إلى ما لانهاية فيصير المتناهي غير متناهية وهذا خلاف المفروض.

والكثرة من حيث إنها متكونة من مقادير ممتدّة في المكان، فالمقدار قابل للقسمة بالطبع إلى جزءين وجزءين ...دون أن يقف عند آحاد غير متجزئة ؛ لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً منقسماً؛ فيستلزم المقدار المحدود المتناهي أجزاءا حقيقية غير متناهية العدد، وهذا أيضاً خُلف(خلف المفروض) فالكثرة بنوعيها غير حقيقية.[1] نأخذ مثالاً كجسم مادي إذا قُسم فإما أن يصل إلى أجزاء لا تنقسم فتكون نقطة بلا حجم ؛ فلا يمكن تجميعيها لتُكوّن شيئاً ذا حجم. أو ينقسم إلى مالا نهاية فتكون الكثرة غير متناهية ونحن فرضنا متناهيًا. فيلزم خلاف المفروض وهو باطل.

الحجة الثانية :إن الكثرة إذا كانت حقيقة كان كل واحد من آحادها يشغل مكاناً حقيقيّاً، وذلك المكان أيضاً يشغل مكاناً إلى ما لانهاية؛ فالكثرة غير حقيقية.[2]

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص 31-32.

[2] المصدر السابق- ص 31-32 .**هناك حجج لزينون ضد التعدد ذكرها ولترستيس بتعبير آخر**:إن الكثرة تستلزم التناقض وهو أن الكثرة إذا وجدت فلا بد أن تكون غير متناهية الصغر وغير متناهية الكبر. أما كونها غير متناهية الصغر ؛ لأنها مكوّنة من وحدات، وهذه الوحدات أو الأجزاء من حيث إنها وحدات فلا يمكن انقسامها، ولو أمكن انقسماها؛ فلم تبقى وحدات. وعدم انقسماها يدلّ على أنها بلا عظم ؛ لأن الانقسام يتعرض لما فيه العظم ؛ لهذا فإن الكثرة مركّبة من وحدات ليس لها عظم .ولكن إذا كانت لا توجد أجزاء للكثرة لها عظم ؛ فإن الكثرة ككل ليس لها عظم ، ولهذافإن الكثرة غير متناهية الصغر.وأما كون الكثرة غير متناهية الكبر يجب ؛ لأن الكثرة لها عظم(عظم الشيء:أكثره) وعلى هذا فهي تنقسم إلى أجزاء، ولا يزال لهذه الأجزاء الكثرة وهو ما يقبل المزيد من الانقسام، ومن ثم فإن الكثرة تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية؛ لذلك يجب أن تكون الكثرة غير متناهية الكبر.2- إن الكثرة يجب أن تكون متكونة من عدد محدود وغير محدود معاً.أما كونها محدودة العدد ؛ لأنها تشتمل بالعدد الذي هي عليه دون زيادة ولا نقصان ؛ لهذا فهي عدد محدد.

النتيجة: الكثرة تستلزم التناقض ؛ فلذا هي باطلة عند الإيليين. وسنذكر نقد أرسطو لهذه الحجج.

وأيضاً له أربع حجج ضد الحركة:

أربع حجج تهدف إلى إثبات أن الحركة وهم، وهي مايلي :

الحجة الأولى: تسمى حجة القسمة الثنائية بأن تفرض مقداراً مركّباً من أجزاء غير متناهية، وتقول إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها، ونصف النصف هكذا إلى مالا نهاية...ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً،كانت الحركة ممتنعة.

الحجة الثانية :تسمى هذه الحجة حجة أخيل إذا فرضنا أنه يسابق السلحفاة أبطأ حيوان بحيث إن السلحفاة متقدمة عليه بمسافة قصيرة، ويتحركان معاً في وقت واحد، فإن الأخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما، ثم الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية.[1]

فأجاب أرسطو عن هاتين حجتين بقوله: والزعم القائل بأن الشيء المتقدم لا يمكن أن يلحق به هو زعم فاسد. وذلك أنه حين يكون سابقاً متقدماً لايلحق، لكن هذا لايمنع على الأقل أن يلحق به إذا سلم له زينون بأن يقطع حتى النهاية المسافة المتناهية.[2]

معنى ذلك أن زينون إذا سلّم أن المتقدم السابق يقطع المسافة المتناهية ؛ فيمكن اللحوق به مادامت المسافة متناهية.

الحجة الثالثة :هذه تسمى بحجة السهم وهي تعني: أن الزمان مؤلف من آنات(لحظات) غير متجزئة وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساو له،كان السهم في مروقه يشغل في كل لحظة من لحظات الزمان مكاناً مساوياً، إذن لايبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزء، أي أنه ساكن غير متجرّك، وهكذا في كل لحظة .

غير أن العدد المحدد هو عدد متناه أو محدود.وأما كونها غير محدودة في العدد؛ لأنها غير متناهية في الانقسام أو مركب من عدد غير متناه من الأجزاء. انظر (تاريخ الفلسلة اليونانية – وولترستيس- ص 54-55).

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية – يوسف كرم- ص 31-32.

[2]الفيزياء – السماع الطبيعي- المؤلف: أرسطو- ترجمة عبد القادر قنيني- مترجم عن : P H.the physics with an English translation by PHILI- الناشر:أفريقيا الشرق – بيروت- لبنان -1998م - (ص 206).

المراد من هذه الحجة أن كل لحظة من لحظات الزمان غير المتجزأة في مقابل كل نقطة من نقط المكان غير المتجزأة لا تفارقها بل تُعدّ تلك لحظة مرورالسهم في مقابل تلك النقطة المعيّنة ساكناً. فلذا يُقال أن السهم مرّ في لحظة كذا بنقطة كذا ولا يمكن تجزأتهما إلى حركة ذاهبة وسكون ثابتة ؛ لأنها لا تتجزأ؛ فبطُلت الحركة.

ولكن هذه الحجة ثبت بطلانها بالفيزياء الحديثة ؛ لأن الزمن في النظريةالنسبية ل(آينشتاين) نسبي متصل يمكن أن يتباطأ ويتمدد لكنه ليس متكون من آحاد مفصولة كما ذهب إليه "زينون" حتى يصحّ اعتراضه. فإذن الحركة لا تحدث في لحظات ساكنة ما يؤدي إلى تناقضات كما قال بها "زينون".

يمكن أن يقال في الجواب لزينون لا نُسلّم لك بأن الزمن متكون من آحاد مفصولة بل هو متّصل فبطُلت حجته.

وأما عند الأشاعرة بطلان حجة زينون على استاتيكية الكون أيضاً باطل ؛ لأن الحركة والسكون من العوارض وهي حادثة كما تبين ذلك بالتفصيل في البحث عن " الجوهر الفرد" عند الأشارعة في الباب الثاني .

و الحجة الرابعة : هي تسمى بحجة الملعب.

وهذه الحجة أيضاً تقوم على فرض الزمان مؤلفاً من آنات غير متجزئة، والمكان مركباً من نقط غير منقسمة، وهي ما يلي :

لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط، والثلاثة متوازية في الملعب، أحدها...≤ يشغل نصف الملعب إلى اليمين، والآخر يشغل نصفه إلى اليسار، والثالث في الوسط. ولنفرض الأول والثاني يتحركان بسرعة واحدةكل منها إلى جهة مقابلة، بينما الثالث ساكن في مكانه.

فإن الواحد منهما يقطع طول الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه لقطع طول الساكن، أي الانتقال من إحدي نقط المجموع الساكن إلى النقطة التي تليها، فتقطع الحركة نفس المسافة (من

حيث إن طول المجاميع واحد) في زمن معيّن وفي ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه، وهذا خلف ؛ إذن فالحركة وهم .[1]

هذه الحجة أيضاً مردودة بحيث إن الزمن نسبي في العلم الحديث متغير ، فالزمن الذي تستغرقه المجموعة المتحركة في مقابل المجموعة المتحركة هو غير الزمن الذي تستغرقه في مقابل المجموعة الساكنة؛ لأن الزمن نسبي ؛ فالمجموعة المتحركة لم تقطع ضعف المسافة ؛ لأنها في مقابل المجموعة المتحركة مغايرة لما يكون في مقابل المجموعة الساكنة .أما زينون افترض الزمن في مقابل الساكن نفس الزمن في مقابل المتحرك وهذا حسب فرضه وإذا لم يفرض ذلك لم يلزم بطلان الحركة... وهو قد بطُل بالعلم الحديث.[2]

وردّ أرسطو أيضاً بقوله:" وتقوم هذه المغالطة في افتراض أن الشئ المتحرك يقضي زمانا مساويا في مروره بمحاذاة شئ آخر متساو معه في المقدار سواء كان هذا الشئ الآخر متوقفا أم متحركا. وهذا الافتراض خاطئ."[3]

في الحقيقة ما يُؤدي إلى التناقض هو أن زينون جعل نسبة المجموعة المتحركة في مقابل المتحركة نفسها في مقابل المجموعة الساكنة. وهذا لا يصح في الفيزياء الحديثة بأن الزمن نسبي يُقاس بشكل مختلف عند الراقب ، وذلك عندما يتحرك جسم مقابل جسم متحرك تحدث المقابلة أسرع ، ولكن عندما يتحرك مقابل جسم ساكن ، تكون المقابلة أبطأ. انظر " النظرية النسبية" في (الباب الثالث).

مثل هذه الحجج تسمى بالعصر الحديث "النقائض " والنقيضة هي برهان على أنه لما كانت قضيّتان متناقضتان تترتبان بالتساوي من افتراض محدد، فإن هذا الافتراض يجب أن يكون زائفاً.[4]

وهذا النوع من الحجج يشبه برهان الخلف إلا أن بينهما اختلافاً هاماً، وهو أن في برهان الخلف يستدل المرء من بطلان النتيجة على بطلان إحدى مقدمات القياس.

---

[1] المرجع السابق .

[2] الزمكان نسبيان وليسا مطلقين ،راجع النسبية لآينشتاين في هذه الرسالة في الباب الثالث.

[3] الفيزياء- السماع الطبيعي – أرسطوطاليس- (ص 207-208).

[4] تاريخ الفلسلة اليونانية – وولترستيس- ص 56.

أما زينون فقد حاول أن يثبت أن من الممكن استخلاص نتيجتين متناقضتين من افتراض معيّن، وهذا يعني أن النتيجتين ليستا باطلتين فقط، بل هما مستحيلتان.ثم يثبت أن الافتراض الذي تلزم عنه هاتان النتيجتان هو ذاته مستحيل .[1]

وكما ذكرنا سابقاً أن فرض الزمان من الآحاد غير المتجزئة مردود في الفيزياء الحديثة كما تقدم ذكره. فحجة زينون ضد الحركة باطلة.

المبحث الثالث:نظرة الاستاتيكية للكون عند أفلاطون و أرسطو .

سنتحدث في هذا المبحث عن نظرة أفلاطون وأرسطو الاستاتيكية للكون.

نظرية المثل[2] عند أفلاطون :إن المراد من المثل هي المثل الموضوعية أي المفاهيم الموضوعية يعني الحقائق الموضوعية بأن تكون أفكاراً وحقيقتها من ذاتها، وبأن تكون مستقلةً عن أي عقل. وليست ذاتية (بأن تكون في عقل جزئي وموجود) بل إنها مثل موضوعية ثابتة غير فانية.

ويمكن أن تقول إن المثل هي كليات موضوعية وليست كليات ذاتية.[3]

فنظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم بأن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل له حقيقية تختص به .[4]

المعرفة الحقيقية هي معرفة المفاهيم الموضوعية|هي معرفة الصفات العامة\ هي معرفة الكليات الموضوعية وليست هي معرفة الأشياء الجزئية، وتلك الأشياء الكلية الموضوعية بالإطلاق هي ثابتة ساكنة غيرفانية، مثل الجمال والبياض...هناك أشياء جميلة غير حقيقية وهي موجودة تدرك بالحواس في الخارج، وأما الجمال فهو صفة عامة تعم كل الأشياء الجميلة الجزئية وهو واحد؛ لذلك أطلق عليه

---

[1] حكمة الغرب- برتراند رسل- ج 1, ص 63.

[2]المثالية Idealisam من المثال وتعني الكلمة في الإغريقية : الصورة أو الفكرة- والمثال عند أفلاطون هو الأصل الذي خلق الكائنات على صورته...انظر((المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة- المادة: المثالية- ص739).

[3] قصة الفلسة اليونانية, العنوان: نظرية المثل.

[4] تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص73-74.

بكلمة واحدة، ألا وهي الجمال. وبسبب استخدام كلمة واحدة يعرف أن الأشياء الجميلة كلها متشابهة، والمعرفة بكون الأشياء الجميلة متشابهة لا يمكن إلا عن طريق المقارنة، والمقارنة فعل من أفعال العقل لا فعل من أفعال الحواس؛ لهذا يجب أن تكون فكرة الجمال في عقلك وبها تقارن بين الأشياء الجميلة المختلفة، وأن تكون شيئاً حقيقيا موضوعيّاً.[1]

فما له وجود حقيقي هوالمفهوم، وما ليس له وجود حقيقي فهو شيء مفرد مدرك بالحواس، والمعرفة تقوم على ماله مفهوم يعني وجود حقيقي وهو واحد بصفة عامة،كالجمال والبياض، فالمعرفة تنتمي إلى العقل، وإلى فكرة الجمال والبياض بصفة عامّة، والفكرة عن الجمال في عقلك. و المعرفة بالمثل يمكن؛ لأن موضوعها ثابت، ولا يمكن بعالم الحس؛ لأنه متغير بدوام . إذن، فالمعرفة الوحيدة هي المعرفة بالمثل.[2]

حقيقة المثل :

المثل هي الجواهر بمعنى الجوهر الفلسفي وهو ذلك الكلي الذي وجوده في ذاته وهو شيء حقيقي ومصدر الحقيقة، وحقيقته لا تنبع من شيء سواه، وأنه علة ذاته وعلة الأشياء الأخرى، وبهذا المعنى تكون المثل الجواهر، وهي الكليات المطلقة ووجودها الكلي لذاتها، ووجودها لا يتوقف على وجود الأشياء الجزئية وأما وجود الأشياء الجزئية يتوقف عليها، وأنها مبادئ الكون الأولى، وتسمى المثل في الفكر الحديث ب" الكليات ".[3]

إذن، المراد من المثل عند أفلاطون هي مثل موضوعية أي أنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها ومستقل عن أي عقل، وليست ذاتية أي مثلا في عقل جزئي وموجود، وهي مجردة من الزمان والمكان، وهي عقلانية أي يتم استيعابها بالعقل دون الحس والحدس[4]، والوجد الصوفي [5] ، ولكل فئة من الأشياء

---

[1] انظر,(تاريخ الفلسفة اليونانية- وولترستيس- ص, 161- 162. و(تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- الفصل : المعرفة. العنوان: نظرية المثل). انظر (قصة الفلسة اليونانية,- العنوان, نظرية المثل).

[2] المصدر السابق.

[3] تاريخ الفلسفة اليونانية - وولتر ستيس- ص, 162.

[4]الحدس: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر، وهو أدنى مراتب الكشف.(التعريفات للجرجاني- المادة: الحدس- ص 83).

[5]الوجد: ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع. (التعريفات للجرجاني- المادة: الوجد- ص 250).

مثال واحد،كالجمال هومثال واحد لكل الأشياء الجميلة، والمثل في الحقيقة ماهيات الأشياء جميعا، وبحدّ الشيء تعرف ماهية الشيء،كما تقول في تعريف الإنسان " حيوان عاقل" فهذا يعني أن العقل هو ماهية الإنسان.[1]

إن نظرية المثل عند أفلاطون تعتمد على ثلاثة مصادر حسب ملاحظة أرسطو:

تعاليم الإيليين في الوجود المطلق أي نجد عنده وجود بارمنيدس، وتعاليم هرقليطس في فكرة مجرد الصيرورة يعني : تغير هرقليطس، وتعاليم سقراط في مذهب المفاهيم، ورياضيات الفيثاغوريين، وجواهر ديمقريطس، وقد تكونت نظرية المثل من عملية التوحيد بين الوجود المطلق الإيلي والمفاهيم السقراطية .[2]

العلاقة بين الأشياء الحسية والمثل :

إن المثل هي أساس الأشياء الحسية، وهي الحقيقة المطلقة التي بها يجب تفسير الأشياء المفردة، وتشترك في المثل ، فالأشياء البيضاء تشترك في البياض، والأشياء الجميلة تشترك في الجمال، وبهذه الطريقة يكون الجمال وما شابه ذلك من البياض تفسيراً للأشياء الجميلة والبيضاء، فالمثال هو الشيء بالذات، والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم ومثله الأعلى، وتتحقق فيه كمالات النوع إلى الحد الأقصى، بينما هي تحقق في الأجسام بصورة متفاوتة، بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وكذلك الماء المحسوس لم نسمه ماءاً بل نقول إنه شيء يشبه بالماء بالذات .[3]

موقف أفلاطون من الإيليين :

لا يتقبل أفلاطون وحدة الوجود عند الإيليين، ويقول إن الوجود لايمكن أن يكون واحداً؛ لأن الوحدة والكثرة شيئان متلازمان، فلايمكن انفكاك تصور أحدهما عن الآخر، ويتوقف التفكير في أحدهما على الآخر، والتجريد الإيلي أي الوحدة بالإطلاق بدون الكثرة تجريد عبث كتجريد الكل من الأجزاء

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية- وولترستيس- ص, 164 – 165. وانظر(تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص : 68).

[2] المصدر السابق .و(قصة الفلسفة اليونانية- العنوان : نظرية المثل. ص , 158).

[3] تاريخ الفلسفة اليونانية – وولترستيس- ص7 16.. وانظر (كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- العنوان: نظرية المثل,ص: 73).

تجريد عبث، وكذلك لايمكن تحديد الوحدة إلا بالنظر إلى الكثرة، وكذلك تحديد الكثرة يتوقف على نفي الوحدة بأن لا يكون واحداً؛ لهذا تستلزم فكرة الواحد فكرة الكثرة ولا يمكن التفكير فيهابدونها، وزيادة على ذلك أن كل حكم منطقي يتضمن ثنائية موضوعه، وهما الموضوع والمحمول؛ لذلك لا يمكن التفكير في الواحد المجرد كما أنه مجهول. وأما وحدة الوجود أيضاً تتضمن ثنائية الموضوع في حمل منطقي، يمكن أن تقول عن الواحد قضيّةً: "الواحد موجود "والقضية تعني أن الواحد هوالوجود. إذن، فإن الواحد اثنان: نفسه ووجوده، والقضية تؤكد أن هذين الإثنين شيء واحد، وعلى أية حال فإنه يتضمن ثنائية الموضوع.فحتى الصفة السلبية تتضمن ثنائية الشيء، ولا يمكن أن تكون لديك صفة سلبية بدون صفة إيجابية؛ لأن نفي الشيء هو إثبات لعكسه.

إذن ، الواحد من حيث إنه واحد لا كثرة فيه غير قابل للتفكير فيه.[1]

إن الواحد والكثرة لا ينفك أحدهما عن الآخر كما يقول الإيليون ؛ لأن الكثرة عبارة عن وحدات متكثرة، والوحدة هي وحدة الكثرة. إذن، الكثرة تشتمل على الوحدة، والوحدة هي نفس وحدة الكثرة أعني جزءاً منها؛ لهذا يجب أن لا يكون الوجود المطلق واحداً مجرداً أو كثرة مجردةً، بل يجب أن يكون كثرة في واحد.

وكذلك الوجود وأن اللاوجود متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فإن وجود شيء ما هو عدم وجود ضدّه بالضرورة، مثل وجود النور هو عدم وجود الظلام (لا وجود الظلام) لذلك فإن كل وجود يتضمن لا وجود فيه .[2]

تطبيق مبادئ الكثرة والوحدة المتلازمة على نظرية المثل :

نريد أن نطبق المبادئ المذكورة على نظرية المثل تمييزاً بين نظرة الإيلية للوجود ونظرية المثل، فإن الوجود لا يتقبّل الكثرة واللاوجود بخلاف نظرية المثل فإنها تقبل الكثرة واللاوجود.

إذن، الحقيقة المطلقة عالم المثل يتقبل الكثرة نظراً لوجود عدة مثل، ولكنها تندرج تحت مثال واحد، وذلك المثال الواحد هو العنصر المشترك وفوق كل مثال مثال إلى أن ينتهي إلى المثال الأعلى ما ليس

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص9 16.

[2] المصدر،ص 170

فوقه مثال وهو يحكم كل مثل ما دونه، نحو مثل الحمرة والبياض والزرقة يندرج كلها تحت مثال واحد هو مثال اللون. وكذلك الحلاوة، والمرارة تحت مثال واحد وهو الذوق. وهذان مثالان يندرجان تحت مثال واحد وهو مثال الكيف.[1]

إذن، فلا بد من الوجود الأعلى النهائي أن يكون الوجود الحقيقي المطلق ، وهذا المثال يسميه أفلاطون ب"مثال الخير".[2]

فعرفنا أن عالم المثل كثرة لوجود مثل عديدة فيه ، بل عدد المثل غيرمتناه، وواحد في صورة المثال الأعلى، وكل مثال كثرة في واحد، واحد بالنسبة لذاته مع غض النظر عن علاقاته بالمثل الأخرى، وأما بالنسبة إلى علاقاته بالمثل الأخرى فإنه متكثر.[3]

أما الوجود يتضمن اللاوجود بالمثل؛ لأن كل مثال ينضم إلى بعض المثل ولا ينضم إلى غيرها، مثلاً، مثال الحركة والسكون يضمهما مثال الجسد المجسد أي يندرجان تحت مثال الجسد المتجسد، بخلاف مثال الحركة والسكون فإن أحدهما لا ينضم إلى الآخر؛ فلهذا فإن مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته، وأن اللاوجود بالنسبة لمثال الحركة؛ لأن وجود السكون هو لا وجود الحركة.

إذن،كل مثال وجود بالنسبة لذاته ولا وجود بالنسبة لمثال ما لايضمه،كما في مثالي الحركة والسكون.[4]

خلاصة نظرية المثل :

إن المثل كثرة في واحد أي عالم المثل يتضمن الكثرة والوحدة باعتبارين مختلفين، بخلاف الوجود الإيلي يتحلى بالوحدة دون الكثرة، وهو لا يمكن للتلازم بينهما.

---

[1] المصدرالسابق. انظر(الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص 77) .

[2] المصدر السابق.ص 77

[3] المصدر السابق- العنوان: الجدل النازل.

[4] تاريخ الفلسفة اليونانية- وولترستيس- ص170. و(الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- العنوان : الجدل النازل).

وإن الحقيقية المطلقة هي المثال الأقصى وهو مثال الخير، وهو أساس كل المثل الأخرى بحيث إنها تندرج تحته، وكل مثال كامل في نوعه وكل المثل لها كمال مشترك وهو الكمال الأقصى يرأس كل المثل الكاملة، وهوالتفسير النهائي لكل المثل الأخرى، والكون كله.

النفس العالمية عند أفلاطون :

إن هناك النفس العالمية عند أفلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس، وهي تشبه عالم المثل ؛ لأنها خالدة وليست بمادّية، وتشبه عالم الحس؛ لأنها تشغل حيَزاً.

وأنها لا بد منها في العالم كما ظن أفلاطون لتدبير السلوك العقلاني للأشياء ولتفسير الحركة، والعقل المدبر للعالم متمكّن في هذه النفس العالمية، وهي علة الحركة في العالم الخارجي كما أن النفس الإنسانية علة لحركات الجسم البشري.[1]

إن أفلاطون اعتمد في صفات العالم على الإيليين، وبالخصوص على أكسانوفان ؛ فلذا جعل العالم واحداً كرويّاً متناهيا حيّاً عالماً، ولكنه قال بأنه حادث متغير، وجعل الثبات والضرورة صفات للعالم المعقول.[2] فالعالم المثالي عند أفلاطون ثابت أزلي ساكن غير متغير.

نظرة الاستاتيكية للكون عند أرسطو:

إن نظرة الإستاتيكية للكون عند أرسطو عبارة عن الثبات وعدم التغير في البنية أو الشكل العام للكون وساكن ثابت من حيث جوهره الأساسي وهو دائم الوجود، ولا بداية له ولا نهاية.

فإذن جوهر أرسطو للكون ثابت ساكن لايقبل الحركة والتغير " إن جوهر أرسطو غير القابل للحركة والتغير"[3]. وأيضاً ذكر ابن سينا في كتابه:" وقد ظهر أن كل حركة ففي أمر يقبل التنقص والتزيد وليس

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية- وولترستيس- ص180. و(قصة الفلسة اليونانية- أحمد أمين- زكي نجيب محمود- العنوان: رأيه في الطبيعة أوفي هذا الوجود. ص, 164).

[2] الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- العنوان : الطبيعة. ص 86.

[3] نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي- هادي العلوي- ص 21.

شيء من الجواهر كذلك فإذاً لا شيء من الحركات في الجوهر..."[1] والعالم العلوي أي العالم مافوق القمر كا الأفلاك ثابتة (لا تتغير ولافسادفيه) ولكنها متحركة بحركة دائرية منتظمة ثابتة .

فيمكن إطلاق مصطلح " الاستاتيكية "على الكون عند أرسطو بأن الكون ثابت أزلي لا يتغير غير متوسع (خصوصا العالم السماوي) وإن كانت الأفلاك تتحرك حركة أزلية ولكنها ثابتة لا تتغير من حيث الجوهر أو الشكل العام. مصطلح " الاستاتيكية في مقابل الديناميكية ما يهتم بدراسة الأجسام المتغيرة المتحركة. المتحرك بحركة أزلية ثابت غير متغير ؛ لذلك هو في حالة استاتيكية ليس ديناميكية .

والكون في الفكر الإسلامي والفيزياء المعاصرة في حالة ديناميكية ليس استاتيكية كما تم بيان ذلك في الباب الثاني والثالث.

مادة الكون الأزلية (الأثير)[2] :

إن الأثير هو المادة الأساسية الخامسة التي يتكوّن منها الكون، وهو ساكن باعتبارجوهره الأساسي، ومتحرّك بحركة دائرية دائمة الحركة، وحركته الدورانية لا تتغير، ولا تؤثر على السكون الجوهري؛ لذلك، فالعالم قديم عند أرسطو بمادته وصورته، وحركته وأنواع موجوداته، فلا يكون ولا يفسد فيه سوى الأشياء الجزئية.[3]

في الحقيقة هناك مفهومان فلسفيّان يرجعان إلى أرسطو، وهما : عالم مافوق الأرض (العالم العلوي) وعالم ماتحت الأرض (العالم السفلي).

---

[1] النجاة لابن سينا- فصل في الحركة- ص 105

[2] اعتقد الإغريق أنه عنصر كالعناصرإلا أنه إلهي ...ووصفه أرسطوبأنه لا يفسد ولايتغير، وتتركب منه كل الكواكب فيما عدا الأرض المادية...والأجرام الأثيرية هي الأجسام الفلكية، وتسمى عالماً علوياً أيضاً. انظر (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة – المادة: الأثير- ج1- ص 22).

[3] الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- العنوان :قدم العالم والحركة. ص148- 150.

العالم العلوي : وهوعالم مافوق الأرض، عبارة عن الأجرام السماوية الدائمة بدوام حركتها جرّاء مادته الأثير أو العنصر الخامس وهو جسم ما ليس له ضدّ؛ فلذا لا يتغير، وطبيعته أنه لا يتحرك بدون الحركة المكانية الدائرية.

العالم السفلي : وهو عالم ماتحت الأرض، وهو أقل اتساعاً من السماء، فهو دار الكون والفساد، وهو عبارة عن الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متّصلاً، ومادته تختلف عن مادة العالم العلوي، وهي العناصر الأربعة المتضادة في ما بينها من حيث الثقل، والكيف، وهي مايلي: النار، الأرض، الهواء ، الماء، ومركباتها فاسدة، ومتحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى الأسفل وبالعكس.

وبسبب كون العناصر الأربعة متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف، يلزمها التغير، وهوما يكون من ضدّ إلى ضدّ آخر، بينما مادة الأجرام السماوية، الأثير لا ضدّ لها ؛ فلذا لاتتغير .[1]

نقد أرسطو لنظرية بارمنيدس :

إن رأي بارمنيدس أن الطبيعة كلها ساكن واحد، عبارة عن إنكاره "العلم الطبيعي"، إذ أن الأجسام الطبيعية كلها متمايزة ومتغيرة، والطبيعة هي السبب في التغيرات التي تحدث في الكون. فبارمنيدس أنكر العلم الطبيعي لأنه يعتمد على التغير، والتعدد، والتجربة الحسية، وكل هذه الأشياء يعتبرها أوهاماً وخداعاً حسّياً، والحقيقة عنده لا تُدرك إلا بالعقل الخالص.

وقول بارمنيدس "كل ما خلا الوجود فهو لا وجود" غير صحيح؛ لأن ماخلا الوجود من حيث جوهر معيّن يكون وجوداً من وجه آخر كالعرض أو من حيث جوهر آخر؛ وذلك لأن الوجود لا يقال على نحو واحد بل يقال على المقولات العشر، وأن كل مقولة تقال على عدة أنحاء، وجوهر الإنسان والفرس والنفس يختلف، وكيفية الأبيض تختلف عن كيفية الحال وما إلى ذلك. إذن، ماخلا الوجود لا يلزم منه لا شيء.[2]

[1] المصدر السابق– العنوان :قدم العالم والحركة. ص148– 150.

[2] المصدر السابق.العنوان:تجوهر الأجسام الطلبيعية. ص135.

أما رأي بارمنيدس في وحدة الوجود خاطئ عند أرسطو؛ لأن معاني الواحد يختلف، فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية، أما إذا قيل على المقدار فينقسم بالقوة إلى أجزاء كثيرة ؛ لأن المقدار قابل للانقسام .

وإذا قيل على غير المنقسم فهذا يدلّ على أنه ليس بمقدار فبطلت الكمية؛ فلم يعد الوجود متناهياً كما يقوله بارمنيدس ولا غير متناه وفقاً لرأي مليسوس[1].

وإذا قيل على الماهية، فمعناه أن كل ماهية فهو واحد في ذاته لا بمعنى أن الموجودات كلها واحد، وإلا وقعنا في مذهب هرقليطس وهو وحدة الأضداد (وجود التوازن بين الأضداد) ما يؤدي إلى استواء معنى الخير والشر، ومعنى الإنسان والفرس، وهذا خلف، وأيضاً يلزم منه القول بعدم الوجود لا بوحدة الوجود ؛ فإن وحدة الأضداد تؤدي إلى عدم الوجود؛ لأن وحدة الأضداد تؤدي إلى تفكيك الفكرة التقليدية للوجود والهوية.[2]

نقد أرسطو لحجج الإيليين :

مما قال به أرسطو ضدّ الإيليين أنه وضع قضية مسلمة، وهي " أن الأشياء والموجودات الطبيعية في كليتها أو في جزء منها واقعة تحت الحركة والتغيّر. وهذا واضح بيّن من الملاحظة والاستقراء."[3]

ردّ أرسطو على القائلين بوحدة الوجود مثل الإيليين أنهم يقولون بوجود واحد، بأن الوجود من حيث الوحدة يقال على شتى الجهات : من حيث الجوهر والكم والكيف ، فلا بدّ أن نعرف بأي اعتبار يقولون بوحدة الوجود باعتبار من الاعتبارات المذكورة. " ثم إن كانوا يقصدون بقولهم :" إن الموجودات كلها واحد" جهة الكيف ، فهل مقولة الكيف واحدة، مثلاً أبيض، وحار أو كيفية أخرى

---

[1] فيلسوف يوناني من المدرسة الإيلية من القرن الخامس ق.م . تتلمذ على بارمنيدس.أصرّ بقوة على عدم كفاية المعرفة الحسية . وقد حدد أرسطو بين فلسفته وفلسفة معلمه بارمنيدس بقوله:" يبدو أن بارمنيدس يتعقل الواحد بحسب التصور، بينما يتعقله مليسوس بحسب المادة. انظر(معجم الفلاسفة- المادة: مليسوس - ص649).

[2] الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- العنوان:تجوهر الأجسام الطلبيعية. ص135.

[3] الفيزياء - السماع الطبيعي- ترجمة عبد القادر قنيني- (ص 14).

من هذا الجنس تحمل على سائر الأشياء حملاً واحداً. وفي الحقيقة إن جميع هذه الأحكام المثبتة هنا تختلف اختلافاً كبيراً، والقول بها جميعاً محال. لأنه إن كان الوجود جوهراً وكماً وكيفاً (سواء اعتبرنا نوع الوجود لهذه المقولات قائما بذاته مفارقاً أو غير مفارق) كانت الموجودات كثيرة لا واحدة... فإن كان الوجود جوهراً وكماً في ذات الوقت كان إذن اثنين لا واحداً، وإن كان جوهراً فقط فليس الوجود غير متناه ، ولا له مقدار أصلاً ، لأنه إن كان له مقدار فهو كم ما. ثم إنه من ناحية ثانية لو كان الواحد يقصد به مالا ينقسم لارتفع الكم والكيف أصلاً . وحينئذ لا يكون الوجود غير متصل ولا متناه كما يدعي ماليسوس ، ولا متناهياً كما يريد بارمنيدس ، ذلك أن غير المنقسم يكون محدوداً فقط ، لا متصلا محدوداً، وبعبارة أوضح فإن النهاية وحدها هي التي تتلاءم مع شرط غير المنقسم لا المتصل المحدود. وأخيراً لو كانت الموجودات كلها واحدة ...إذ في هذه الحالة يكون وجود الجميل والقبيح شيئا واحداً كما يتعادل بل يتساوى مفهوم الخير والشر. وبالأولى يكون الشيء ذاته في نفس الوقت قبيحاً وجميلاً ، ويكون معنى الانسان والفرس واحداً. وإذن فلن تصير قضيتهم الحديث عن وحدة الوجود بل عدم الوجود ؛ إذ ليس شيء بموجود البتة – وتصبح مقولة الكيف هي عينها مقولة الكم. "[1]

فمن المحال عند أرسطو أن تكون الموجودات واحداً كما تبيّن آنفاً.

نقد أرسطو لحجج زينون:

هناك أربع حجج لزينون ضد الحركة قد تقدّم ذكرها، فهنا نذكر نقد أرسطو إيّاها في كتابه (الفيزياء- السماع الطبيعي) كما ذكر حجةً تلو حجة، وأجاب عنها بما يلي :

الحجة الأولى :" فأولها يقول باستحالة الحركة، لأن المتحرك مهما كان كان قريباً من نقطة مفروضة، فسوف يتعيّن عليه دائماً أن يقطع النصف، ثم نصف النصف، وهكذا بلا نهاية قبل أن يصل إلى هناك."[2]

[1] المصدر السابق.(ص 14- 16).

[2] المصدر السابق. ص 206.

الحجة الثانية:" والحجة الثانية هي التي تعرف باسم أخيل، وتزعم أن الأبطأ لا يمكن أن يلحقه في عدوه الأسرع قط."[1]يلزم من الحجتين جميعاً أن لا نتوصل إلى الطرف.

فأجاب أرسطو بقوله:" والزعم القائل بأن الشيء المتقدم لا يمكن أن يلحق به هو زعم فاسد. وذلك أنه حين يكون سابقاً متقدماً لايلحق، لكن هذا لايمنع على الأقل أن يلحق به إذا سلم له زينون بأن يقطع حتى النهاية المسافة المتناهية. وهذا كاف في هاتين الحجتين.

الحجة الثالثة:" أن السهم يكون متوقفاً في طيرانه. ويقوم هذا البرهان على افتراض أن الزمان مؤلف من (آنات) فإن لم يسلم له بذلك تهافت الاستدلال."

الحجة الرابعة:" والقضية الرابعة تفترض عددًا من الأشياء متساوية بعضها مع بعض في المقدار ممايتكون منه سلسلتان متساويتان مرتبتان بحيث تمتد الأولى من آخر الميدان (ميدان اللعب والمباريات) إلى وسطه، وتمتد الثانية من وسط الميدان إلى آخر، ولو سلمنا بأن السلسلتين تتحركان في اتجاهين متضادين، وتمر إحداهما بمحاذاة الأخرى بسرعة متساوية لتكلف زينون أن يبين لنا بأن نصف الزمان الذي يقضيانه بمرور إحداهما بمحاذاة الأخرى يكون مساويا لضعفه. وتقوم هذه المغالطة في افتراض أن الشئ المتحرك يقضي زمانا مساويا في مروره بمحاذاة شئ آخر متساو معه في المقدار سواء كان هذا الشئ الآخر متوقفا أم متحركا. وهذا الافتراض خاطئ."[2]

يعني المتحرك في مقابل المتحرك يساوي = المتحرك في مقابل الساكن زماناً . هذا خطأ من زينون ؛ لذلك حجته تُحدث التناقضات العقلية وإلا في الحقيقة المتحرك في مقابل المتحرك أسرع من المتحرك بنسبة الساكن وهذا ما تمّ إثباته في الفيزياء المعاصرة في " النظرية النسبية" لآينشتاين سيأتي ما يتعلق ب"النسبية " في الباب الثالث.

رد أرسطو على أفلاطون في نظرية " المثل":

[1] المصدر السابق.206

[2]وانظر"البرهان" بالتفصيل على بطلان رأي زينون في حجة الملعب... الفيزياء- السماع الطبيعي- أرسطو- (ص 207-208).

تمهيداً للرد على أفلاطون في نظرية المثل،نقول إن الجوهر الأولي عند أرسطو هو ما يقال على الهيولى[1] موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض، وعلى المركب من الصورة والهيولى[2]، وأما الجواهر الثواني (الأجناس والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية ليست بأعيان قائمة بأنفسها كما قال أفلاطون.[3]

حجج أرسطو في نقد نظرية المثل :

الحجج التي قد ردّ أرسطو من خلالها على نظرية المثل، وهي مايلي :

الحجة الأولى : إن المثل لا تخلو إما أن تكون مفارقة عن المادة، وإما أن تكون متحقّقة في المادة .

إذا فرضناها مفارقة عن المادة، فإن الجواهر المحسوسة لابد فيها من المادة، مثلاً إن الإنسان لا يوجد بدون لحم وعظم، فصارت المثل معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها.

وإذا فرضناها متحققة في المادة صارت متتشخصة جزئية، والمقصود أن تكون مجردة ضرورية؛ لذلك يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة.[4]

الحجة الثانية :

إن المثال يأتي في مقابل ما يكون له وجود ذاتيّ ويكون من الجواهر المحسوسة، وأما من المعاني الكلية ما لا يدل على جوهر، فلا يمكن أن يقابله مثال.

---

[1]الهيولي: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية.- انظر(التعريفات للجرجاني- المادة: الهيولي- ص 257).

[2]الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو مختصر في خمسة: هيولي، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل؛ لأنه إما أن يكون مجردًا أو غير مجرد، فالأول أي المجرد: إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، أو لا يتعلق، والأول أي ما يتعلق: العقل، والثاني أي ما لا يتعلق: النفس. والثاني: هو أن يكون غير مجرد، إما أن يكون مركبًا، أو لا. والأول -أي المركب: الجسم. والثاني -أي غير المركب: إما حال، أو محل؛ فالأول -أي الحال: الصورة، والثاني -أي المحل: الهيولي.

الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. انظر (المصدر السابق- ص 79 - 136).

[3] الفلسفة اليونانية- يوسف كرم- ص174.

[4]المصدر السابق .العنوان: الجوهر. ص173- 175.

وذلك مثل الماهيات الرياضية، والأجناس والعوارض والإضافات.

فإن الشكل الرياضي يتحقق في مادة طبعاً فحكمه حكم الجوهر المحسوس كما تقدم ذكره في الحجة السابقة، وما ليس له وجود ذاتي،كالعرض، والإضافة وهي علاقة بين الطرفين ليس لها وجود ذاتي، ومالا يتقوم بذاته بل بأنواعه،كالجنس، فإذا كانت هذه المعاني الكلية كلها ذهنية صرفة، فلا يوجد المانع أن تكون المعاني جميعاً في العقل دون أن يقابلها مثل.[1]

الحجة الثالثة :

كل ما هومشترك بين عدة أشياء فيرتفع إلى مقام المثال، مثلاً،كالبياض يشترك بين الأشياء البيضاء الجزئية. إذن، فليعتبر ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس والإنسان المثالي إنساناً ثالثاً، وهكذا ماهو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان و بين هذا الإنسان الثالث فبيعتبر إنساناً رابعاً،وهكذا إلى ما لا نهاية...[2]

الحجة الرابعة:إن نظرية المثل لا تجدي شيئا؛ لأن أفلاطون لم يبيَن نوع العلاقة بين المثل والجزئيات،وكيفية المشاركة بينهما، وكيف صدرت المحسوسات من المثل،فلا يظهر هناك أي أثر للمثل في إحداث المحسوسات أو في علمنا بالمحسوسات.[3]

هب أن هذه الأشياءالجزئية تم توضيحها بالمثل، فالمثل عند أفلاطون ثابتة لا تتغير، وساكنة لا تتحرك، إذا كان كذلك فيلزم أن تكون صورها وهي الأشياء الجزئية كمثالها ثابتة ساكنة، إلا أن العالم متغير متحرك، فلم تتغير هذه الصور مع كون أصلها وهو المثل غير متغيرة.[4]

إن من أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل ما يلخّص كل الاعتراضات الأخرى هو أن نظرية المثل تفترض أن المثل هي ماهيات الأشياء وبالرغم من هذا تضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها،

---

[1] المصدر السابق.

[2] قصة الفلسفة اليونانية– العنوان:الميتافيزيقا. ص, 222 -223 .

[3] تاريخ الفلسفة اليونانية– يوسف كرم – العنوان: الجوهر. ص173– 175. وانظر (تاريخ الفلسفة اليونانية– وولترستيس– العنوان : الميتافيزيقا.ص :218). وانظر(قصة الفلسفة اليونانية, العنوان: مقارنة بين أفلاطون وأرسطو. ص,221 .العنوان : الميتافيزيقا,ص 274).

[4] قصة الفلسفة اليونانية, العنوان:الميتافيزيقا. ص, 221.

وماهية الشيء تكون داخل الشيء لا خارجه، غير أن أفلاطون يقوم بفصل المثل عن الأشياء ويجعلها بعيداً في عالم خاص بها، ويجعل لكل مثال وجوداً مستقلاً.[1]

باعتبار أن المثال كليّ فلا بد أن يوجد في الجزئي؛ فلذا يمكن أن نقول إن الحقيقية في كل الجياد هي الجواد الكلي ولكن الجواد الكلي لايمكن أن يوجد بذاته، وأن يوجد مستقلاً عن الجياد الفردية. وأما رأي أفلاطون كأن هناك يوجد بجانب الأشياء البيضاء شيء مفرد آخر اسمه البياض بصفة عامة.[2]

وقد عرف من الاعتراض الأخير أن مبدأ فلسفة أرسطو الأساسي هو أن الحقيقة المطلقة هي الكلي ولكنه كلي فلايوجد إلا في الجزئي.

أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية :

إن أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية هو الهيولى والصورة، وبهما شرح العالم . وقد اعتقد أرسطو أن الهيولى والصورة لا تنفكان، وكل موجود في الخارج يتكوّن منهما،فلا توجد إحداهما بدون الأخرى، وهما لاينفصلان إلا في الذهن ؛ لنفهمهما فقط.

إن الهيولى في ذاتها لا تمتلك صورة ولا مظهراً، ولا تحد ولا توصف، وإنما الصورة هي التي تجعلها تحد وتوصف، وهذا ينتج أن هناك لا يوجد فرق بين الهيولى وإنما تختلف الأشياء بعضها عن بعض في صفاته. إذن، وفقاً لفلسفة أرسطو أن الهيولى ليست عبارة عن المادة أو العنصر كما نحن نقول إن مادة الذهب تختلف عن مادة الفضة، بل عند أرسطو، الذهب لايختلف عن الفضة في الهيولى بل يختلفان في الصورة فقط أي لا توجد فروق في الهيولى، فلا يختلف شيء عن غيره إلا باختلاف الصفات. إذن، الفكرة الأرسطية عن الهيولى تختلف عن فكرتنا عن الجوهر الفيزيائي.[3]

الكليات بين أفلاطون وأرسطو :

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية– وولترستيس– العنوان : الميتافيزيقا.ص :220.وانظر (قصة الفلسفة اليونانية, العنوان: ما بعد الطبيعة– ص, 223).

[2] المصدر السابق.

[3] قصة الفلسفة اليونانية, العنوان: ما بعد الطبيعة. ص, 227-229.(تاريخ الفلسفة اليونانية– وولترستيس– العنوان : الميتافيزيقا.ص :230).

إن الكليات الموضوعية هي التي سماها أفلاطون بالمثل، وهي كليات خارج الذهن أي ليست أفكارا ذهنية وإنما توجد وجوداً موضوعياً (ماله وجود بذاته يعتمد على نفسه فقط، ولا يعتمد في وجوده على شيء آخر) ضمنياً مستقلاً عن الذهن، وهي جوهر الحقيقية كا" البياض" .

وقال أفلاطون إن المثل لا توجد في زمان ولافي مكان، فهذا يدلّ على أن الكليات أو المثل لا توجد وجوداً فعليّاً ؛ لأن مايوجد وجوداً فعلياً فلا بد أن يكون في زمان ومكان.

وكان يعتقد أن المثل أو الكليات لها وجود مستقل في عالم فوق الزمان والمكان أي عالم منفصل خاص، ويمكن لأرواح الصالحين زيارة هذا العالم ورؤية هذه المثل هناك.[1]

ولكن قول أفلاطون هذا يقتضي أن المثل توجد وجوديّاً فعليّاً في عالم خاص بها بينما تقول الفلسفة الكلية بأن الكليات لا توجد وجوداً فعليا، وهذا بالطبع تناقض يدل على أن أفلاطون لم يهتم بالتفريق بين الحقيقة والوجود الفعلي؛ لأن مايكون حقيقيا فلا يوجد وجوداً فعليّاً وهو الكليات، وما يوجد وجوداً فعليا فلا يكون حقيقيا، ويعرف من هنا أنه قد اخترع هذا العالم السماوي ؛ لأن يوجد فيه الوجود الحقيقي وهو وجود الكليات أو المثل وجوداً فعليا، ومدعاة القول بعالم منفصل لعدم تمكنه من مقاومة الفكرة القائلة بأن الحقيقي لابد أن يوجد على نحوما.إذن، هذه الفكرة خاطئة.[2]

وأيضاً هناك تناقض في نظرة أفلاطون عندما قال إنما المادة اللاوجود، وهي لاشيء ثم ذهب إلى أن الحامل للكليات هو شيء موجود بالفعل ما أطلق عليه اسم المادة"material "وهوشيء، إن هذا إلا تناقض.[3]

إن خروج الأشياء الجزئية الحسية في العالم الخارجي عبارة عن نسخ من الكليات أو المثل عند أفلاطون، فالأبيض الجزئي نسخة من مثال البياض، وهذه النسخ تم تشكيلها من قبل الله تعالى على نحو المثل من المادة. إذن، إطلاق اللاوجود على المادة عبارة عن لا شيء ثم قوله إن الأشياء الجزئية نسخ من المثل والنسخ شكلها الله تعالى من المادة دليل على إثبات المادة، وهذا تناقض.[4]

---

[1] فلسفة هيجل- وولتر ستيس- ج2, ص 37-40.

[2] المصدر السابق. (ص ,41-42).

[3] المصدر السابق.

[4] المصدر السابق,(ص 40).

أما عند أرسطو إن الأشياء تتكون من مادة وصورة، والمادة عنده "إلهي "وهو عين الحامل غير متعين عند أفلاطون، والصورة عند أرسطو هي عين " المثل " عند أفلاطون، إلا أن أرسطو يرفض أن يكون هناك عالم مستقل خاص توجد فيهاهذه الصور أو المثل أو الكليات؛ لأن هذه عبارة عن المحمولات أي كل كلي هو محمول مشترك بين جميع أفراد الفئة الواحدة؛ فكلمة البياض الكلية محمولة تشترك فيها جميع الأشياء البيضاء.

ولا يوجد للمحمولات وجود خاص منفصل عن الأشياء التي تصفها، فعندما نقول إن الذهب أصفر، فلا يقصد بذلك أن الإصفرار يوجد منعزلاً عن الذهب؛ لذلك فإن الكليات لا يمكن أن يوجد لها وجود قائم بذاته،كما ذهب إليه أفلاطون،وكذلك لا يمكن أن يكون للمادة وجود خاص منفصل عن غيره.إذن، الشيء مع غض النظر عن صفاته لايوجد وجوداً فعلياً،كأنه لاشيء.

وكذلك الحامل ليس له وجود منفصل مستقل عن الكليات أو الصفات؛ فبهذا الاعتبار فلا يوجد للمادة ولا للصورة وجود مستقل. ولكن أرسطو يوافق أفلاطون في كون الكلي حقيقياً.[1]

قد انتهينا من (المبحث الأول) في استاتيكية الكون عند الفلاسفة الإيليين و(المبحث الثاني) في استاتيكية الكون عند أفلاطون وأرسطو، فقبل أن نبدأ ب(المبحث الثالث) ينبغي أن نقارن بين الإيليين وأفلاطون وأرسطو في سكونية الكون: المراد من سكونية الكون عند الإيليين السكون المطلق أن الكون ثابت ساكن أزلي لا يقبل الكثرة والحركة والتغير وأصله هو الوجود المطلق كما تقدم ذكره.[2]

والمراد من استاتيكية الكون عند أفلاطون من حيث العالم المثالي. والمثل هي الجواهر وهي الكليات المطلقة تقبل الكثرة نظرا لعدة وجود: مثل اللون تحته جزئيات مختلفة من الألوان...والحلاوة والمرارة...وعالم المثل ساكن ثابت.[3]

استاتيكية الكون عند أرسطو باعتبار جوهره كما تقدم ذكره أيضا بالتفصيل.[4]

---

[1] المصدر السابق- ص,42-45.

[2] انظر في هذه الرسالة – الباب الأول- المبحث الثاني- العنوان: نظرة الاستاتيكية للكون في الفلسفة الإيلية.

[3] راجع المرجع السابق- الباب الأول- المبحث الثالث- العنوان: نظرة الاستاتيكية عند أفلاطون.

[4] المرجع السابق- الباب الأول – المبحث الثالث- العنوان: نظرة الاستاتيكية للكون عند أرسطو.

أما الفكر الإسلامي والفكر العلمي الحديث يعارضان الفكر الفلسفي المذكور عن استاتيكية الكون بنظرة الديناميكية للكون أن الكون في حالة ديناميكية حتى الأفلاك والمجرات تتوسع وتتغير وحتى الجواهر أي الذرات مخلوقة عند المتكلمين وأيضا متحركة في العلم الحديث بخلاف أرسطو فإنه يقول إن الأفلاك في حالة ثابتة غير متغيرة . وكل هذا تم ذكره بالتفصيل في الباب الثاني والثالث.

المبحث الثالث : نقض الأشاعرة النظرة الاستاتيكية الفلسفية للكون.

إن النظرة الاستاتيكية للكون هي نظرية فلسفية تدّعي أن الكون ثابت ساكن غير متغيّر، وهذه النظرية تتعارض مع نظرية الحركة والتغير التي يعتقد بها الأشاعرة وهي أن جوهر الكون يختلف جذرياً عن تصور الفلاسفة ما يعتمد على مبدأين أساسين :

1- الحدوث والخلق من العدم.

الكون مخلوق حادث ، ليس قديما أزليا ثابتًا، الله خلقه ولم يتم خلقه لا بطبيعة. ولا وجود لأي جوهر أزلي أو مادة أزلية ، فكل ما في الكون من الجواهر والأعراض والأجسام كلها مخلوقة.

2- الكون مركب من جواهر فردة.

الكون كله يتكون من الجواهر الفردة، والأجسام ، والأعراض ،وكلها خلقها الله تعالى. بخلاف الفلاسفة فإن الكون عندهم باعتبار جوهره الأصلي قديم ساكن ثابت لايتعرض للكون والفساد، كالوجود المطلق في الفلسفة الإيلية ، والهيولى والصورة عند أرسطو، والمثل عند أفلاطون .وكل ذلك تقدم ذكره بالتفصيل، أنها جواهر أصلية للكون لابداية لها ولانهاية.

وأما عند الأشاعرة فالعالم كله من الجواهر الفردة والأجسام والأعراض حادث مخلوق[1] ،فحدوث الأعراض دليل على حدوث العالم(العالم مركب من الجواهر والأعراض) ؛ فالعالم لا يخلو عن الأعراض وما لا يخلو عن الأعراض فهو حادث ؛ لأن الأعراض حادثة. كما قال الباقلاني في التمهيد:" جميع

[1] حدوث العالم بأسره من الجواهر الفردة والأجسام والأعراض مع ذكر الأدلة بالتفصيل ذكرناه في هذه الرسالة ،في المبحث" نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة" في " الباب الثاني" (والمبحث الثالث من الفصل الثالث في الباب الثاني) راجعه هناك.

العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين أعني الجواهر والأعراض وهو محدث بأسره."[1] والدليل على حدوث العالم إثبات الأعراض وحدوثها، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث ، فالعالم بأسره من الجواهر والأجسام والأعراض حادث. وأيضاً يقول الإمام السنوسي:" دليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من: حركة وسكون وغيرهما ، وملازم الحادث حادث"[2]

ورفض الإمام الغزالي أزلية العالم وثبوتيته بأسره بجواهره وأجسامه وأعراضه، وأثبت حدوث العالم بقوله :" قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً..."[3] يعني ذلك :كل ما له نصف وربع وسدس فهو متناه، فدورات الفلك لها عدد كما يقال نصف الدورة يساوي كذا أو مرّ كذا ربعاً من الزمن فدورات الفلك محدودة ومعدودة متناهية وكل ما يكون متناهيا؛ فلا يكون أزليًا.

بطلان كون الجسم ساكناً في الأزل عند الرازي [4]:

[1] التمهيد – المؤلف:الباقلاني – التحقيق: عماد الدين أحمد حيدر– الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية–لبنان– الطبعة الأولى 1987م– ص 41.

[2] متن السنوسية– المؤلف : الإمام محمد بن يوسف السنوسي الحسيني – الناشر: دار ابن مسعود – مردان– ص 137.

[3] تهافت الفلاسفة– المؤلف: الإمام الغزالي– المحقق: دكتور سليمان دنيا– الناشر: دار المعارف– مصر– القاهرة– الطبعة: السادسة– ص ،99.

[4]الفَخْر الرَّازِي(544 – 606 هـ = 1150 – 1210 م)محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازيّ: الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها.وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه (مفاتيح الغيب – ط) ثماني مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و (لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات – ط) و (معالم أصول الدين – ط) و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. (الأعلام– خير الدين الزركلي الدمشقي – الناشر:دار العلم للملايين– الطبعة: الخامسة عشر–2002م– (ج6– ص 313).

يمتنع كون الجسم ساكناً في الأزل وذلك بما يقوله الرازي في كتابه :" وإنما قلنا إنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل لأنا قد دللنا على أن السكون صفة موجودة فنقول هذا السكون لو كان أزليا امتنع زواله ولا يمتنع زواله فلا يكون أزليًا. بيان الملازمة أن الأزلي إن كان واجبا لذاته وجب أن يمتنع عدمه وإن كان ممكنا لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته قطعا للدور والتسلسل، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون فاعلا مختارا لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد والاختيار وكل من كان كذلك كان فعله محدثا فالأزلي يمتنع أن يكون فعلا للفاعل المختار وإن كان ذلك المؤثر موجبا فإن كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الأثر وإن كان موقوفا على شرط فذلك الشرط لا بد وأن يكون واجبا لذاته أو موجبا لواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره فحينئذ تكون العلة وشرط تأثيرها واجبا لذاته فوجب دوام المعلول فثبت أن هذا السكون لو كان أزليا لامتنع زواله

وإنما قلنا إنه لا يمتنع زواله لأن الأجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال."[1]

إذن خلاصة ما استدل به الإمام الرازي من بطلان حركة الجسم وسكونه في الأزل بما أنهما أي (الحركة والسكون) من الأعراض وهي حادثة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالجسم حادث؛ فيمكن زواله والقديم يمتنع زواله.

لذلك قال الرازي :" فقد ثبت أن السكون لو كان أزليا لما زال وثبت أنه زال فوجب أن لا يكون أزليا، فثبت أن الجسم لو كان أزليا لكان في الأزل إما أن يكون متحركا وإما ساكنا وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه أزليًا."[2]

ذكرنا أسباب حدوث الجواهر والأجسام والأعراض، وإثباتها مع ذكر الأدلة في " الباب الثاني" في المبحث عن "نظرية جوهر الفرد عند الأشاعرة" بالتفصيل.

---

[1] معالم أصول الدين- المؤلف: الإمام فخر الدين الرازي- المحقق: طه عبد الرؤف سعد- الناشر: دار الكتاب العربي- لبنان- النشر بالشاملة 1431 . (ص42).

[2] المصدر السابق.(ص43)

فإذن، موقف الأشاعرة من هذه النظرية هو موقف نقدي؛ لأن هذه النظرية للكون تتعارض مع القرآن أيضاً .

1- **النقد** : إن الأشاعرة كحركة إسلامية ثقافيّة تنتقد نظرة الإستاتيكية القديمة للكون، وتتبنى النظرة الديناميكية التي يتسم فيها الكون بالحركة والتغير، وتتوافق مع نظرة القرآن الكريم؛ لذلك لا يمكن مع هذه النظرة الديناميكية أن يكون القرآن خصماً معادياً لفكر التطور.

2- أدلة الأشاعرة على رفض النظرية الإستاتيكية للكون.

- **القرآن الكريم** :

هناك الكثير من الآيات القرآنية تتحدث عن التغير والحركة، ويستشهد بها الأشاعرة بأن الكون في حالة ديناميكية(توسّع ، تمدّد) وليس في حالة إستاتيكية (ثابت،ساكن).

وفيها نقد لفكر بارمنيدس أن الكون واحد ثابت غير متغير، والعالم المحسوس وهم وخداع، وأيضاً رفض لاستاتيكية الكون العلوي (السماء والأجرام السماوية) عند أرسطو أن العالم العلوي يتكون من مادة خاصة سماها:"الأثير"هذا العالم عند أرسطو لايتعرض للكون والفساد أوالتغير الكيفي. والأجرام السماوية تتحرك عنده بحركة دائرية أبدية ، لابداية لها ولانهاية.

كقول الله تبارك وتعالى :" أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما وَجَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ"[1]

هذه الآية دليل من أدلة الدالة على وجود الصانع، وأنه منزه من الشريك؛ لأنها تدلّ على حصول الترتيب العجيب في العالم. وأن الأجرام السماوية متغيرة، وهذا ماأيّده العلم الحديث أن الأجرام السماوية تتباعد وتتوسع كما سيأتي تفصيله في " الباب الثالث".

ومعنى" الرتق"[1] في الآية بمعنى المفعول أي المرتوق، قوله تعالى :(كانَتا رَتْقاً)أي كانتا مرتوقتين أي ملتصقتين،كما قال كعب : "خلق اللَّه السموات وَالْأَرْضَ مُلْتَصِقَتَيْنِ ثُمَّ خَلَقَ رِيحًا تَوَسَّطَتْهُمَا فَفَتَقَهُمَا

[1] سورة الأنبياء, الآية: 30

بِهَا". وَرِوَايَةُ عِكْرِمَةُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم أَنَّ الْمَعْنَى كَانَتَا شَيْئًا وَاحِدًا مُلْتَزِقَتَيْنِ فَفَصَلَ اللَّه بَيْنَهُمَا وَرَفَعَ السَّمَاءَ إِلَى حَيْثُ هِيَ وَأَقَرَّ الْأَرْضَ" إذن،كانتا ملتصقتين " فَفَتَقْناهُما" ففصلناهما. وقال الإمام فخر الدين الرازي في تفسير هذه الآية: " أَنْ يُحْمَلَ الرَّتْقُ وَالْفَتْقُ عَلَى إِمْكَانِ الرَّتْقِ وَالْفَتْقِ وَالْعَقْلُ يَدُلُّ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْأَجْسَامَ يَصِحُّ عَلَيْهَا الِاجْتِمَاعُ وَالِافْتِرَاقُ فَاخْتِصَاصُهَا بِالِاجْتِمَاعِ دُونَ الِافْتِرَاقِ أَوْ بِالْعَكْسِ يَسْتَدْعِي مُخَصِّصًا".[2]

وأيضاً ذكر فخر الدين الرازي "رحمه الله"في تفسيره "جاء في التوراة أن الله تعالى خلق جوهرة، ثم نظر إليها بعين الهيبة فصارت ماء، ثم خلق السموات والأرض منها وفتق بينهما"[3]

"وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ"[4]

وقوله تعالى"وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب"[5]

"ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه"[6]

وقال: "ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره"[7]

وقال تعالى: "إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا"[8]

وقال تعالى: "والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون "[1]

---

[1] رتق: الرَّتْقُ: ضِدُّ الفَتْق. ابْنُ سِيدَهْ: الرَّتْقُ إِلحام الفَتْق وإِصلاحُه. رَتَقَه يَرْتُقُه ويَرْتِقُه رَتْقاً فارْتَتَق أَي التأَم. يُقَالُ: رَتَقْنا فَتْقَهم حَتَّى ارْتَتَق، والرَّتْق: المَرْتوق. وَفِي التَّنْزِيلِ: أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما ؛ قَالَ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ: كَانَتِ السموات رتْقاً لَا يَنْزِلُ مِنْهَا رَجْع، وَكَانَتِ الأَرض رتْقاً لَيْسَ فِيهَا صَدْع فَفَتَقَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَاءِ وَالنَّبَاتِ رِزْقاً لِلْعِبَادِ. قَالَ الْفَرَّاءُ: فُتِقت السَّمَاءُ بالقَطر والأَرض بالنبْت، قَالَ: وَقَالَ كَانَتَا رَتْقًا وَلَمْ يَقُلْ رَتْقَيْنِ لأَنه أُخذ مِنَ الْفِعْلِ، وَقَالَ الزَّجَّاجُ: قِيلَ رَتْقًا لأَن الرَّتْقَ مَصْدَرٌ؛ الْمَعْنَى كَانَتَا ذَوَاتَيْ رَتْق فَجُعِلَتَا ذَوَاتَيْ فَتْق.(لسان العرب- ابن منظور- المادة: رتق- ج10- ص 114).

[2] مفاتيح الغيب – التفسير الكبير, المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ), الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت, الطبعة: الثالثة – 1420 هـ(ج 22- ص ,136-137).

[3] المصدر السابق.

[4] (الأنبياء. الآية :33).

[5] (سورة النمل, الآية : 88).

[6] [الحج: 65].

[7] [الروم: 25].

[8] [فاطر: 41]

وقال ابن جرير: {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} مبدعهما، وإنما هو "مفعل"، فصرف إلى "فعيل"، كما صرف "المؤلم" إلى "الأليم"، و"المسمع" إلى "السميع". ومعنى المبدع: المنشئ والمحدث ما لا يسبقه إلى إنشاء مثله وإحداثه أحد.[2]

إن هذه الآية تشير إلى أن الكون في حالة ديناميكية، وأن السماء تم بناؤها بقوة معيّنة، وأن الكون قابل للحركة والتغيير، وأن الله هوالذي يخلق ويدبر الكون.

إذن هذه الآية، وكذلك الآيات السابقة جميعاً تدلّ على نظرة الديناميكية للكون بأن الكون في حالة الحركة والتغيير، وترفض نظرة الإستاتيكية للكون.

- **الأحاديث النبوية:**

وهناك الكثير من الأحاديث النبوية تدل على أن الكون في حالة ديناميكية وليست استاتيكية، بحيث إن الكون خلق من عدم وليس كما يقول الفلاسفة بأن الكون أزلي، ومنها مايلي :

عن أبي هريرة رضي الله عنه،قَالَ: أَخَذَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِيَدِي فقال "خلق الله، عز وجل، التربة يوم السبت. وخلق فيها الجبال يوم الأحد. وخلق الشجر يوم الاثنين. وخلق المكروه يوم الثلاثاء. وخلق.[3]

لقد دلّ هذا الحديث على أن الكون حادث في حالة ديناميكية وليس بأزلي.

وأيضاً ورد في الحديث: (كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السماوات وَالْأَرْضَ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ).[4]

---

[1] (سورة الذاريات, الآية : 47)

[2] تفسير ابن كثير, سورة البقرة, الآية- 117

[3] صحيح مسلم- المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206 - 261 هـ)المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي [ت 1388 هـ] الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها) عام النشر: 1374 هـ - 1955 م- عدد الأجزاء: 5 (متسلسلة الترقيم) (الأخير فهارس)[ترقيم الكتاب موافق للمطبوع] (ج4- ص 2789,) رقم الحديث :2789.

[4] صحيح البخاري (رقم الحديث: 6982).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ).[1]

عَنْ النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مُكَوَّرَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ).[2]

كل ذلك يدل على أن الكون متغير وكل متغير في حالة ديناميكية وليس ساكناً ثابتاً.

- **العقل** :

رفضاً للنظرة الإستاتيكية للكون إن الأشاعرة يستدلون ببعض الأدلة العقلية بالإضافة إلى بعض الأدلة السالفة؛ لفهم حالة التغيير والحركة في الكون، ولكن قبل أن أستشهد بالعقل البشري إثباتاً للنظرة الديناميكية للكون، فلا بد أن أذكر الاختلاف الذي وقع في تركيب الجسم؛ للوقوف على حقيقية الجسم، وفيه ثلاثة مذاهب:

1- فقائل يقول : إن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ لا وهماً ولا فعلاً، وتسمى تلك الأجزاء جواهر الفرد، وهذه النظرية تسمى بنظرية جوهر الفرد، وفي إثباتها نجاة عن كثير من أفكار الفلاسفة المخالفة للشرع مثل إثبات الهيولى والصورة ما يؤدي إلى قدم العالم.[3]

وسيأتي ذكر جوهر الفرد لاحقاً في فصل علحدة وهو" نظرية جوهر الفرد" إن شاء الله.

2- ويقول البعض : إنه وجود بسيط غير مركب بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد وما فيه تعدّد.[4]

---

[1] المصدر السابق- رقم الحديث :6154

[2] المصدر السابق- رقم الحديث :3028

[3] النبراس شرح العقائد- المؤلف: محمد عبد العزيز الفرهاري- الناشر: مكتبة حقانية , ملتان, باكستان- (ص ,86).

[4] مقاصد الفلاسفة- الإمام الغزالي- محقق: محمود بيجو- الناشر:مطبعة إيضاح- دمشق - الطبعة الأولى 1440هجري- الفن الثاني: في الإلهيات: ص, 69.

إن الوجود بسيط غير مركب في الفلسفة اليونانية القديمة حيث كان يعتقد بارمنيدس أن الوجود بسيط غير مركب، وأنه ثابت واحد ولا يتغير.

3- وقائل يقول: إنه مركب من الصورة والهيولى .[1]

إن الهيولى في حالة إستاتيكية عند أرسطو ؛ لأنها لا تتغير ولا تتحرك إلا إذا أضيفت إليها صورة وهي تؤدي بها من حالة الإستاتيكية إلى حالة الديناميكية، والهيولى ثابتة، والعالم قديم بقدمها، وعليها يبنى دوام الحركة. والهيولى والصورة هما مكوّنان أساسيّان للموجودات، وأن الهيولى هي موجودة منذ الأزل، ورفض أفلاطون وجود هيولى، وذهب إلى أن الجسم هو الجوهرالبسيط المتصل المسمى بالصورة، وليس حالاً في الهيولى،بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهيولى، ولكن وفق دعوى أرسطاطاليس أن هذا الجوهر ليس تمام حقيقية الجسم بل هناك جوهرآخر يسمى الهيولى لايدركه الحواس بل إنما يعرف بالدلائل. [2]

إن المطلوب عند الأشاعرة هو حدوث ماثبت وجوده من العالم وهو حدوث الجسم والجوهر الفرد وأعراضهما، وذهبوا إلى إبطال الهيولى والمجردات.

أما أدلّة إبطال الهيولى :

إن الجسم لو تركب من الهيولى والصورة؛ لزم من تعقل الجسم تعقل الهيولى والصورة؛ لأن الجسم المركب يتوقف تعقله على تعقل جزأيهما، واللازم باطل؛ لأن تعقل الهيولى والصورة لا يمكن إلا بالبرهان. يعني : عندما لا ينتقل الذهن من الجسم إلى الهيولى والصورة أي لا يتوقف تعقله على تعقلهما ؛ فهذا يدُلّ على أنهما ليسا جزأيهما ، والعالم ليس مركب من "الهيولى والصورة" حتى نقول إن العالم قديم وثابت بجوهره. بل العالم حادث متغير جوهراً وجسماً وعرضاً.

ومنها : أن الهيولى كونها جزءا من الجسم يستدعي أن تكون متحيزة ؛ وذلك لأنها لو لم تكن متحيّزة لم تكن جزءا من الجسم المتحيز. إذن، إن كانت متحيزة فإما بالاستقلال وإما بغير الاستقبال، بناءً

[1] المصدر السابق- ص, 69.

[2] النبراس شرح شرح العقائد- المؤلف: محمد عبد العزيز الفرهاري- ص،81-82 .

على الأول جسم، وأما بغير الاستقلال فهي صفة حالة في الصورة تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا .[1]

إذا تم بطلان الهيولى؛ فهذا يؤدي إلى بطلان قدم العالم ودوام الحركة ؛ لأنهما مبنيان على وجود الهيولى والصورة.[2] فتبين أن العالم حادث متغير بجوهره وليس ثابتاً ساكناً بجوهره، ولا وجود لأي جوهر أزلي استاتيكي.

مفهوم الوجود[3] عند الإمام الأشعري [4]:

إننا قد تناولنا مفهوم الوجود عند الفلاسفة الإيليين ,وأفلاطون، وأرسطو، والآن سنوضح مفهوم الوجود عند الإمام الأشعري؛ لأن التعرف على مفهوم الوجود يؤدي بنا إلى معرفة نظرة الإستاتيكية للكون باعتبار أنها صحيحة أم فاسدة، وهذا سيشرح لنا موقف الإمام الأشعري من نظرة الإستاتيكية للكون، ومن العالم الموجود من حيث قدمه وحدوثه. إذن فالوجود عند الإمام الأشعري يطلق على وجهين:

الأول : ما ليس له وجود لذاته، بل يتوقف في وجوده على وجود واجد الذي وجده.

الثاني: الوجود المطلق الذي لا يتوقف على وجود الواجد له فهو الثابت الكائن لا يفنى ولا ينعدم.[5]

---

[1] المصدر السابق. ص , 81-82.

[2] أدلة الفلاسفة على قدم العالم بالهيولى وأن دوام الحركة يبنى عليها, مع ذكرالأجوبة عنها (النبراس شرح شرح العقائد- محمد عبد العزيز الفرهاري- ص , 86-87.

[3] الوجود ينقسم إلى قسمين : وجود خارجي ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادي، والوجود الذهني عبارة عن كون الأشياء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي. والوجود عند الفلاسفة مقابل للماهية لأن الماهية طبيعة معقولة للشيء والوجود هو التحقق الفعلي له ...وجملة القول إن وجود الماهيات وجود ذهني ، ووجود ماله ماهية وذات خارج النفس وجود مادي...فالوجود الخارجي إذن هو ما به تصبح الماهيات المعقولة حاصلة ومتحققة بالفعل ، ونسبة هذا الوجود إلى الماهية كنسبة الفعل إلى القوة ، والوجود إلى الإمكان .(المعجم الفلسفي – جميل صليبا2- المادة: وجود- ص559-560).

[4]أَبُو الحَسَن الأَشْعَري(260 - 324 هـ = 874 - 936 م)علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصح أبي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد.(الأعلام للزركلي- ج4- ص 263).

[5] مجرد المقالات- المؤلف: شيخ المتكلمين محمد بن الحسن بن فورك - تحقيق وضبط: أ. د\ أحمد عبد الرحيم السايح- الناشر, مكتبة الثقافة الدينية- الطبعة الأولى 2005م- ص27-و 42)

وهذا الذي ذكره بقوله: " إن الموجود ما وجده واجد. إنه موجود بوجود الواجد له، ولوجوده له ما كان موجوداً له، ويجري ذلك على معنى المعلوم، وإن البارئ تعالى موجود لنا على معنى أنه معلوم لنا بوجودنا له. وهو علمنا به، وإن معنى قوله تعالى: (ووجد الله عنده)[1] من ذلك والمعنى أنه علم الله عنده. وأما الوجود المطلق الذي لا يتعلق بوجود الواجدله فهو الثابت الكائن الذي ليس بمنتف ولا معدوم".[2]

قسمة الوجود إلى حادث وقديم عند الإمام الأشعري:

إن الموجود يوصف بوصفين: الحدوث والقدم، فالحدوث هوما يكون له أول وهو معدوم قبل وجوده، وأما القديم فهو ما ليس له أول وهو الموجود الذي لم يزل موجودا كائنا ثابتاً.

وكان يقول: إن الحدوث أحد وصفي الموجود، وذلك أن يكون موجوداً عن عدم.[3]

وهذا ينافي وحدة الوجود ماذهبت إليه المدرسة الإيلية، ويدل على أن الوجود متكثر عند الإمام الأشعري، والله تعالى هوالذي خلق الوجود والماهيات جوهراً كان أم عرضاً، والدليل على ذلك قول ابن فورك:" وكان يقول أن المحدَث أحدِث شيئا موجوداً، جوهراً إن كان جوهرا، وعرضاً إن كان عرضاً بجميع أوصاف الراجعة إلى نفسه، خلافاً لقول من ذهب من المعتزلة إلى أنه إنما أحدث موجوداً ولم يحدَث شيئاً ولا لوناً ولا سواداً ولا عرضاً"[4]

وقوله هذا صريح في الردّ على الفلاسفة الذين يقولون ماوجد شيء من لاشيء.

إن الموجود عند الأشعري لا يخلو إما أن يكون جوهراً أو عرضاً أو جسماً أي ما يتألف من الجوهر والعرض، ولا ينكر أن يوجد موجود وهو خال من هذه الأوصاف،كما لاينكر أن يوجد موجود ولا يكون محدثاً.[5]

---

[1] سورة التوبة, رقم الآية : 29

[2] مجرد المقالات- محمد بن الحسن بن فورك- ص 25.

[3] المصدر السابق.ص 25

[4] المصدر السابق. ص, 36

[5]المصدر السابق- ص, 211- و 290.

ولا ينكر الإمام الأشعري وجود المجردات، ويقول بحدوثها وإن لم يكن من قبيل الجوهر والعرض والجسم؛ لأنه لا يحصر حدوث الوجود في هذه الأشياء الثلاثة بخلاف المتكلمين القدامى هم ينكرون المجردات.[1]

حدوث الحادث لا يتوقف على محلّ عند الأشعري :

أنكر الأشعري مقولة الفلاسفة أن ا لحدوث يستلزم المادة(الهيولى) والمدة (الزمان) وكل حادث عندهم لابد أن يكون مسبوقاً بمادة(الهيولى) والمدة (الزمان)؛ لذلك قالوا بقدم الهيولى والمادة؛ لأن حدوث الحادث عندهم يتوقف على محلّ.

لقد ردّ الأشعري بأن حدوث الحادث لا يتوقف على محلّ، فبين هذا بقوله" ليس كل حادث يقتضي ما يحدث فيه، وإن كان كل حادث يقتضي مايحدث منه، والحدوث يوجب ذلك، ويقتضي شمول هذا الحكم كل حادث من حيث حدوثه"[2]

وقوله هذا أدى إلى بطلان قول الفلاسفة بأن كل حادث مسبوق بمادة ومدة ما أدى بهم إلى القول بقدم الهيولى والزمان، ويوافق غيرهم من الذين قالوا إنه لا وجود إلا الله، وكل ما عداه من الحادثات لا بد لها من محلّ، ومحل وجودها هو عين وجود الله تعالى وهي قائمة بالله تعالى.[3]

إذن، قد فهم مما تقدم ذكره بأن نقد الأشاعرة لنظرة الإستاتيكية الفلسفية للكون يؤدي إلى نقدهم وحدة الوجود، وسكونية العالم ما يؤدي إلى إنكار الكثرة والتغير ما قامت به الفلسفة الإيلية ،وأيضاً نقدهم هذا يستدعي بطلان قدم الهيولى والزمان وهما ما قام به أرسطو، وذهبا به إلى القول بنظرة الإستاتيكية للكون بأنه أزلي وثابت. ولمزيد من الأدلة العقلية والنقلية بالتفصيل ضد أزلية الكون واستاتيكيته راجع هذه الرسالة.[4]

---

[1] تأملات في الفكر الفلسفي عند الإمام الأشعري- المؤلف: سعيد فودة- الناشر: القاهرة جمهورية مصر العربية- الطبعة 2010م- ص 37

[2] مجرد المقالات- ابن فورك- ص, 291.

[3] تأملات في الفكر الفلسفي عند الإمام الأشعري- سعيد فودة- ص 38.

[4] رسالتنا هذه : نظريات الأشاعرة بين الفلسفة والعلم الحديث- الباب الثاني- المبحث: نظريةجوهر الفرد عند الأشاعرة.وأيضاً هناك في الباب الثاني ، المبحث الثالث من الفصل الثالث خاص ب"ديناميكية الكون عند الأشاعرة" راجعه.

الفصل الثاني : النظرية الذرية والعلية في الفلسفة.

إننا قد تحدثنا سابقاً عن أصل الموجودات وحالته الإستاتيكية عند بعض الفلاسفة من الإيليين، وأفلاطون، وأرسطو، وفي هذا الفصل سنتناول أصل الموجودات وحالته، عند بعض الفلاسفة الآخرين، كديموقريطس، وفلاسفة الإسلام.

وأيضاً سنتناول النظرية العليّة بين فلاسفة الإسلام من الكندي وابن سينا.

.المبحث الأول : النظرية الذرية الفلسفية

في الحقيقية مؤسس النظرية الذرية هو لوقيبوس أي الأسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل لوقيبوس، ولكن ديموقريطس قد قام بتطبيقها وتوسيعها، وصارت به شهيرة.[1]

لذلك أردنا أن نتحدث في هذا المبحث عن نظرية ديموقريطس الذرية.

كما شرحنا في الفصل السابق أن الفلاسفة يختلفون في أصل الموجودات، وفي الجسم باعتبار تركيبه أي ومم تركّب الجسم، فقال قائل: إنه بسيط غير مركب، مثل بارمنيدس. وقال أرسطو: إنه مركب من الصورة والهيولى. وقال المذهب الذري: إن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ لا وهماً ولا فعلاً، وتسمى تلك الأجزاء جواهر الفرد، وهذه النظرية تسمى بنظرية جوهر الفرد.[2]

وعن المذهب الذري سنتحدث في هذا المبحث إن شاء الله.

نظرية المعرفة الديمقريطية:

هناك اختلاف في نظرية المعرفة عند ديموقريطس، وهو مايلي:

قال قائل : إن ديمقريطس كان "ظواهرياً".وقال البعض الثاني: إن أساس ديمقريطس كان" عقلياً". وقال البعض الأخير: إن ديمقريطس كان " شاكّا "

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية – وولتر ستيس – الفصل السابع. ص،81. و(ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكرالفلسفي حتى عصورنا الحديثة– الدكتور علي سامي النشار– ص , 410.

[2] انظرتفصيله في الفصل الأول– الباب الأول.

في الحقيقة أن القول بكون ديمقريطس شاكا ينتمي إلى سكستوس[1] أنه كان يميل إلى هذاالقول، وله أدلة على هذا، وهي فقرات ديمقريطية التي تدلّ على أنه شاكّ، وهي مايلي:

" يجب أن يتعلم الرجل هنا أنه مبتعد تمام الابتعاد عن الحقيقة" و "إنه لأمر غير يقيني أن نعلم حقيقة كل شيء"و " لا نعلم شيئا على أنه حقيقي ؛ لأن الحقيقة تختبئ في الأعماق" وأيضاً قوله التالي أكثر، وأعمق تفسيراً لما عليه الفكر الديموقريطي :" الحلاوة تكون بالاتفاق، والمرارة تكون بالاتفاق، والسخونة تكون بالاتفاق، والبرودة تكون بالاتفاق، واللون يكون بالاتفاق؛ أما الذرات والخلاء[2] فهما الحقيقيان"

فإذن، هذه الفقرات الديمقريطية تدلّ على أن الكيفيات المدركة هذه من الحلاوة والمرارة والسخونة والبرودة بالإحساس في رأي ديموقريطس ليست كيفيات حقيقية في الأشياء أو في الذرات التي تركب الأشياء، وبهذه الإحساسات لا يمكن أن نحصل على معرفة حقيقية لطبيعة الأشياء، ولجواهرها القصوى التي تختفي وراءها.[3]

وهناك له قول آخر يدلّ على أن الحواس تمثل العقل ؛لأنها تخاطب العقل بالتالي:" أيها العقل التعس إنك تستقبل اعتقاداتك منا، أفتستطيع بعد ذلك أن تقهرنا؟ إن نصرك عندئذ سكيون تماماًكتدميرك " تبيّن من هذا أن العقل يعتمد في تلقي المعلومات على الحواس، وكما عرف من فقرات ديموقريطس السابقة أنه أنكر صدق الحواس وهو ما يعتمد عليه العقل في استقبال المعلومات، فإذا تم إنكار

---

[1] سكستوس Sextus Empiricusفيلسوف وعالم يوناني (150-210م) وصل منه مصنفان فقط: التعاليم البيرونية2- والكتاب الثاني: الرد على الرياضيين أو الرد على تعليم العلوم.انظر (معجم الفلاسفة- المادة: سكستوس- ص367).

[2] الخلاء: هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفًا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون له شيئًا محضًا؛ لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بعدًا مفطورًا، وهم لا يقولون به، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه، وما وراء المحدد ليس ببعد، لا لانتهاء الأبعاد بالمحدد، ولا قابل للزيادة والنقصان؛ لأنه لا شيء محض، فلا يكون خلاء بأحد المعنيين، بل الخلاء إنما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوى، وذا غير ممكن.(التعريفات للجرجاني- المادة: الخلاء- ص 100).
الخلاء، وهو امتداد متوهم من غير جسم...انظر نفس المصدر(ص161).

[3] ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكرالفلسفي حتى عصورنا الحديثة- دكتور علي سامي النشار- ص , 93-94.

صدق الحواس تم إنكارصدق العقل ؛ لتوقفه عليه في تلقي المعلومات، فهذا يأدي إلى أنه كان شاكاً في نظرية المعرفة، والوجود الحقيقي عنده هو للذرات والخلاء.[1]

وبالإضافة إلى هذا أن سكستوس أيضاً تحدث أن المعرفة عند ديموقريطس تنقسم إلى قسمين: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، والأولى تسمى "غيرالمشروعة" من المحتمل التعرّف على الحقيقية من خلالها . والثانية تسمى " المشروعة" يعتمد عليها في تحديد الحقيقة، وهذا يعرف من كلمات ديموقريطس نفسه، وهي " أن هناك نوعين من المعرفة، النوع الأول مشروع، والنوع الثاني غير مشروع، وينتمي كل من البصر، والسمع، والشم، والمذاق، واللمس إلى المعرفة غير المشروعة، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه" ولكن قام سكستوس بتفضيل المعرفة المشروعة على المعرفة غير المشروعة، فيقول :"ولما كانت المعرفة غير المشروعة لا تستطيع طويلاً أن ترى الأشياء الأصغر فالأصغر، ولا أن تسمع أو أن تشم، أو أن تتذوق، أو أن تدرك باللمس ولكنها(ومن الضروري أن نفحص) أن تظل أكثر إتقاناً؛ (فإن المعرفة المشروعة للمعاونة في هذا بطريقة أكثر دقة واتقاناً للفحص)" [2]

ويفهم من هذا كله أن الوجود الحقيقي للذرات والخلاء لا يمكن معرفتهما بالحواس كما اتضح من القول السابق بل نعرفهما بالعقل. فالأساس الذي تقوم عليه المعرفة بالوجود الحقيقي (وجود الذرات والخلاء) هو العقل.

فالأقوال المذكورة المتعارضة المنقولة من ديموقريطس أدّت إلى المذهب الشكي في الحقائق هل هي موضوعات الفكر أم موضوعات الإحساس؟

أما عند أرسطو الحقيقة هي (ظاهرية) أي هي من موضوعات الإحساس، وأدلته على ذلك هي الأقوال المنقولة من ديموقريطس الدّالة على أن الحقائق هي موضوعات الإحساس التي حفظها سكستوس، وإهماله للجانب الآخر، أوطعنه في صحّته.

[1] المصدر السابق. ص94

[2] المصدر السابق. ص 94

وأما القول الثاني بأن أساس ديموقريطس كان عقليّاً استدلوا بنفس الأقوال المنقولة من ديموقريطس في أن الحقائق هي موضوعات الفكر.[1]

ويمكن الجمع بين هذه الأقوال المنقولة من ديموقريطس المتعارضة بأن نقول إن الوجود الحقيقي النهائي هو وجود الذرات والخلاء ؛ فلذا لا بد أن تكون المعرفة الحقيقية الوحيدة معرفة الذرات والخلاء، و لا يمكن معرفتهما عن طريق الحواس ؛ لأنهما لا يدركان بالحواس، إنهما يدركان بواسطة الفكر عن طريق العقل، والمعرفة بالحقائق القصوى عن طريق العقل يجب أن ترتكز على معرفة الأشياء بواسطة الحواس؛ لأن المعطيات التي يؤسس عليها العقل معرفته بالذرات وبالخلاء، معطاة بواسطة الظاهرة إلى الحواس، وأيضاً فالعلم بالظاهرة بواسطة الحواس يتحد مع العلم بالحقائق بواسطة العقل من حيث العملية.[2]

وكون الظاهرة "حقيقية " بمعنى أننا إذا أخذنا " البصر" مثالاً للحواس يعطينا الإحساس بالموضوع من حيث شكله وحجمه ولونه، إذن فاللون ليس حقيقة موضوعية، وإنما وجد بالاتفاق كما تقدم ذكره في مقولة ديموقريطس، ولكن الشكل والحجم هما خاصيتان حقيقيتان للموضوع باعتباره مركبا من الذرات والخلاء، بل إنهما خاصيتان لنفس الذرات التي تكوّن الموضوع؛ فلذلك صارت " الظاهرة " حقيقية ؛ لأنها تعطينا معلومات عما يكون حقيقيا؛ أي عن المركب من الذرات والخلاء في حجم معيّن وفي شكل، وثقل.[3]

بالنظر إلى هذا التحليل إن صحّ أن ديموقريطس لم يكن شاكاً أوظواهريا، أو عقلياً؛ إذ أنه لم ينكر أو يثبت حقيقة كل الإحساسات، ولا حقيقة كل الفكر، ولكنه أنشأ لنفسه " نظرية في المعرفة " ذكية تعتمد مباشرة على تصوره الذري للعالم وإن كانت متناقضةً.[4]

النظرية الذرية عند ديموقريطس:

[1] المصدر السابق- ص , 94-97.

[2] المصدر السابق- 94-97

[3] المصدر السابق.

[4] المصدرالسابق- ص 94-101.

تناول ديموقريطس هذه النظرية من لوقيبوس، وهي في الحقيقة عبارة عن تصوّر الجزئيات اللامتناهية وغير المنقسمة في الخلاء اللامتناهي، والمعتقد عند ديموقريطس كما نقل أرسطومستخدماً عبارات ديموقريطس "بأن طبيعة الأشياء الأبدية هي موجودات صغيرة، غير محدودة عدداً، وبالإضافة إلى هذه افترض المكان على أنه لا متناهي في الامتداد"[1]

فالذرة عند ديموقريطس، وليوقيوس عبارة عن وحدة أساسية صغيرة من المادة،ولايوجد ما هو أصغر منها، وغير قابلة للتجزئة، وهي الجسيمات التي تشكل كل شيء في الكون أي الذرات هي المكوّنات النهائية للمادة.[2]

ولقد توافق ديموقريطس مع لوقيبوس في الحديث عن الجزئيات النهائية على أنها "ذرات" وعن الأجسام المؤلفة ، وعن المكان على أنه يشبه الخلاء، ولكن ديموقريطس لقد قام بتطوير هذه النظرية وتوسع فيها بأن أضاف للمكان كلمة " اللامحدود" وللذرات كلمة " الأشكال" وكان يقول عن الذرات أنها أشياء حقيقية ، وأطلق على الخلاء بأنه "لاشيء" في مقابل "الذرة" بأنه " شيء" ولم يقل بأنه "غير حقيقي"كما قال به لوقيبوس، وأيضاً يؤمن ديموقريطس ب "وجود الخلاء" وأنه يأتي من " اللاوجود المطلق"وهو في هذا ضد رأي الإيليين من أنكر وجود الخلاء مطلقاً، واعتبروه "غير حقيقي " و "غير موجود"[3]

وأما المكان عند ديموقريطس ليس هو"حقيقي" وليس بجسم، وليس " غير الحقيقي"not-real هو ما لايوجد على الإطلاق، ولكنه " اللاحقيقي" فقط، أيunreal .

فإذن، المكان حسب التصور الديمقراطي يحتمل أمرين: المكان يطلق أحياناً على الفراغ الذي لا يوجد فيه جسم ، وأحياناً يطلق على الموضع الذي توجد فيه الذرات.[4]

المبدأ الأساسي عند ديموقريطس :

---

[1] المصدر السابق- ص،17.

[2] تاريخ الفلسفة اليونانية – وولتر ستيس- ص،81 -82.

[3] ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكرالفلسفي حتى عصورنا الحديثة- دكتور علي سامي النشار- ص،17.

[4] المصدر السابق. ص،18

المبدأ الأساسي ما يؤسس عليه بالتبعية كل النسق الفيزيقي هو" أن لا شيء يخلق مما لا وجود له، أو لا شيء يحطم فيما لا وجود له" فالعالم المادي عند ديموقريطس واحد أزلي أبدي،وغير متناه ؛ لأنه لم يخلق بواسطة أي واحد، أو أي شيء، وسمى العالم بأنه غير متغير، وأن المكون النهائي للمادة لا يأتي إلى الوجود ولا يخرج منه(لا هو داخل الوجود ولا خارج الوجود). وفي نظرة وحدة العالم، وأبديته يرتبط بالمدرسة الإيلية؛ لأن المراد بهذا هو أنه لا يمكن أن يضاف شيء إلى العالم، ولاشيء يمكن أن يخرج منه، وينفصل عنهم بأن اعتقد أن وحدة الكون وأبديته لا تتناقض مع الكثرة والتغير بناءً على أن الواحد غير المتغير قابل للانقسام ، وأن أجزاءه يمكن أن تتحرك في الخلاء، وتؤدي إلى كل تغيرات عالم التجربة بخلاف الإيليين فإنهم ينكرون الكثرة والتغير بالإضافة إلى القول بوحدة الكون، وأبديته.[1]

هناك فكرة أساسية عن ديموقريطس يتحدث فيها عن " وجودات لا متناهية عدداً، غير منقسمة وغير متباينة، لا تؤثر ولا تتأثر" لأن الفعل والانفعال(التأثير والتأثّر) ممكنان عند الذريين في الأشياء المركبة بسبب وجود الخلاء ما يؤدي إلى تمكين الذرات المركبة من تبديل أماكنها، وتغيير مواصفها، ولكن الذرات غيرالمنقسمة ذاتها لا ترتبط بالخلاء ؛ فلا يمكن أن تتغير أو تغير إحداهما الأخرى، فالذرات غير المنقسمة توصف بعدم التغير أو بالصلابة المطلقة .[2]

في الحقيقة قسم ديموقريطس الوجود الواحد المتصل الثابت المتجانس ما ذهب إليه بارمنيدس من قبل ، إلى ذرات غير متناهية العدد، لها جميع خصائص الوجود البارمنيدي من حيث الصلابة والخلود، وإلى ذرات منفصل بعضها عن بعض تحرك في الخلاء أو الفراغ.[3]

حجم الذرات وشكلها وحركتها عند ديموقريطس :

إن الذرات تختلف شكلاً وحجماً عند ديموقريطس، وتتنوع على أساس المادة التي تشكلها.

الشكل والحجم:

---

[1] المصدر السابق. ص،19

[2] المصدر السابق.(ص،28) .

[3] مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة، وتطور الفكر العلمي- المؤلف : الدكتور محمد عابد الجابري- الناشر:مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الخامسة:ى2002م- العنوان : ذرات الفلاسفة وجواهر المتكلمين- ص 316.

كان ديموقريطس يعتقد مثل لوقيبوس،وموقفه لايختلف في أساسه عن موقف لوقيبوس بأن الذرة تختص بالخاصيّتين الآتيتين، وهما : الحجم والشكل، وأما الثقل المطلق فقد حصل بعد ذلك في النظرية الذرية، وهو العلة للحركة، وإن الذرات لا كيف لها، ولاصفات لها بالمرة، وتفترق فيمابينها في الكم، وإنها تختلف في الحجم فبعضها أصغر وبعضها أكبر، وأيضاً تختلف في الشكل، والاختلافات اللامتناهية في الشكل تشتمل على الاختلافات اللامتناهية في الحجم.[1]

فإذن،تتكون مادة الكون من مجموعة الجواهر الفردة، وهي غيرمتناهية العدد، وهي أصغر الأجزاء يتعذر إدراكها بالحواس، فعنصر الكون واحد وهو الجوهر الفرد متجانس؛ لأن الذرات الأولى | الجواهر الفردة متجانسة متشابهة متساوية في انعدام الصفات والخصائص، ولكنها تختلف حجماً وشكلاً، وكونها مجردة من الصفات عندعدم تركيبها لتكوين الأجسام، وأما الصفات المدركة في الأشياء ناشئة فيها بسبب اجتماع الذرات لتكوين الأجسام،ولكن مهما جردنا من الصفات إلا أن هناك صفتان فلا مفرَّ منها ، وهما: أن تكون صلبة، وذات وزن وثقل، وإن كان هناك تردّد في صفة الوزن والثقل في أن الذريين أضافوها إلى نفس الذرات أم عدّوها كالصفات الأخرى التي تنشأ من تحرّك الذرات وتجمعها، ولكن الراجح أنهم أضافوها إلى نفس الذرات ، والدليل على ذلك أن أساس مذهب الأبيقوريين[2] في الذرات هو مذهب الذريين، وهم (الأبيقوريّون) كانوا يعتقدون أن للذرات وزنا وثقلاً، إذن، فمن الممكن أن تكون هذه الإضافة(إضافة الثقل والوزن) من عندهم ولكن الأرجح أن تكون منقولة عن ديموقريطس.[3]

الحركة الذرية:

إن الذرات تترابط، وتنفصل عن بعضها، ولا يمكن انفصالها إلا بالمكان الخالي ؛ وذلك فإن كل صيرورة تستلزم خلط الذرات وفصلها، وهذا يستدعي حركة الذرات، وكما ذكرنا سابقاً أن حركة الذرات

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية – وولتر ستيس– ص،83. و (ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكرالفلسفي حتى عصورنا الحديثة– علي سامي النشار– ص،31).

[2] أبيقور فيلسوف يوناني (341 ق.م– 271أو 270).من أبرز شخصيات العصور القديمة ومن أقوى مفكريها...وكان أصل المذهب الذري الذي نتلقيه في الأبيقوية وغرضه من ذلك أن تكون هناك ركيزة مادية للنفس والإنسانية. انظر (معجم الفلاسفة – المادة: أبيقور– ص 40).

[3] قصة الفلسفة اليونانية – المؤلف :أحمد أمين– زكي نجيب محمود. الفصل السادس : المذهب الذري. ص،72–73

لابدّ لها من المكان الخالي ؛لأنه لاشيء أن يتحرك إلا في الخلاء؛ لذلك لابدّ من حقيقتين مطلقتين عند ديموقريطس، وهما: الذرات والمكان الخالي، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الإيليين، ويؤكد الذريون أن اللاوجود \المكان الخالي حقيقي مثل الوجود، وأن اللاوجود هو موجود، والإيليون ينكرون ذلك، والدليل على ذلك قول ديموقريطس : "الوجود ليس فيه شيء يجعله حقيقياً أكثر من العدم"وتسمى الذرات والخلاء ب(الملاء) و(الخواء) ؛ لأنها بلا كيف فلا تختلف عن المكان الخالي إلا في أنها ممتلئة.[1]

والفرق بين الملاء والخواء هو الفرق بين الوعاء المليء والوعاء الفارغ\ الذرات والفراغ، أي المادة والعدم وهما في مقابل الوجود واللاوجود عند الإيليين بيد أن المدرسة الإيلية قد أنكرت اللاوجود(الخلاء) إنكاراً تامّاً قائلةً بأن الوجود وحده هو الموجود، وأما الذريون فقد أثبتوا حقيقتين، هما: الخلاء والذرات والفرق بينهما فقط هو الفرق بين الوعاء المليء والوعاء الفارغ .[2]

كيفية حدوث الحركة:

لما كانت الصيرورة عبارة عن انفصال الذرات واجتماعها، وإن هذا إلا عن طريق الحركة، فماهي إذن تلك القوة المحرّكة؟

إن الحركة الأصلية للذرات في مذهب الأبيقوريين ترجع إلى ثقل الذرات ما يؤدي إلى سقوطها دوماً بواسطة المكان اللامتناهي، فإذا تبيّن أن لها ثقل اتّضح أصل العالم وحركة الذرات.

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية – وولترستيس- ص،85 -86.

[2]" قصة الفلسفة اليونانية- المؤلف :أحمد أمين- زكي نجيب محمود. الفصل السادس : المذهب الذري- ص،74

وأما موقف امبيدوكليس[1] عن أصل الحركة وطبيعة القوة المحركة حلاً لهذه المشكلة وإن لم يكن مقنعاً، هو الحب والكراهية.

لقد كان إنكساجوراس[2] رأى أن حركة الأشياء كلها ترجع إلى عقل عالمي، وأن القوة المحركة هي غير فيزيائية وغيرجسمانية كلية أنهاتدعى العقل الكلي ما يحدث حركة الأشياء التي تؤدي إلى تشكيل العالم.[3]

وأما عند الذريين الحركة كلها تقع تحت تأثير قوّة، وهي " الضرورة".

لقد ردّ ديموقريطس نظرية إنكساجوراس قائلاً: لايوجد عقل في العالم، ووضع في مقابل هذا بصراحة مذهب " الضرورة"ولكن في الحقيقة ليس عند ديموقريطس حلّ محدد لحل مشكلة أصل الحركة ، وطبيعة القوة المحركة.[4]

ولكن لوثبت الثقل عند الذريين للذرات نفسها مثل الأبيقوريين ،فإذن تعليل الحركة سهل جداً، فثقل الذرات يدفعها إلى السقوط المستمر في الفضاء اللانهائي، واختلاف الذرات حجماً يؤدي إلى اختلافها في الثقل ثم في السرعة وجرّاء هذا تصدم الذرات الكبيرة الذرات الصغيرة يمنة ويسرة ؛ لتشق لنفسها طريق الهبوط، وأما الذرات الصغيرة المزاحة المبعثرة يميناً وشمالاً يلتصق بعضها ببعض فتكوّن نواة تجتمع حولها الذرات إلى أن تكوّن عالماً عظيماً، وكم من العوالم قد تكوّنت، وعالمنا واحد منها، وذرات العالم الملتفة قد تتفرق فينحل العالم .[5]

إذن، يرى ديموقريطس أن الذرات في حركة مستمرة ، ويضع الحركة في الذرات نفسها دون محرك خارج عنها، إذن بالإضافة إلى رأي أبيقور وهو (أن مدعاة حركة الذرات الأصلية ثقل الذرات) قد

---

[1] امبيدو كليس Empedocles(490- 430 ق.م) : فيلسوف وشاعروطبيب وزعيم ديني يوناني. قال بأن المادة كلها تتألف من عناصر أربعة هي النار والهواء والماء والتراب، وبأن هذه العناصر تتمازج أو تتنافر بفعل قوتين خارجيتين هما المحبة والبغض ، فالمحبة تحملها على التمازج والبغض يدعوها إلى التنافر .(معجم أعلام المورد. المادة: امبيدوكليس.ص 65).

[2] Anaxagoras(500- 428 ق.م) فيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية . أنشأ في أثينا أول معهد فلسفي . قال بأنه لا يوجد شيء من العدم وبأنه لابد للعالم من علّة مدبرة . اتهم بالإلحاد فحكم عليه بالإعدام ثم خفف الحكم إلى النفي من أثينا.(المصدر السابق- المادة: أناكساغوراس- ص 67).

[3] تاريخ الفلسفة اليونانية – وولترستيس- ص،85 -89.

[4] المصدر السابق. ص،84-85

[5] قصة الفلسفة اليونانية- المؤلف :أحمد أمين- زكي نجيب محمود- الفصل السادس : المذهب الذري. ص،74 -75.

لوحظ أيضاً أن لوقيبوس وديموقريطس لم يقولا بصفة الثقل للذرات وإنما كانا يعتقدان بأن الذرات في البداية كانت تتحرك في الخلاء اللامحدود وخلال هذه الحركة الأفقية تصطدم الذرات بعضها ببعض، وحينما اصطدمت أدت إلى حركة ثانية على شكل دوامة حيث تكون الحركة دائرية، وعنها نشأ العالم وتكوّنت الموجودات.[1] إذن ، عند ديموقريطس الذرة مادية أزلية وعند المتكلمين الجوهر الفرد معنوي روحي مخلوق.

قد تبيّن من السابق أن بعض فلاسفة اليونان مثل ديموقريطس قد ذهبوا إلى أن الجسم يتألف من أجزاء صغيرة لاتنقسم، والبعض الآخر من فلاسفة اليونان قد أنكروا ذلك مثل أرسطو. مثل هذا الاختلاف في إثبات الجزء لا يتجزأ وإنكاره ، قد وجد بين مفكري العرب من المتكلمين الذين قاموا بإثباته مثل جميع الأشاعرة والشهرستاني[2]، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام[3] وابن حزم.[4]

وعن موقف فلاسفة الإسلام عن النظرية الذرية سنتحدّث في مايلي:

موقف فلاسفة الإسلام من النظرية الذرية.

---

[1] ملاح الفكر الفلسفي عند اليونان- تأليف: دكتورحربي عباس عطيو- الناشر: دار المعرفة الجامعية – الطبعة:1992م- ص 153.

[2]الشَّهْرستانيّ(1256 - 1315 هـ = 1840 - 1888 م) فاضل إمامي. له اشتغال بالتأريخ. أصله من شهرستان ومولده بكرمانشاه، ومنشؤه بمرعش، وإقامته ووفاته بكربلاء. من كتبه (تاريخ الشهرستاني - خ) و (كتاب الحساب - خ) و (تحقيق الأدلة - خ) في أصول الفقه...(الأعلام للزركلي- المادة: الشهرستاني- ج6- ص105).

[3]النظام(سنة 231 هجرية) إبراهيم بن سيار بن هانىء البصرى أبو اسحاق النظام من أئمة المعتزلة تبحر فى علوم الفلسفة وانفرد بأراء خاصة تابعه فيها فرقة من المعتزلة تسمى النظامية نسبة إليه واشتهر بالنظام لاجادته نظم الكلام وكان شاعرا أديبا بليغا. (موسوعة الأعلام\ تراجم موجزة للأعلام - الأوقاف المصرية- (2/ 71 بترقيم الشاملة آليا).

[4] مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود- التأليف:DR.S. Pines نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو زيدة، كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول- ص، 1 .

ابن حزمابن حَزْم(384 - 456 هـ = 994 - 1064 م)علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد: عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، يقال لهم " الحزْمية ". ولد بقرطبة.(الأعلام للزركلي-المادة: ابن حزم- ج4-ص254).

إن فلاسفة الإسلام قد أنكروا الجزء الذي لا يتجزأ متابعين لأرسطو، وقالوا إن الجسم كمٌّ متّصل، ولا يقبل الانقسام بالفعل إلى مالانهاية له، وإن كان يمكن أن يقبل الانقسام بالقوّة إلى مالانهاية له، وقاموا بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، واستدلوا بمسألة المماسة بين الجواهر ما لاينقسم ، بأن الجواهر التي لاتنقسم ناشئة بالضرورة من القول بأن الجوهر الفرد مجرّد عن المساحة؛ ذلك أن الجوهر يوجد بين جواهر مماثلة له ، فإذا جاز تماسّها لم يكن لنا بدّ من التسليم بانقسام الجوهر إلى أجزاء؛ لأن جزءه الذي يماسّ جوهراً غير جزئه الذي يماسّ جوهراً آخر. وهذا هو نفس الاعتراض الذي أثاره أرسطو ضدّ مذهب جوهر الفرد، وتبنّاه فلاسفة الإسلام ضد جوهر الفرد عند المتكلمين.[1]

موقف الفارابي من الجوهر الفرد:

إن الجسم عند الفارابي يتكون من الهيولى والصورة وهو متابع لأرسطو في ذلك ، كما قال به ابن سينا، بل كل من قال من الفلاسفة بتركيب الجسم من الهيولى والصورة فهذا دليل على رفضه لمذهب الجوهر الفرد، كما قال فخر الدين الرازي: "إن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة اعتماداً على فكرة الاتصال فإن هذا البرهان مبني كما يقول الرازي على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها فما يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة، وماهو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال".[2]

وأيضاً رفض نظرية الجوهر الفرد في كتابه (الحروف) بقوله:" ولما ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتئم باجتماع الأجزاء التي لا تنقسم ، قالوا في الأجزاء التي لا تنقسم إنما هي من الجواهر أو أحرى أن تكون جواهر".[3]

موقف ابن سينا من الجوهر الفرد:

---

[1] مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود.العنوان: المقدمة- ص، 1 .

[2] الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي- تأليف : د. زينب عفيفي تصدير د. عاطف العراقي- الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-رقم الإيداع 2002م- ص, 114

[3] الحروف- التأليف : أبونصر الفارابي- حققه وعلق عليه: محسن مهدي- الناشر: دار المشرق بيروت لبنان- الطبعة الثانية 1990م- الفصل: الثالث عشر- العنوان: الجوهر- ص ،104.

إن ابن سينا قد تابع أرسطو بأن الجسم لا بد أن يكون جوهراً مؤلفاً من الهيولى والصورة، وأن يكون متّصلاً محدوداً ممسوحاً في أبعاد ثلاثة طولاً وعرضاً وعمقاً.[1]

والهيولى والصورة هما شيئان متلازمان ، فلا ينفك أحدهما عن الآخر باعتبار الوجود إلا في الوهم.[2]

هذا يدلّ على أن ابن سينا أخذ برأي أرسطو ورفض نظرية الجوهر الفرد؛ لأن الجسم مؤلف عنده من الهيولى والصورة لا من جواهر الفرد. ونقد نظرية الجوهر الفرد بأن الجسم إذا صار مركباً من أجزاء متناهية لا تتجزأ لا في الوهم ولا في الوجود، فهذا باطل وسبب بطلانه أن كل متحيّز يجب أن يمتاز جانب يمينه عن جانب يساره؛ فلا بد أن يكون منقسماً، وأيضاً إذا وقع الضوء على أحد وجهيها فالجانب المستضيء غير الجانب المظلم ؛ فتنقسم.

وإذا صار مركباً من أجزاء غير متناهية لا تتجزأ، فهذا أيضاً باطل؛ وذلك لأن كل كثرة فالواحد منها موجود بالفعل، فمجموع الاثنين منها إن لم يكن أعظم من الواحد لم يكن تركيبها مفيداً للمقدار، وإن كان أعظم فحينئذ كلما كان أكثر عدداً كان أكثر مقداراً فيستلزم أن يكون نسبة المقدار إلى المقدار كنسبة العدد إلى العدد ، لكن نسبة ذلك المقدار إلى مقدار هذا الجسم المحسوس نسبة مقدار متناه إلى مقدار متناه، ونسبة المقدارين كنسبة العددين ، فنسبة ذلك العدد إلى عدد هذا الجسم المحسوس نسبة عدد متناه إلى عدد متناه، فهذا الجسم المحسوس يجب أن يكون مركباً من عدد متناه.[3]

وأيضاً رفض نظرية الجوهر الفرد في كتابه (عيون الحكمة) في ضوء بعض القواعد العقلية، وهي : "كلُّ مقدارين يتماسَّان بالكلية إن أمكن فهما متداخلان.

كل ما ماسَّ شيئاً بكليته فما مسَّ أحدَهما مسَّ الآخر. كلّ متماسّين لا بالأسر فهما متميّزان بالوضع. كل متميزين بالوضع فإن تجاوزهما بنهايتين. إن كانت أجزاء لاتتجزأ ، لم تتجزأ بالملاقاة، وكل ما لايتجزأ بالملاقاة، فمماسّه بالأسر، وكل مماسّ بالأسر، فما ماسّ مماسّه، ماسّه، وكل ما ماسَّ شيئين

---

[1] موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة،المؤلف: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – مصر،أعده للشاملة: عويسيان التميمي البصري.(ص،185)

[2] المصدر السابق- ص،185.

[3] لباب الإشارات- الامام العلامة فخرالدين محمد بن عمر الرازي, المتوفى سنة 606 هجرية, هذب فيه كتاب الإشارات للفيلسوف الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا- . ص،217- 218

وحجب بينهما، ماسّ كلاً بما لم يماسّ به الآخر فانقسم، فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم، وكل مماسّ بالأسر من غير تنحي شيء من شيء، فحجم جملتها مثل حجم واحد، وإن كان العدد أكثر."[1]

والدليل الثاني على رفض نظرية الجوهر الفرد، قال ابن سينا "كل ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يتماسّ بالحجب ولا يتماسّ بالمداخلة تماسّاً يوجب زيادة الحجم..."[2]

فإذن من المحال أن تتألف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، فإذن قسمة الأجزاء لاتقف عند أجزاء لا تتجزأ عند ابن سينا.

موقف ابن ميمون من جوهر الفرد:

بناءً على الانقسامات الممكنة في الجسم هناك تحصل أربعة أقسام، وهي إما أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلةً بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين إما أن تكون متناهية أو غيرمتناهية،وما يكون متناهيا بالفعل إما أن يقبل الانقسام بالقوة أم لا.

القسم الأول: أن الجسم قابل للانقسام بالفعل إلى أن تنتهي إلى أجزاء لا تتجزأ وهي غير قابلة للقسمة بالفعل وإن كانت قابلة للقسمة بالقوة والوهم، وهي كرية الشكل متماثلة الماهية والحقيقة فتكوّن الأجسام البسيطة باجتماعها أوّلا ومنها تتكوّن المركبات، وهذا هو مذهب ديموقريطس.

و**القسم الثاني** : مذهب أكثر المتكلمين: أن الجسم قابل للانقسام بالفعل إلى أن ينتهي إلى أجزاء لا تتجزأ وتلك الأجزاء غير قابلة للقسمة بالفعل ولابالقوة، يعني أن الجسم عند أكثر المتكلمين مركب من أجزاء لا تتجزأ هي حاصلة بالفعل وهي متناهية العدد، وتلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا بالفعل ولا بالقوة.

وكون الانقسامات حاصلة بالفعل وهي غير متناهية، وهو مذهب نفر يسير من المعتزلة.

---

[1] عيون الحكمة- لابن سينا- حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي- الناشر:وكالة المطبوعات-كويت- ودار القلم – بيروت- لبنان- الطبعة الثانية 1980م- الفصل السابع: في نفي جوهر الفرد. ص ، 25

[2] المصدر السابق ص 25. وانظرأيضاً أدلة ابن سينا على بطلان (جزء لا يتجزأ) في كتاب" النّجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية-" للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا- الفصل : في تجوهر الأجسام. ص، 102

وإذا كانت الانقسامات حاصلة بالقوة وهي متناهية، وهو مذهب شاذ.

وإذا كانت الانقسامات حاصلة بالقوة وهي غير متناهية، وهو مذهب المحققين من الحكماء.[1]

لإيضاح هذا المذهب الأخير ذكر ابن ميمون في كتابه (دلالة الحائرين) أن المراد بكون الأجزاء قابلةً للانقسام بالقوة إلى غيرالنهاية أنه لا تحصل أجزاء غير متناهية بالفعل بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر، وكل مايحصل بالفعل يلزم أن يكون متناهيا محصوراً، بناءً على هذا الأصل يبنى إثبات كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة.[2]

فالجسم عند ابن ميمون مركب من الهيولى والصورة وليس مركبا من أجزاء لا تتجزأ أصلاً لا بالفعل ولا بالقوة.

وأدلة بطلان جزء لا يتجزأ عند ابن ميمون :

أولها: أن جواهر الفرد أو أجزاء لا تتجزأ إما أن لا يمكن أن تتلاقى أو يمكن إن لم يمكن أن تتلاقى فكيف يمكن تأليفها، وإن كان يمكن أن تتلاقى فلنفرض مثلاً تأليفاً للجسم ثلاثة أجزاء متلاقية فالجزء الأوسط لا يخلوا إما أن يكون حاجباً للطرفين عن التلاقى أولا ، فإن كان حاجباً كان ما يلاقى منه أحد الطرفين غير ما لايلاقى الطرف الآخر؛ فيلزم الانقسام، وإن لم يكن حاجباً كان كل واحد من الطرفين ملاقياً للوسط بالكلية إذ لو لم يكن ملاقياً للوسط بالكلية كان منقسماً، وإن كان ملاقياً للوسط بالكلية فلا تزداد الثلاثة على الواحد حجماً من هذه الأجزاء، فلا يكون التركيب من هذه الأجزاء زائداً للحجمية وهو لهذا موضوع فلزم الخلف[3].

---

[1] دلالة الحائرين– التأليف : الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العبرية والعربية وترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية وقدم له حسين اتاي دكتور في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. الناشر: مكتبة الثقافةالدينية– ج2– ص، 262

[2] المصدر السابق.

[3] لخلف بالضم خلاف المفروض وهو عند المنطقيين القياس الاستثنائي الذي يُقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وله وجهان:برهان الخلف وهو إثبات القضية بإبطال إحدى التنائج اللازمة عن نقيضها . والرد إلى الخلف :وهو إبطال القضية باستخراج ما يلزم عنها من نتائج كاذبة أو مخالفة للمطلوب.(المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور عبد المنعم الحفني–المادة: خلف– ص 334).

الثاني : أن الصفحة المركبة من أجزاء لا تتجزأ إذا استنارت بأشعة الشمس كان الوجه المستنير بالأشعة يغاير غير المستنير، فتلزم القسمة من ذلك.

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم، فإذا فرضنا هذا الجسم مركباً من عدد وتر كان ظله شفعاً فكان له نصف هو ظل نصف الجسم، فيكون هذا الجسم منقسماً بقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء.[1]

فلاسفة الإسلام رجح مذهب أرسطو أن يكون أصل الكون "الهيولى والصورة" على الذرة عند ديموقريطس وعلى الجوهر الفرد عند المتكلمين بسبب الأدلة المذكورة في هذا المبحث ما تم ذكره.

المبحث الثاني :النظرية العلية عند الكندي:

إن الفيلسوف الكندي لم يركّز كثيراً على مبدأ العليّة بأن تكون له الرسائل الخاصة باحثةً عن العليّة بشكل خاصّ إلا أن هناك بعض الأقوال المنتشرة في شتى رسائله تتحدث عن النظرية العلّيّة بصورة مختصرة، فيبدو منها أنه متابع لأرسطو في العليّة أي في علل الموجودات وكونها أربعة بدورها مبدأ كونيّ بحيث أن تكون لكل حادثة في الكون علة أحدثتها ، ولكل علة لا بدّ من معلول ينشأ عنها، فعن هذا سنبحث عن موقف الكندي في شتى رسائله من العليّة.[2]

موقف الفيلسوف الكندي من العليّة :

لما فرغنا من مبادئ الموجودات الطبيعية من حيث إن الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة، وهما علتا طبيعتها عند أرسطو، وقال به فلاسفة الإسلام متابعة لأرسطو كما ذكرنا آنفا مع ذكر الأدلة، بعد التأكد من المبادئ للموجودات فاحتجنا إلى البحث عن العلل الخارجية؛ للتأكد من العلل الأربعة، والحقيقية والمجازية والعلاقة بينها.

---

[1] دلالة الحائرين– ابن ميمون– المقدمة : الثانية والعشرون، شرح قول ابن ميمون: أما المعنيان المقوّمان له فمادته وصورته، وأما الأعراض اللاحقة له فالكم والشكل والوضع.ج 2 . ص، 262 -263 . وراجع نفس المرجع للأدلة الأخرى على بطلان جزء لا يتجزأ.

[2] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية– التأليف : الدكتور محمد عاطف العراقي– الطبعة الثالثة– الناشر : دار المعارف بمصر. الفصل الثالث: الكندي ومشكلة السببية. ص، 77.

تمهيداً لحل مشكلة العليّة قد قام الفيلسوف الكندي بتقسيم الفعل إلى حقيقي ومجازي ، فالفعل الحقيقي يحتوي على الإبداع أي الإيجاد من العدم ، وعلى أثر المؤثر في المؤثَّرفيه، وهو أن يفعل دون أن ينفعل وهو عبارة عن الله عزّ وجلّ.

وهذا الفعل الحقيقي يعتبره الكندي لله عز وجلّ الذي هو غاية كل فعل، وفاعله سبحانه وتعالى.

أما الفعل المجازي هو عبارة عن بقية المخلوقات غير الله عز وجلّ، فإنها فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة، كما يقول الكندي : " أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة ، فأما أولها فعن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض . فإن الأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه إذ هو علة انفعاله القريبة وكذلك الثاني، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله حتى ينتهي إلى آخر المفعولات"

وقسم الكندي كالسابق الفعل المجازي إلى قسمين : أحدهما الفعل المجازي وهو ما يكون أثره سريع الزوال، كزوال أثر المشي للماشي بعد الانتهاء من المشي، والثاني هو ما يكون له أثر ثابت مستقرّ في المنفعل بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال، مثل النقش والبناء وما إلى ذلك من المصنوعات كلها.

موقفه من العلل الأربعة :

كما ذكرنا سابقاً أن الفيلسوف الكندي كان متابعاً لأرسطو في النظرية العلية ، وهذا يفهم من قوله بالعلل الطبيعية الأربعة مثل أرسطو، وهي : العنصرية، الصورية، الفاعلة، التمامية.

العلة العنصورية أي المادية كعنصرية الذهب للدينار.

العلة الصورية، كصورة الدينار . والعلة الفاعلة أي صانع الدينار الذي صور عنصر الدينار.

والعلة التمامية أي الغائية منفعة الدينار والحصول على المطلوب به.

وأيضاً بيّن الكندي العلاقة بين العلة الفاعلة والغائية كما فعل أرسطو، وبيّن أيضاً العلة القريبة والبعيدة ، كالرامي للحيوان بالسهم ، فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم علة المقتول القريبة.[1]

المبحث الثالث :النظرية العلية عند ابن سينا:

قد تحدثنا سابقاً عن الموجود باعتبار مبادئه أو تركيبه عند ابن سينا، وهذا لا يكفي لمعرفة الموجود حق المعرفة بل لابدّ أن نبحث في أحوال علله ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم، وإن العلم بالشيء لا يحصل إلا بمعرفة علله، والبحث عن العلية عند ابن سينا يختلف عن مباحث المتكلمين، يبحث عن علل الأجزاء التي يتكون منها الجسم؛ ولذلك يستعمل ألفاظاً مثل أوائل ، ومبادئ ، وأصول، وأسطقسات، وعناصر؛ على أنها مرادفة من وجوهها لكلمة العلل وأسباب الموجودات.
ويتطرق للبحث في ممكن الوجود وواجب الوجود إذ يبحث في العلة الفاعلية أي البحث في العلة الفاعلية يأدي إلى البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود وهو من المباحث الميتافيزيقية، وكذلك يتطرق في بحثه للعلل إلى دراسة حدوث العالم وقدومه، وخلال بحثه في علل الموجودات ينظر إليها من جهة الحركة والسكون، وهذا من المباحث الفيزيقية.

فكما قلنا آنفاً البحث في العلة والمعلول من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود؛ لذلك يبحث ابن سينا في الفلسفة الأولى عن العلة ؛ لأنها جزء من أجزاء الموضوع ، وهي الوحدة والكثرة والعلة.[2]

قال ابن سينا في العلل الأربعة بمذهب أرسطو ؛ لذلك انتقد مذهب القائلين بعلة واحدة فقط مادية كانت كمذهب أنطيفون القائل بعلة واحدة فقط، أوصورية كمذهب الفيثاغوريين القائل بالأعداد ما يؤدي إلى التركيز على القول بالعلة الصورية أساساً.

تقسيم العلل :

في الحقيقة العلل على قسمين :الذاتية والخارجية، أما الذاتية فهي: العلة المادية والصورية.

والعلل الخارجية هي : العلة الفاعلية والغائية.

---

[1] المصدر السابق\ تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.

[2] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية – التأليف : الدكتور محمد عاطف العراقي– الفصل الرابع: ابن سينا وعلل الموجودات. ص، 86-87.

القائلون بعلة واحدة فقط هي علة ذاتية ماديةً أوصوريةً، وابن سينا يتبع مذهب أرسطو في قوله بالعلة الفاعلية والغائية بالإضافة إلى العلة المادية والصورية، وينقد القائلين بعلة ذاتية واحدة فقط ماديةً كانت أوصوريةً.[1]

من العلم الطبيعي التركيز على المادة والصورة وهذا هو المقصود عند الطبيعيين وأما الحديث عن العلة للفاعل والعلة الغائية كما فعل أرسطو وابن سينا هذا من باب العلم الميتافيزيقي ما يؤدي إلى التخليط بين الفيزيقيا والميتافيزيقا. من الممكن أن يطرح سؤال لما أدخل العلة الفاعلة والغائية ما يتعلق بالعلم الإلهي ؟ فالجواب، يمكن أنه تناول في ضمن الطبيعة كعلة من علل الموجودات و لنقد من قال بالاتفاق والمصادفة، ولاثبات الغاية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره.[2]

التعريف بالعلل :

العلة المادية أو العنصرية : هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء هو ماهو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده.[3]

العلة الصورية: العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون الشيء بها هو ماهو بالفعل [4]

العلة الفاعلية: العلة التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها ، وهناك فرق بين العلة الفاعلية الميتافيزيقية والعلة الفاعلية الطبيعية؛ لأن الفلاسفة الإلهيين لا يقصدون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يقصده الطبيعيون بل هو مبدأ الوجود ومفيده، بخلاف العلة الفاعلية الطبيعية فإنها تفيد التحريك بأحد أنحاء التحريكات فقط ولاتفيد وجوداً ، فالمفيد للوجود في الطبيعيات مبدأ حركة.[5]

---

[1] المصدر السابق- ص، 87 -89.

[2] الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا- الدكتورعاطف العراقي- الناشر: دار المعارف للنشر والتوزيع- تاريخ النشر:1998م- الطبعة الأولى- الفصل : نقد الاتفاق والمصادفة واثبات الغائية عند ابن سينا .ص 168.

[3] الشفاء – الإلهيات- ابن سينا- الناشر: مركز التحقيقات- مقالة 6- الفصل الأول: في أقسام العلل وأحوالها- ص 257. البرهان من منطق الشفاء 181.

[4] المصدر السابق. ص 257.

[5] المصدر السابق.ص 257.

والفاعل في الأمور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر، ويراد بالحركة الخروج من القوة إلى الفعل في المادة، وهذا المبدأ هوالذي يتسبب في الإحالة والتحريك من القوة إلى الفعل.

حتى الطبيب إذا عالج نفسه فإنه مبدأ حركة في آخر، كونه طبيباً يغاير كونه مريضاً أي من جهة أنه طبيب يحرك العليل مغاير من جهة أنه عليل ، فيصح صيرورة شيء واحد شيئين من جهتين مختلفتين.[1]

مبدأ الحركة ينقسم على قسمين : مبدأ الحركة إما مهيئ وإما متمم، وكلاهما مخرج بالحقيقة من القوة إلى الفعل.

المهيئ: الذي يصلح المادة كمحرك النطف في الإحالات المعدة .

والمتمم : هو الذي يعطي الصورة. والمعطي للصورة يكون خارجاً عن الطبيعيات ، وليس للطبيعي أن يتأكّد من ذلك .[2]

العلة الغائية : العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها.[3]

العلاقة بين العلل الأربع عند ابن سينا:

العلتان الوجوديتان(الفاعلية والصورية) ترتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشيء وطبيعته، كما ذكر ابن سينا في كتابه (عيون الحكمة) أن السبب الموجب ما يتعلق به وجود الشيء إما أن يكون جزءاً من السبب أو لا يكون، فإن كان جزءاً فإما يتقوم به الشيء بالقوة فهو الهيولى والمادة، وإما يتقوم به الشيء بالفعل فهو صورة، والذي ليس بجزء من الشيء فهو إما أن تكون سببيته لقوام ذلك الآخر بمباينة ذاته أو بمواصلة ذاته، والذي بمواصلة ذاته فهو يسمى موضوعاً ، والذي

[1] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية- الدكتور محمد عاطف العراقي- الفصل الرابع: ابن سينا وعلل الموجودات. ص، 93-96.

[2] المصدر السابق. ص، 93- 96.

[3] الشفاء – الإلهيات- ابن سينا- مقالة 6- الفصل الأول: في أقسام العلل وأحوالها- ص 257.

بمباينة ذاته إما أن يكون وجود ذلك المباين مفيداً بأن يكون لأجله فهو الغاية وإلا فهو الفاعل، وكلاهما موجبان.[1]

وكل علة عنده متأثراً بأرسطو مكملة للأخرى ولا يمكن أن تغنيك إحدهما عن الأخرى ، وكلها تختلف جهةً وتأثيراً ، فالغائية تؤثر في العلة الفاعلية في جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر في العلة الغائية في جهة وجود الفعل الذي بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية.[2]

بعض الفلاسفة مثل أنطيفون[3] ركّز على المادة ورفض الصورة رفضاً كلياً، والمادة هي التي يجب أن تبحث عنها وتحصل وأن يُتعرف عليها ، فإذا حصلت هي فالباقي أعراض ولواحق غير متناهية لا تضبط، والمادة بدون الصورة هيولى عامة وهي عبارة عن وجود شيء بالقوة لا بالفعل كا الهيولى الخاصة وهي الهيولى مع الصورة.

وفي الاهتمام بالمادة فقط دون الصورة إعراض عن خصائص الشيء ما به إثبات الشيء، وإثبات الشيء لا يمكن بدون إدراك خصائصه، إذن القائل بالمادة فقط إما أن يقتنع بالوقوف على المادة فقط أي على الهيولى غير المصورة وإما لا ، فإذا اقتنع بالهيولى غير المصورة اقتنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل بل كأنه أمر بالقوة، فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى غير المصورة، ورام إلى الهيولى صورة مثل صورة مائية فما خرج عن النظر فى الصورة، وأما ظن من يقول بالمادة فقط أن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة الصورة ظنه فاسد؛ لأن مستنبط الحديد موضوع صناعته الأجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتذويب وفعله هذا صورة صناعية، وأما الحديد فهو ليس موضوع صناعته بل هو غاية في صناعته وهو موضوع لصنائع أخرى وفي المقابل هناك طائفة

---

[1] عيون الحكمة – ابن سينا– الفصل الرابع: في أحكام العلل والمعلولات. و" تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية – الدكتور عاطف العراقي– الفصل الرابع: ابن سينا وعلل الموجودات. ص، 93.والبرهان من منطق الشفاء ص294. الشفاء – الإلهيات، مقالة 6– الفصل الأول: في أقسام العلل وأحوالها– ص 258.

[2] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية– الدكتور عاطف العراقي– الفصل الرابع: ابن سينا وعلل الموجودات. ص، 93.

[3] فيلسوف سفسطائي ورياضي يوناني من القرن الخامس ق.م من أوائل من حاول حل مسألة تربيع الدائرة.(معجم الفلاسفة– المادة: أنطيفون– ص105).

يستخفون بالمادة ويقولون إن المقصود الأول هو الصورة، وأما المادة فقصد وجودها ؛ لتظهر فيها الصورة بآثارها، وما يتعلق بالصورة من العلم بها يغني عن الالتفات إلى المادة.[1]

فكل فريق من القائلين بالمادة والصورة مسرفون في أقاويلهم بإطراح المادة عند من يقول بالصورة وبإطراح الصورة عند من يقول بالمادة فقط، بل هناك علاقة بين المادة والصورة وكل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ولازم لوجود الصورة وجود المادة والصورة المعينة تحتاج إلى مادة معيّنة، والعلم التام الحقيقي بالشيء عبارة عن الإحاطة بالشيء بماهيته وما يلزمه من الصورة والأعراض وإلا فلا يتم العلم بالشيء ، لأن العلم بالصورة بدون المادة ليس من تمام العلم بالشيء ، وأيضاً لا بد للطبيعي في براهينه واستتمام صناعته من الإحاطة بالصورة والمادة جميعاً؛ ليعلم بالصورة هوية الشيء بالفعل أكثر من المادة، وبالإحاطة بالمادة يصير عالماً بوجود شيء بالقوة في أكثر الأحوال، والعلم بجوهر الشيء يتم بكليهما.[2]

النظرية العلية عند ابن رشد :

إن ابن رشد قد تابع أرسطو في كثير من آرائه في النظرية العلية متأثراً بنظرية أرسطو العلية من خلال كتبه (تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو) و (تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو) وأيضاً (تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو) ناقش فيها علل الموجودات ونوعية العلاقة بين الأسباب ومسبباتها حتى بلغ به الحال انتقد الأشاعرة والإمام الغزالي (رحمه الله) في كون العلاقة بين السبب والمسبب هل هي ضرورية أم غير ضرورية.

فتحدث ابن رشد عن علل الموجودات والعلاقة بين السبب والمسبب هل هي ضرورية أم غير ضرورية.؟

موقف ابن رشد من العلاقة بين السبب والمسبب:

[1] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية – الدكتور محمد عاطف– الفصل الرابع: ابن سينا وعلل الموجودات. ص، 93– 96.
[2] المصدر السابق.

إن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ضرورية، والإنكار عنده من الأسباب المحسوسة من أفعال السوفسطائية؛ لذلك رد على الأشاعرة والإمام الغزالي الذين لم يقولوا بالعلاقة بين الأسباب ومسبباتها، من خلال أدلة أرسطو اتباعاً للأرسطو في كون العلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، وقال إن معارف الأشاعرة بعدم كون العلاقات بين الأسباب والمسببات تعتبر معارف سوفسطائية .[1]

والدليل على تأثر ابن رشد بأرسطو فرط اهتمامه بشروح كتب أرسطو، واحتواء مؤلفاته مثل (فصل المقال ومناهج الأدلة) على عنصر المتابعة، وأيضاً تأثره بأرسطو يتّضح حينما يردّ في كتابه "الميتافيزيقا " على الذين يقولون بالقوة عند الفعل فقط ، وعلى الأشاعرة الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية بين الأشياء،كما قال ابن رشد: " ومن الناس مثل غاريقون من يقول إن القوة عند الفعل فقط، ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هي قوية عليه ويقول إن القوة والشيء الذي يوجد قوية عليه يوجدان معاً وهذا يلزم عنه أن لا تكون القوة أصلا لأن القوة مقابلة للفعل وليس يمكن أن يوجدا معاً وهذا القول ينتحله الآن الأشعريون من أهل ملتنا وهو قول مخالف لطباع الانسان في اعتقاداته وأعماله" وذكر مثالا بأن القوة على البناء هي مع البناء والقوة على البناء تحصل وقت البناء.[2]

إن لكل شيء طبيعة خاصة تفعل وتنفعل حسب تلك الطبيعة وأحيانا بالقسر مثل النار تتحرك حركة طبيعية وهي حركتها إلى فوق ولا تتحرك إلى تحت إلا بالقسر ضد الطبع.[3]

يؤكد ابن رشد أنه لابد من الترتيب والتنسيق في هذا الكون بأن لا يكون أتقن وأحكم منه، والعلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات من أجل مراعاة الترتيب والتنسيق، ولئلا يتخلف المسبب عن السبب ولا بالعكس، وأن تكون الموجودات كلها محددة مقررة أن لا توجد عن الاتفاق، والدليل على ذلك قول الله تبارك وتعالى : " صنع الله الذي أتقن كل شيء"[4] في ضوء هذه الآية ينتقد ابن رشد القول بالجواز والإمكان والاتفاق ؛ لأنه يتنافى مع هذا الإتقان في الموجودات،والعقل يمتاز عن بقية القوات

---

[1] تهافت التهافت– المؤلف: ابن رشد– مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري– الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية– الطبعة الأولى– بيروت– 1998م– ص ،122

[2] النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد– المؤلف: دكتور عاطف العراقي– الناشر: دار المعارف– الطبعة الرابعة 1984– ص 164. وانظر في موقف أن القوة عند الفعل فقط ... " تفسير ما بعد الطبيعة، ج2– ص 1126"

[3] تفسير ما بعد الطبيعة– ابن رشد– ج 2– ص 1152. و" تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.ص ،114"

[4] الآية :89، من سورة النمل.

المدركة بإدراك أسباب الموجودات، إذن أسباب الموجودات من مدركات العقل ،إذن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، فمن رفع الأسباب رفع العقل.[1] وكما يقول ابن رشد أيضاً :" وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع هنا وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية".[2] ، وقول الله تعالى " ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، فارجع البصر هل ترى من فطور"[3]

فلا يوجد التفاوت أعظم تفاوتاً من كون الأشياء كلها يمكن أن تكون على صفة أخرى فوجدت على هذه الصفة، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة.[4]

فمن اعتقد أن الحركة الشرقية لو كانت غربية وكذلك بالعكس لم يكن الفرق في صنعة العالم ؛ فقد أبطل الحكمة.[5]

لأن تكون الحكمة هناك في فعل شيء دون آخر؛ فلا بد من كون العلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات وهذا ما يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، إذن فبارتفاع الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة، وكيفياتها وموادها ترتفع الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر في الموجودات خالقاً. وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة، كما يقول ابن رشد رداً على الأشاعرة، وقولهم" إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة؛ بل هو مبطل لها؛ لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟..." .[6]

---

[1] تهافت التهافت– ابن رشد– القسم الثاني : الطبيعيات. العنوان: السببية أم العادة.رقم المسألة: 17 ص 13.

[2] مناهج الأدلة– ابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام– تقديم وتحقيق د. محمود قاسم– الطبعة الثانية. الناشر :مكتبة اللانجلو المصرية–، ص 201.

[3] الآية :3، من سورة الملك.

[4] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية – الدكتور عاطف العراقي– الفصل الرابع: ابن سينا وعلل الموجودات. ص،114–115.و" مناهج الأدلة–لابن رشد – ص 201.

[5] المصدر السابق– ص 202

[6] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. ص 115–116. انظر"مناهج الأدلة، ص 202.

عند ابن رشد لا بد أن نعتقد اعتقاداً جازماً أن أفعال الموجودات أو أن الموجودات كلها على ما هي عليه تسير بمقتضى الحكمة والغاية؛ فلا بد أن تكون العلاقة بينها موجودة بالضرورة جراء تلك الحكمة والغاية؛ لأن الموجودات لو أمكن بغير ما هي عليه كما عند الأشاعرة لانتفت الحكمة ولم توجد الموافقة بين الإنسان وأجزاء العالم ولم يفد تخصيص الأشاعرة أي حكمة وأيضاً كما أرى أنه يعتقد أن هناك يلزم الترجيح بلا مرجّح، ويقول ابن رشد إن التخصيص عند الأشاعرة فقط لإفادة التمييز بين الشيئين لا للحكمة، وأما تخصيص الفلاسفة يفيد الحكمة والغرض ألا وهو السبب الغائي، ويعتقدون أن الكمية والكيفية الموجودة في العالم لا بدّ أن تقتضي حكمةً وغايةً وإلا لأدى ذلك إلى نسبتهم للخالق الأول ما يعد ذمًّا إلى الصناع المخلوقين.[1]

فالعلاقة بين الأسباب ومسبباتها ضرورية عند ابن رشد ولابد أن تقتضي حكمة بخلاف الأشاعرة فإنهم والغزالي يرجعون العلاقة إلى العادة لا إلى الضرورة من أجل الدفاع عن المعجزات وسنتحدث عن موقف الأشاعرة والغزالي في هذا في الباب القادم إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث : أثر الفكر الإغريقي في التأويلات الفلسفية عند فلاسفة الإسلام .

لا شك أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالفلسفة اليونانية وتبنّوا فلسفة أرسطو وفسروا النصوص الدينية في ضوء الفلسفة الإغريقية بالتأويلات البعيدة سنتحدث عن كل ذلك في هذا الفصل من خلال النظر في العلم الحديث المعاصر للتأكد من مدى صحة التأويلات الفلسفية العقلية والفيزياء المعاصرة الواقعية، ولنعرف أيهما :أي الفكر الفلسفي العقلي أو العلم الواقعي أكثر مطابقةً للفكر الديني الإسلامي.

المبحث الأول :نماذج من التأويلات الفلسفية :

إن هناك بعض التأويلات الفلسفية في النصوص الشرعية قام بها فلاسفة الإسلام تأييداً لآرائهم الفلسفية وتوفيقاً بين الدين والفلسفة، وهذه التأويلات تقوم على نظريات فلسفية بحتة لا يمكن أن يتحملها النص القرآني بحال من الأحوال، وسنذكر في هذا المبحث بعضاً منها عندبعض فلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي وإخوان الصفا.

[1] تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. ص 116-117. وانظر" تهافت التهافت- ابن رشد- ص 102.

والفلاسفة لم يفسروا القرآن كاملا بل فسروا بعض الآيات القرآنية وأكثر الفلاسفة تفسيراً للآيات القرآنية هو ابن سينا أن عثر له على تفسير مايلي : آية النور" الله نُورُ السماوات" من سورة النور وسورة الإخلاص والمعوذتين وبعض الآيات الأخرى.[1]

وفلاسفة الإسلام تأثروا بالفلسفة المشائية ؛لذلك فسروا الآيات القرآنية في ضوء الفلسفة وبالخصوص ابن سينا وافق أرسطو في قدم العالم في كونه صدر عنه أزليا لا زمانياً بل يفيض عن واجب الوجود، والعالم السفلي يصدر عن العقل الفعال بطريق الفيض؛ لذلك فسّر النور في "آية النور" بالعقل الفعال، أن كل شيء ممكن من الممكنات الموجودة، وكل ذرة من الذرات الموجودة ، منورة موجودة بنور وجوده تعالى. والعقول المفارقة ومنها العقل الفعال كلها ثابتة ساكنة غير متغيرة . وأيضاً من نماذج تفسيره الفلسفي المتأثر بالفلسفة اليونانية القائلة باستاتيكية الكون بجوهره ، فسّر "الدخان" في(آية الدخان) بمادة السماء ، وهي "الأثير " في حالة استاتيكية ثابتة غير متغير. وكل ذلك نتحدث عنه بالتفصيل بمايلي:

التأويل الفلسفي السينوي :

هناك بعض الآيات القرآنية قام بتأويلها الفيلسوف ابن سينا تأويلاً فلسفياً تأييداً لأفكاره الفلسفية ؛ لفرط محبته مع الفلسفة وحرصه على سلامة آرائه الفلسفية، وتوفيقاً بين الدين والفلسفة ؛ لديانته للقرآن في حداثة سنه ولأنه يرجع إلى مجتمع إسلامي؛ لذلك كان من الطبيعي أن يحرص على التوفيق بين النصوص القرآنية والنظريات الفلسفية، ولا يمكن هذا إلا بأحد الأمرين: إما أن يؤول النصوص الدينية والحقائق الشرعية بما يطابق الآراء الفلسفية وهذا يعني إخضاع هذه النصوص إلى الآراء الفلسفية تسايرها وتتمشى معها.

وإما أن يفسّر النصوص الدينية والحقائق الشرعية بالآراء والنظريات الفلسفية بحيث أن تكون النصوص تابعةً للفلسفة، وهذا هو المسلك الذي سلكه ابن سينا بأن فسّر النصوص القرآنية في ضوء آرائه

[1] التفسير والمفسرون – من تفسير الفارابي " المؤلف : د. محمد حسين الذهبي – الناشر :مكتبة الوهبة، القاهرة– عدد الأجزاء 3– ،ج2–ص 313

الفلسفية ومقولاته المنطقية تمشياً مع اعتقاده بأن الوحي ما هو إلا رموز وإشارات أشار بها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الحقائق تقصر عقول العامة عن إدراكها، فرمز إليهم بما يمكن أن يدركوه وأخفي عنهم ما يستعصي على إدراكهم.[1]

وأيضاً كتب محمد حسين الذهبي في كتابه : «إن الفلاسفة الموفقين بين الدين والفلسفة، كانت لهم طريقتان يسيرون عليهما فى توفيقهم.

أما **الطريقة الأولى**: فهى طريقة التأويل للنصوص الدينية والحقائق الشرعية، بما يتفق مع الآراء الفلسفية، ومعنى هذا إخضاع تلك النصوص والحقائق إلى هذه الآراء حتى تسايرهم وتتمشى معها.

وأما **الطريقة الثانية**: فهى شرح النصوص الدينية والحقائق الشرعية بالآراء والنظريات الفلسفية، ومعنى هذا أن تطغى الفلسفة على الدين وتتحكم فى نصوصه، وهذه الطريقة أخطر من الأولى، وأكثر شراً منها على الدين.»[2]

كما أوّل ابن سينا آية النور تأويلاً فلسفياً بأن عبر عن النور بالعقل الفعّال بشكل النار التي تضيء بالرغم من أنه يشير في سورة الإخلاص في قوله تعالى " هو" إلى واجب الوجود الذي يقول به وينزّهه. وبالصمد في قوله تعالى " الصمد" اي لايوجد في ماهيته أي فراغ يسطيع أن يتلقى الوجود من كائن آخر. أما " رب الفلق " فهو الخالق الذي يمزق اللاموجود بنور الكائن . و " من شرما خلق" هو الكثرة التي يؤدي إليها وجود المادة. و" النفاثات في العقد" هي القوة الحياة النباتية في الجسم البشري وعقد العناصر الأربعة التي لا تخلو من الصراع مع بقيات ملكات النفس ، ويزداد الصراع بفضل القوة الحيوانية التي يتولد منها العنف ، وتبين الشهوة والغضب الشر منزلقاً من القرار الإلهي بالعرض لا بالماهية. والجن هو الحواس الباطنة المختبئة ، أما الحواس الظاهرة فهي البشر.[3]

---

[1] التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا– د. حسن عاصي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع– الطبعة الأولى 1403هجري – 1983م– ص 25. وانظر " النجاة لابن سينا– ص 305.

[2] التفسير والمفسرون.المؤلف: الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (ت 1398هـ)الناشر: مكتبة وهبة، القاهرةعدد الأجزاء: 3. ج2ص 309

[3]التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا– د. حسن عاصي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع– الطبعة الأولى 1403هجري – 1983م– . ص 26. وانظر في نفس المصدر تفسير سورة الاخلاص،ص 106– سورة الفلق، ص116– سورة الناس ،ص 125.

قوله تعالى " نورالسموات والأرض" حسب تفسير ابن سينا "كل ممكن من الممكنات الموجودة، وكل ذرة من الذرات الموجودة ، منورة موجودة بنور وجوده تعالى".[1]

و" وسواس الناس " في التفسير السينوي هو " القوة التي توقع الوسوسة"[2]

قوله تعالى " ثم استوى إلى السماء وهي دخان"[3] المراد من الدخان مادة السماء، فإن الدخان جوهر ظلماني، والمادة منبع الظلمة من حيث إنها منبع العدم ، ولا معنى للظلمة إلا العدم.[4]

التأويل الفلسفي للفارابي :

إن هناك بعض الأقوال التفسيرية للفيلسوف الفارابي في كتابه" فصوص الحكم " فسر فيها بعض الآيات القرآنية تفسيراً فلسفياً بحتاً ،فمن تلك الآيات القرآنية قول الله تعالى " هُوَ الأول والآخر"[5] أنه فسر الأولية والآخرية في هذه الآية تفسيراً أفلاطونياً مبنياً على القول بقدم العالم فيقول: إنه " الأول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه بالوجود لغاية قُربه منه، أول من جهة أن كان زماني يُنسب إليه بكون، فقد وُجِدَ زمان لم يوجد معه ذلك الشيء، ووُجِدَ إذ وُجِدَ معه لا فيه. هو أول، لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا أثره، وثانياً قبوله لا بالزمان. هو الآخر، لأن الأشياء إذا لوحظت ونُسِبَتْ إليه أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب، فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية فى كل طلب، فالغاية مثل السعادة فى قولك: لِمَ شربت الماء؟ فتقول: لتغيير المزاج، فيقال: ولِمَ أردت أن يتغير المزاج؟ فتقول: للصحة، فيقال: لِمَ طلبت الصحة؟ فتقول: للسعادة والخير، ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه، لأن السعادة والخير تُطلب لذاته لا لغيره.. فهو المعشوق الأولى، فلذلك هو آخر كل غاية، أول فى الفكرة آخر فى الحصول، هو آخر من جهة أن كل زمان يتأخر عنه، ولا يوجد زمان متأخر عن الحق...".[6]

---

[1] المصدر السابق تفسير ابن سينا، النور، ص 86.

[2] المصدر السابق تفسير ابن سينا، سورة الناس، ص 123.

[3] سورة فصلت، الآية11.

[4] المصدر السابق تفسير ابن سينا، الدخان، ص 91.

[5] سورة الحديد، الآية 3

[6] التفسير والمفسرون–المؤلف: الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (ت 1398هـ)الناشر: مكتبة وهبة، القاهرةعدد الأجزاء: 3. ج2 ص 310

ويؤول الباطن والظاهر في قول الله تعالى :"والظاهر والباطن"[1]

«فيقول: "لا وجود أكمل من وجوده، فلا خفاء فيه من نقص الوجود، فهو فى ذاته ظاهر، ولشدة ظهوره باطن، وبه يظهر كل ظاهر كالشمس تُظهر كل خفى وتستبطن لا عن خفاء".كما يشرح هذه الجملة مرة أخرى فيقول: "هو باطن لأنه شديد الظهور، غلب ظهوره على الإدراك فخفى، وهو ظاهر من حيث أن الآثار تُنسب إلى صفاته، وتجب عن ذاته فتصدق بها".[2]

ويُفسِّر الوحى بقوله: "والوحى لوح من مراد المَلَك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقى، فإن الكلام إنما يُراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطِب فى باطن المخاطَب ليصير مثله، فإذا عجز المخاطِب عن مس باطن المخاطَب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه، اتخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين، فتكلم بالصوت أو كتب أو أشار. وإذا كان المخاطَب لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافى فانتقش منه، لكن المنتقش فى الروح من شأنه أن يسيح إلى الحسن الباطن إذا كان قوياً، فينطبع فى القوة المذكورة فيُشاهَد، فيكون الموحى إليه يتصل بالمَلَك باطنه، ويتلقى وحيه الكلى بباطنه".كما يشرح الملائكة بأنها "صورة علمية، جواهرها علوم إبداعية قائمة بذواتها، لتحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هويتها ما تلحظ، وهى مطلقة، لكن الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة، والروح البَشرية تعاشرها فى النوم".[3]

التأويل الفلسفي لإخوان الصفا:

من التاويلات الفلسفية في الآيات القرآنية لإخوان الصفا، منها أنهم يشرحون الجنة أنها عالم الأفلاك، وأن النار هي عالم ما تحت فلك القمر وهو عالم الدنيا ففي حديثهم عن تجرد النفس واشتياقها إلى عالم الأفلاك يقررون أنه لايمكن الصعود إلى ما هناك بهذا الجسد الثقيل الكثيف، ويقولون : "إن النفس إذا فارقت هذه الجنَّة، ولم يعقبها شيء من سوء أفعالها، أو فساد آرائها، وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها، فهى هناك فى عالَم الفلك فى أقل من طرفة عين بلا زمان، لأن كونها حيث همتها أو محبوبها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه، فإذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد،

---

[1] سورة الحديد ، الآية :3

[2] التفسير والمفسرون- من تفسير الفارابي " المؤلف : د. محمد حسين الذهبي . ج2-ص 310

[3] المصدر السابق ،ج2-ص 311 .

ومعشوقها هو الملذات المحسوسة المموهة الجرمانية، وشهواتها هذه الزينات الجسمانية، فهى لا تبرح من ههنا ولا تشتاق الصعود إلى عالَم الأفلاك، ولا تُفتح لها أبواب السماء ولا تدل الجنَّة مع زمرة الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر، سائحة فى قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة، تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون: "كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ العذاب"[1] وقوله تعالى : " لَابِثِينَ فِيهَآ أَحْقَاباً" [2] و ما دامت السموات والأرض لا يذوقون شراب الجنان المذكور فى القرآن: " ونادى أَصْحَابُ النار أَصْحَابَ الجنة أَنْ أَفِيضُواْ عَلَيْنَا مِنَ المآء أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ الله قالوا إِنَّ الله حَرَّمَهُمَا عَلَى الكافرين"[3] الظالمين لأنفسهم..ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الجنَّة فى السماء، والنار فى الأرض".[4]

وفسروا الملائكة بأنها كواكب الأفلاك فيقولون "إن كواكب الفلك هم ملائكة الله وملوك سمواته.. خلقهم الله تعالى لعمارة عالمه، وتدبير خلائقه، وسياسة بريته، وهم خلفاء الله فى أفلاكه، كما أن ملوك الأرض هم خلفاء الله فى أرضه".[5]

ويشرحون الشياطين شرحاً فلسفياً بحتاً لا يتفق مع ما جاء به الدين فيقولون: "إن الله أشار إلى النفوس ووساوسها بقوله: "شَيَاطِينَ الإنس والجن يُوحِي بَعْضُهُمْ إلى بَعْضٍ زُخْرُفَ القول غُرُوراً" فشياطين الجن هى النفوس المفارقة الشريرة التى قد استجنت عن إدراك الحواس. وشياطين الإنس هى النفوس المتجسدة المستأنسة بالأجساد". وبالإضافة إلى ذلك يعتقدون أن القرآن رموز للحقائق البعيدة عن أذهان العامة... [6]

---

[1] سورة النساء، الآية : 56

[2] سورة النبا، الآية :23

[3] سورة الأعراف، الآية 50

[4] التفسير والمفسرون- من تفسير الفارابي " المؤلف : د. محمد حسين الذهبي – ج2-ص 311 -312.

[5] المصدر السابق.

[6] المصدر السابق،ج2-ص، 312.

لقد تبين من تفسيرات الفلاسفة المذكورة الفلسفية للنصوص القرآنية ب"العقل الفعال" و"مادة السماء" و"الأفلاك والعالم السماوي" أنهم متابعون للأرسطو ومتأثرون به في نظرية استاتيكية الكون وثبوتيته بجوهره، وهو " الهيولى والصورة" و"الأثير".

المبحث الثاني :نقد الأشاعرة للتأويلات الفلسفية.

إن النور في سورة النور وحيثما ورد صفةً لله عز وجل وأطلق على الله – سبحانه تعالى- أنه نور فهو النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له عند الإمام الغزالي ، وليس عبارة عن العقل الفعال كما عند ابن سينا .

إن الإمام الغزالي –رحمه الله- لما استقصى موضوع النور في كتابه (مشكاة النور) ومراتبه من شتى الجوانب حقيقةً ومجازاً ونسبةً إلى الشمس والسراج والنار حتى تبيّن له أن النور الحقيقي هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له، فيقول الإمام الغزالي: "إذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته، ليس يأتيه نور من غيره. ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. فانظر الآن اسم النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره، أو بالنّير في ذاته المنير لكل ما سواه؟ فما عندى أنه يخفى عليك الحق فيه. وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره. بل أقول ولا أبالى إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض: إذ كل ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له: بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها. ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض. أفَتَرَى أن من استعار ثياباً وفرساً ومركباً وسرجاً، وركبه في الوقت الذى أركبه المُعيِر، وعلى الحد الذى رسمه، غنى بالحقيقة أو بالمجاز؟ وأن المعير هو الغني أو المستعير؟ كلا، بل المستعير فقير في نفسه كما كان. وإنما الغني هو المعير الذى منه الإعارة والإعطاء، وإليه الاسترداد والانتزاع. فإذن النور الحق هو الذى بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولاً والإدامة ثانياً. فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه إلا من حيث يسميه به ويتفضل عليه بتسميته

تفضل المالك على عبده إذا أعطاه مالاً ثم سماه مالكاً. وإذا انكشف للعبد الحقيقة علم أنه وماله لمالكه على التفرد لا شريك له فيه أصلاً وألبتة".[1]

وهذا مثل الوجود كما يقول الغزالي في الوجود للشيء من ذاته ومن غيره"والوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ماله من غيره. وماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه. بل اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقى كما عرفت في مثال استعارة الثوب والغِنَى. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى.[2]

فيصح إطلاق النور على الله تعالى حقيقةً عند الغزالي كما تقدم ذكره، ولا يحتاج إلى تأويل وهكذا يصح إطلاق النور الحقيقي على الله تعالى في ضوء العلم الحديث أيضاً وسنتحقق منه في المبحث التالي "الثالث" إن شاء الله تعالى .

موقف الرازي من الملائكة:

لقد تم تفسير الملائكة عند إخوان الصفا بكواكب الأفلاك وملوك سمواته...نقداً لتفسير إخوان الصفا نذكر تفسير الإمام فخرالدين للملائكة فيقول : "أن تكون الملائكة ذوات متحيزة فهنا أقوال: أحدها: أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات، وهذا قول أكثر المسلمين..."

وفي المقابل ذكر قول الفلاسفة بقوله: "... قول الفلاسفة: وهي أنها جواهر قائمة بأنفسها وليس بمتحيزة البتة، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكمل قوة منها وأكثر علما منها، وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء، ثم إن هذه الجواهر على قسمين، منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب/ كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا، ومنها ما هي لا على شيء من تدبير الأفلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته، وهذا

[1] مشكاة الأنوار، الفصل الأول : في بيان أن النورالحق هو الله تعالى ...- المؤلف: الإمام الغزالي- حققها وقدم لها الدكتور أبو العلا عفيفي- الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة. عدد الصفحات 93- ص 54 .

[2] المصدر السابق.55

القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة. فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما، ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي، ثم إن المدبرات لهذا العالم إن كانت خيرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين، فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة" [1]

فإذن موقف إخوان الصفا من الملائكة بأنها كواكب الأفلاك وملوك السموات موقف فلاسفة اليونان وذكره الإمام فخرالدين الرازي في مقابل مذهب أكثر المسلمين.

أما تفسير ابن سينا ل"**رب الفلق**" هو فالق ظلمة العدم بنور الوجود"[2]

وهذا التفسير ل"رب الفلق" ذكره الإمام رازي بالإضافة إلى تفسيره بالآية (فالق الحب والنوى) بقوله" وثبت أنه كان الله في الأزل ولم يكن معه شيء البتة فكأنه سبحانه هو الذي فلق بحار ظلمات العدم بأنوار الإيجاد والتكوين والإبداع، فهذا هو المراد من الفلق، وهذا التأويل أقرب من وجوه أحدها: هو أن الموجود إما الخالق وإما الخلق، فإذا فسرنا الفلق بهذا التفسير صار كأنه قال: قل أعوذ برب جميع الممكنات، ومكون كل المحدثات والمبدعات فيكون التعظيم فيه أعظم، ويكون الصبح أحد الأمور الداخلة في هذا المعنى..."[3]

عينة من نقد تفسير الفارابي للأولية والآخرية:

ذكرنا سابقاً أن الفارابي يفسر الآية (هو الأول والآخر) الأولية والآخرية تفسيراً فلسفياً أفلاطونياً مبنياً على القول بقدم العالم...[4]

روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في تفسير هذه الآية: «إنه الأول ليس قبله شيء والآخر ليس بعده شيء"[5]

---

[1] مفاتيح الغيب\ تفسير الكبير- المؤلف: الإمام فخر الدين الرازي- الناشر: دار إحياء التراث العربي- الطبعة الثالثة. ج2-ص384 - 385.

[2] التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا- د. حسن عاصي- . ص 166.

[3] مفاتيح الغيب\ تفسير الكبير- المؤلف: الإمام فخر الدين الرازي- ج32-ص372.

[4] التفسير والمفسرون-المؤلف: الدكتور محمد السيد حسين الذهبي – ج2 ص 310 .

[5] تفسير الرازي – مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير-(29/ 444).

أما تفسير الرازي للأولية والآخرية، فيقول: "إن القرآن دل على أنه تعالى أول لكل ما عداه، والبرهان دل أيضا على هذا المعنى، لأنا نقول: كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن محدث، فكل ما عدا الواجب فهو محدث، وذلك الواجب أول لكل ما عداه، إنما قلنا: أن ما عدا الواجب ممكن، لأنه لو وجد شيئان واجبان لذاتهما لاشتركا في الواجب الذاتي، ولتباينا بالتعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركبا، ثم كل واحد من جزأيه إن كان واجبا فقد اشترك الجزآن في الوجوب وتباينا بالخصوصية، فيكون كل واحد من ذينك الجزأين أيضا مركبا ولزم التسلسل، وإن لم يكونا واجبين أو لم يكن أحدهما واجبا، كان الكل المتقوم به أولى بأن لا يكون واجبا، فثبت أن كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن محدث، لأن كل ممكن مفتقر إلى المؤثر، وذلك الافتقار إما حال الوجود أو حال العدم، فإذا كان حال الوجود، فإما حال البقاء وهو محال لأنه يقتضي إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال، فإن تلك الحاجة إما حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ممكن محدثا، فثبت أن كل ما عدا ذلك الواجب فهو محدث محتاج إلى ذلك الواجب، فإذا ذلك الواجب يكون قبل كل ما عداه."[1]

كل ما تقدم ذكره من التأويلات الفلسفية في الآيات القرآنية تدل على استتباع الفلاسفة النصوص الدينية في آرائهم العقلية، واعتقادهم أن الحقائق القرآنية رموز وإشارات لحقائق أخرى قصرت عن فهمها العقول العامة ، والفلاسفة وحدهم هم الذين يعلمون كنه هذه الحقائق .

سننظر في المبحث التالي إلى تفسير آية النور للفيلسوف ابن سينا والإمام الغزالي من خلال منظور فيزيائي معاصر ؛ للتأكد من الحق والباطل.

المبحث الثالث : التجديد في التأويلات الفلسفية في ضوء الفكر الديني من خلال منظور فيزيائي معاصر.

[1] المصدر السابق-(29/ 445).

ما أكدته آنفاً أن الفلاسفة يؤولون الآيات القرآنية تأويلاً فلسفياً بحتا تأييداً لآرائهم العقلية، وادّعاءًا أن الحقائق القرآنية رموز وإشارات لا يفهمها العامة إلا أهل البرهان وهم الفلاسفة على زعمهم ، فأريد أن أقارن بين تفسير ابن سينا والغزالي لآية النور نموذجاً من خلال منظور فيزيائي معاصر.

إن المراد من النور في آية النور حسب تفسير ابن سينا هو العقل الفعّال كما تقدم ذكره بالتفصيل في المبحث السابق.

وأما النور عند الإمام الغزالي في آية النور هو النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره هومجاز محض لا حقيقة له، وهذا أيضاً تقدم ذكره بالتفصيل في المبحث السابق.

فالآن نشرح "النور" في ضوء العلم الحديث ؛ للتأكد من مدى مطابقته لتفسير ابن سينا أو الغزالي.

قبل أن نبدأ بشرح "الضوء" في العلم الحديث، فلا بد أن نوضّح الفرق بين الضوء والنور عند المفسرين.

الفرق بين الضوء والنور:

ليس من المتفق عليه أن يكون هناك فرق بين الضوء والنور ولكن حسب اختلاف اللغويين والمفسرين في كون الفرق وعدمه يمكننا أن نطلع على هذين الاتجاهين بين اللغويين والمفسرين، وأماعند الفيزيائيين فالفرق بينهما واضح سنشرحه لاحقاً إن شاء الله.

القائلون بعدم التفريق بينهما :

لا يوجد الفرق بين الضوء والنور عند بعض اللغويين والمفسرين ؛ لذلك يفسرون الضوء بالنور والنور بالضوء.

أدلتهم على ذلك: قال الخليل : " النور الضياء"[1] . وقال ابن سيدة: " النور الضوء، أيّاً كان"[2].

---

[1] كتاب العين،مادة: النور– المؤلف: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت 170هـ) المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال،عدد الأجزاء: 8– ج 8– ص 275

[2] المحكم والمحيط الأعظم– المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ]، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ – 2000 م– ج 10– ص318.

ورد في الكليات " إِطْلَاق كل وَاحِد من الضَوء والنور على الآخر مَشهُور فِيمَا بَين الْجُمْهُور، فَلَا يُنَافِي الْفرق الْمَأْخُوذ من استعمالات البلغاء وَلَا الْمَأْخُوذ من اصْطِلَاح الْحُكَماء".[1]

وكونهما مترادفتين لا يقتصر على العربية فقط بل هناك وردت في كثير من المعاجم الأجنبية، مثل: الإنجليزية والفرنسية والألمانية أن الضوء والنور كلمتان مترادفتان، ووردت بالكلمات التالية: (Light-lumiere-lieht) وترجمة هذه الكلمات الضوء.[2]

القائلون بالتفريق بينهما :

إن هناك بعض اللغويين وكثير من المفسرين يتفقون بالتفريق بينهما ولكنهم يختلفون في أسباب التفريق بينهما، وهي مايلي : ورد في الكليات "فالضوء أتم من النور، والنور أعم منه، إذ يقال على القليل والكثير... والضوء شرط رؤية الألوان لا شرط وجودها، إذ الجسم لا يبصر إلا بلونه وشكله".[3]

ورد في المعجم الوسيط"(الضَّوْء) النُّور وهما مُتَرَادِفَانِ أَو الضَّوْء أقوى وأسطع من النُّور أَو الضَّوْء لما بِالذَّاتِ كضوء الشَّمْس وَالنَّار والنور لما بِالْعرضِ والاكتساب من جسم آخر كنور الْقَمَر وَفِي التَّنْزِيل الْعَزِيز {هُوَ الَّذِي جعل الشَّمْس ضِيَاء وَالْقَمَر نورا} (ج) أضواء".[4]

ومن أدلتهم القرآنية للتفريق بينهما:

قول الله تعالى " هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ "[5]

وقال تعالى : " وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا وَجَعَلَ ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا"[1]

---

[1] الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية- المؤلف: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت 1094هـ).المحقق: عدنان درويش – محمد المصري. الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت- ص 1075 .

[2] الاعجاز في استعمال القرآن أن الشمس ضياء والقمر نور، موقع إسلام ويب- وانظر" المباحث الفيزيائية والضوئية في القرآن والسنة النبوية.أ.د صدام حسين كاظم. ص 91- physical and optical investigations in the holy quran and rhe sunnah

[3] الكليات ، ص 578.

[4] المعجم الوسيط،مادة الضوء. ج1- ص 546- المؤلف: نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة.الطبعة: الثانية [كُتبَتْ مقدمتُها 1392 هـ = 1972 م].

[5] [يونس: 5]

وقال تعالى :" تَبَارَكَ ٱلَّذِي جَعَلَ فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجٗا وَقَمَرٗا مُّنِيرٗا[2] «والسراج ما كان نوره من ذاته، وهذا يؤيد من يقول: إن الضوء ما كان بالذات كالشمس والنار، والنور ما كان بالعرض والاكتساب من النير كنور القمر»[3] وهذا هو الموقف الذي يثبته العلم بأن الضوء غير النور ، فالضوء يأتي من مصدر الضوء كا الشمس والنار مثلاً، وأما القمر فلا يعطي الضوء من نفسه بل يعكسه من الشمس فهو نور.[4]

وهذا هو الاتجاه الذي أثبته أغلب العاملين في الإعجاز العلمي وهو يتوافق مع الفيزياء المدرسية بأن مصادر الضوء عادة تنقسم إلى نوعين: مصادر مباشرة: كالشمس والنجوم والمصباح والشمعة وغيرها.[5]

وهذا ما يعرف من الآيات القرآنية أن الشمس والمصباح هما يشتركان في خاصية واحدة وهي : أنهما يعتبران مصدرا مباشرا للضوء ؛ لذلك شبه الخالق الشمس بالمصباح الوهاج ولم يشبه القمر في أي من الآيات بالمصباح، وسميت أشعته بالضياء، كما قال الله تعالى : " وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا وَجَعَلَ ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا[6] والسراج هو المصباح الذي يضيء بالزيت أو الكهرباء.

ومصادر غيرمباشرة: كالقمر والكوكب، وهذه الأجسام التي تستمد نورها من مصدر آخر مثل الشمس ثم تعكسه علينا.[7]

إن القمر لعدم مشاركته مع الشمس والمصباح في كونهما مصادر الضوء مباشرة سميت أشعته نوراً كما يعرف من الآيات القرآنية ما تقدم ذكره،مثلاً قول الله تعالى " هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ

---

[1] [نوح: 16] .

[2] [الفرقان: 61] .

[3] التفسير الواضح– المؤلف: الحجازي، محمد محمود. **الناشر: دار** الجيل الجديد **–** بيروت. الطبعة: العاشرة. **(2/ 41)**

[4] سلسلة ومضات إعجازية من القرآن والسنة النبوية – المؤلف: الدكتور المهندس خالد فائق– دار الكتل العلمية بيروت –ج2–ص84

[5] ابحث عن السؤال التالي:"كيف يقول العلماء إن النور انعكاس الضوء في حين أن الله نور" في موقع الإسلام سؤال وجواب,www.islamqa.info

[6] [نوح: 16] .

[7] ابحث عن السؤال التالي:"كيف يقول العلماء إن النور انعكاس الضوء في حين أن الله نور" في موقع الإسلام سؤال وجواب,www.islamqa.info

نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ [1]

الفرق بين الضوء والنور بالمصادر المباشرة وغير المباشرة وجد في القرآن الكريم أما أكثر القواميس غير العربية، الانجليزية والألمانية والفرنسية لا تفرق بين الضياء والنور، بناء على ذلك ظن الكثيرون أنهما بمعنى واحد وفي الحقيقة هما غير متحدين كما أثبت ذلك بعض العاملين في الإعجاز العلمي؛ لذلك وردت في كثير المعاجم الأجنبية، مثل: الإنجليزية والفرنسية والألمانية أن الضوء والنور كلمتان مترادفتان، ووردت بالكلمات التالية:

(Light-lumiere-lieht) وترجمة هذه الكلمات الضوء.[2]

وأما السؤال الذي طُرح على موقع الإسلام اليوم بأن النور انعكاس الضوء في حين أن الله نور، فكيف الجواب؟[3]

أجيب عن السؤال بشتى الأجوبة:

أولاً: " إن أكثر علماء اللغة والتفسير لايقر بأن النور هو انعكاس عارض للضوء وليس نوراً ذاتياً ، ويقولون: إن هذا التعريف إنما هو عرف عن الفلاسفة والحكماء المشتغلين بعلوم الفلك والطبيعة، أما اللغة والقرآن فليس فيهما ما يدل على هذا التعريف، فلا يرد الإشكال أصلاً بناء عليه" واستدل بقول ابن أبي الحديد:" لم قلت إن الضوء نور وزيادة ، أمن كتب اللغة أخذت هذا أم من غيرها فقد تصفحنا كتب اللغة فلم نجد مانشاهده بما ذكرت، ولا الاصطلاح مساعد لك في عرف الناس ومواضعاتهم، وإذا لم يكن موجوداً في أصل اللغة ، ولا الاصطلاح العرفي ، لم يجز لك أن تحمل كتاب الله تعالى عليه ، وتفسره به"[4]

---

[1] يونس: 5

[2] الاعجاز في استعمال القرآن أن الشمس ضياء والقمر نور، موقع إسلام ويب- وانظر" المباحث الفيزيائية والضوئية في القرآن والسنة النبوية.أ.د صدام حسين كاظم. ص 91- physical and optical investigations in the holy quran and rhe sunnah

[3] ابحث عن السؤال التالي:"كيف يقول العلماء إن النور انعكاس الضوء في حين أن الله نور" في موقع الإسلام سؤال وجواب,www.islamqa.info

[4] المباحث الفيزيائية والضوئية في القرآن الكريم والسنة النبوية- المؤلف: أ.د. صدام حسين كاظم- .ص 93-94

وقد قال ابن سكيت في إصلاح المنطق" النور : الضياء" فقد جعلهما شيئا واحداً.[1]

وأيضاً قال ابن أبي الحديد في كتابه: " وقد قال ابن السكيت في كتاب إصلاح المنطق –وهو عين الكتب اللغوية، ومصنفه إمام الناس كلهم في اللغة، ومن لا يختلف اثنان في كتبه– في باب فعل وفعل باختلاف المعنى: النير علم الثوب والنور الضياء شيئا واحدا. وليس في قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا}[2] ما يدل على اختلاف المعنيين، ولا قوله: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}[3] ما يدل على اختلاف المعنيين".[4]

وقال السمرقندي (رحمه الله):"ويقال: جعل الشمس ضياء مع الحر، والقمر نوراً بلا حر"[5] إذن، الضياء مصحوب بالحر وأما النور فلا يصحبه الحر والأذى ؛ لذلك من الأنسب عند كثير من اللغويين والمفسرين أن يوصف الله عز وجل بالنور لا بالضياء.

كما قال ابن رجب أيضاً: "والضياء هو النور الذي يحصل منه نوع حرارة وإحراق كضياء الشمس، بخلاف القمر؛ فإنه نور محض فيه إشراق بغير إحراق، قال الله عز وجل: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا}.[6]

ثالثاً: من العلماء من يقول إن النور هو أصل الضوء ومبدؤه ؛ لذلك وُصف الله عز وجل بالنور، واستدلوا على ذلك بقول السهيلي:"وقال في هذا الشعر: ويظهر في البلاد ضياء نور. هذا البيت يوضح لك معنى النور ومعنى الضياء، وأن الضياء هو المنتشر عن النور، وأن النور هو الأصل للضوء، ومنه مبدؤه، وعنه يصدر"[7]

---

[1] إصلاح المنطق– المؤلف : ابن السكيت– دار إحياء التراث العربي – الطبعة الأولى : 2002م– ص 98

[2] سورة يونس – الآية 5.

[3] سورة المائدة– الآية 48.

[4] الفلك الدائر على المثل السائر– المؤلف : عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبو حامد، عز الدين (ت 656 هـ)– المحقق: أحمد الحوفي– الناشر: دار النهضة مصر– ج 4– ص 233.

[5] تفسير السمرقندي – المؤلف: أبوالليث السمرقندي– ج2–ص 104.

[6] جامع العلوم والحكم – المؤلف : ابن رجب الحنبلي.سورة يونس– الآية5– (2/ 648)

[7] «الروض الأنف ت الوكيل» – المؤلف: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت 581هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت– الطبعة: الأولى، 1412 هـ– (ج 2/ص 255).

رابعاً : " حتى لو قلنا بقول الحكماء والفلاسفة بأن النور هو انعكاس الضوء ، وأنه عرضي وليس ذاتياً متولداً من نفسه فهذا إطلاق على المخلوق الناقص وليس على الخالق الكامل جل وعلا ، وكلمة النور تتفاوت دلالتها ويختلف إطلاقها في اللغة العربية بحسب سياقها وما أضيفت إليه ، فنور الوجه مثلاً ليس كنور القمر من حيث السطوع والإشراق ، ونور العلم والعقل ليس كنور الحس والضوء ، فالأول معنوي والثاني مرئي. ونور المصباح ليس كنور الشمعة قوة ووضوحاً".[1]

الجواب الرابع هذا هو الصحيح ؛ لأن النور إذا أطلق على الله جل وعلا فيختلف عن نور المخلوقات كصفات الباري الأخرى، إذن، المراد من النور ما يوصف به الله عز وجل هو النور الكامل ليس كنور المخلوقات الناقص .

والقول الراجح هو التفريق بين النور والضوء ، وأقوال بعض العلماء في عدم التفريق بينهما لاتنافي القول الراجح وهو التفريق بينهما، ولم يجزموا بالترادف بينهما.[2]

كل ما تقدم ذكره من الأدلة من المفسرين واللغويين على التفريق بين النور والضوء وعدمه، والوصول إلى أن القول الراجح هو التفريق بينهما ،كل ذلك ذكرنا لنتوصل إلى كيفية إطلاق النور على الله عز وجل من خلال الفكر الفيزيائي المعاصر في مقابل الفكر الفلسفي السينوي الذي أوّل النور إلى العقل الفعال.

تصحيحاً لإطلاق النور على الله عز وجل ما يؤدي إلى بطلان وحدة الوجود ؛ فلا بد أن نتأكد من سرعة الضوء في الفيزياء المعاصرة .

سرعة الضوء في العلم الحديث :

الفكر هذا موضوع واسع يحتاج إلى نقاش علمي إلا أننا نتناول هنا ما يتعلق بموضوعنا من مقارنة الفلسفي والفكر العلمي الحديث؛لنعرف أيهما أكثر مطابقةً للفكر الديني الإسلامي .

يقول ستيفن هوكنغ في كتابه:" إن الضوء يسير بسرعة محدودة، لكنها كبيرة جداً...ولما كانت قياسات هذه المسافات غير دقيقة عصرئذ وجد رومر بنتيجة حساباته أن سرعة الضوء تساوي مئتي

[1] المباحث الفيزيائية والضوئية في القرآن الكريم والسنة النبوية– المؤلف: أ.د. صدام حسين كاظم– ص 95

[2] المصدر السابق– العنوان: الأجوبة عن أقوال العلماء بعدم التفريق بينهما.

ألف كيلو متر في الثانية تقريباً، في حين أن القياسات الحديثة تعطي ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية."[1]

وسرعة الضوء سرعة ثابتة كما قال Joao Magueijo في كتابه :" ولو كان على كل تلميذ ألا يتعلم إلا أمراً واحداً عن أينشتاين ونظريته النسبية، لكانت تلك المعلومة حتماً أن سرعة الضوء في الخلاء ثابتة.[2] فالضوء في الخواء ينتقل بالسرعة نفسها بقطع النظر عن ظروف انتقاله. وهو مقدار ثابت يرمز إليه الفيزيائيون بالحرف c وتبلغ قيمته 300000 كيلو متر في الثانية ، وسرعة الضوء عماد علم الفيزياء، والركيزة الراسخة التي تنبني عليها كل النظريات الكونية الحديثة جميعاً ، والمقياس المعماري الذي تقاس عليه ظواهر الكون كافة."[3]

وأيضاً قال :" صحيح أن الضوء ينتقل بسرعة كبيرة ، لكنها ليست سرعة لا نهائية...وواقع الأمر أن الضوء ينتقل بسرعة عظيمة تتراءى لا نهائية، إلا أن ذلك ناشئ عن محدودية حواسنا نحن البشر. وكشف الحقيقة مرهون بالتجربة العلمية الدقيقة: ينتقل الضوء بسرعة تقارب 300000 كيلومتر في الثانية."[4]

فالنور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له عند الإمام الغزالي ، وليس عبارة عن العقل الفعال كما قال ابن سينا .

وقال الإمام الغزالي : " إن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره. بل أقول ولا أبالى إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض: إذ كل ما سواه إذا اعتبر

---

[1] موجز تاريخ الزمن من الانفجارالأعظم إلى الثقوب السوداء– المؤلف: ستيفن هوكنغ أستاذ في جامعة كمبردج.ترجمة أدهم السّمان أستاذ في جامعة دمشق.عنوان الكتاب باللغة الإنكليزية .A BRIEF HISTORY OF TIME BY STEPHEN W HAWKING:–الناشر:دار طلاس – دمشق – الطبعة الرابعة 2008م– ص33

[2] بتسليط الضوء من خلال مواد مناسبة ، يمكن إبطاء سرعته أو إيقافها ، بل حتى تسريعها إلى حد ما. وهذا لا يتناقض والافتراض الأساسي لنظرية النسبية الذي يتعلق بسرعة الضوء في الخواء.

[3] أسرع من سرعة الضوء ، قصة نظرية علمية مفترضة– المؤلف: جواو ماكيويجو.تعريب سعيد محمد الأسعد. العنوان بالانجليزية:faster than the speed of light the story of a scientific speculation by joao Magueijo – الناشر: شركة الحوار الثقافي– (ص 14)

[4] المصدر السابق– ص 31

ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له: بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها."[1]

بناءً على قول الإمام الغزالي ،النور الأقصى هو الله الذي لا نور فوقه ؛فلا يرد الاعتراض على عدم صحة إطلاق النور على الله بأنه مستمد من الغير ؛ لأن النورالحقيقي حسب قول الغزالي ما لا فوقه نور ومنه ينزل النور إلى غيره.

وأما تأويل الفلاسفة المسلمين وغيرهم آية " النور" بالعقول أوالعقل الفعال أو غير ذلك يجب أن يختلف تفسيره الآن بطريقة مختلفة...كماقال محمد إقبال :" اتصاف الله بالنور كما ورد في آية النور يجب تفسيره الآن بطريقة مختلفة في ضوء العلم الحديث ؛ فمبادئ علم الفيزياء الحديث تعلمنا أن سرعة الضوء لا يمكن تجاوزها، وهي واحدة بالنسبة لجميع الملاحظين لها مهما اختلف نظام حركتهم. وهكذا فإن النور في عالم المتغيرات هو أقرب شيء إلى المطلق، وبناءً على ذلك فإن التعبير المجازي عن الذات الإلهية بالنور يجب أن يؤخذ حسب (العلم الحديث) هو أنه دلالة على أن الذات الإلهية مطلقة، وليس دلالة على حلولها في كل الأشياء ؛ لأن ذلك يؤدي إلى التسليم بوحدة الوجود."[2]

وكل هذا يدل على أن العلم الحديث يؤيد متكلمي الإسلام وبالخصوص الأشاعرة ، وهم أقرب إلى روح العلم من فلاسفته، وهذا سيثبت في نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة في "الباب الثاني" أيضاً إن شاء الله.

---

[1] انظر في رسالتنا هذه (أدلة الإمام الغزالي في بداية المبحث الثاني : نقد الأشاعرة للتأويلات الفلسفية).

[2] تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال- ص110 .

الباب الثاني : نظريات الأشاعرة وعلاقتها بالفكر الإغريقي، وموقف الفلاسفة منها ،وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول: النظرية الذرية(الجوهر الفرد) وحدوث العالم عند الأشاعرة.

الفصل الثاني:نظرية السببية عند الأشاعرة وموقف الفلاسفة منها.

الفصل الثالث:علاقة نظريات الأشاعرة بالفكر الإغريقي.

الباب الثاني : نظريات الأشاعرة وعلاقتها بالفكر الإغريقي، وموقف الفلاسفة منها ،وفيه ثلاثة فصول :

سنتحدث في هذا الباب عن نظريات الأشاعرة من الذرية والعلية ما أدى بهم إلى القول بحدوث العالم،وصيرورته وتغيره ومسألة تناهي الحوادث وعدمه، من حيث علاقتها بالفكر الإغريقي وموقف الفلاسفة منها ... وهي نظريات قام بها المتكلمون خدمةً لمبادئهم الكلامية المأدّية إلى إثبات العقائدالشرعية بالأدلة العقلية والنقلية.

الفصل الأول : النظرية الذرية(الجوهر الفرد) وحدوث العالم عند الأشاعرة.وفيه ثلاثة مباحث .

إن متكلمي الإسلام عموماً وبالخصوص الأشاعرة قد بحثوا في ماهية المادة، وفيما تتكون منه الأجسام محاولةً من وراء ذلك إثبات عقائد دينية ومنها إثبات حدوث العالم ، ووجود الله الخالق،وتناهي المحدثات كلها،حتى توصلوا إلى أن العالم يتكون من الذرات، وهي الجواهر الفرد في اصطلاحهم وكل هذا سنتاول في هذا الفصل عن طريق المباحث التالية:

المبحث الأول:الجوهر الفرد عند الأشاعرة.

قبل كل شيء لا بد أن نعرّف الجوهر الفرد عند المتكلمين ، فيقول الجرجاني في تعريفه:

"الجزء الذي لا يتجزأ: جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلًا، لا بحسب الوهم أو الغرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض، كما هو مذهب المتكلمين."[1]

إن الأشاعرة يرون أن الله عز وجل قد خلق العالم بطريقة ذرية أي بدأ بخلق الجوهر الفرد، وعن هذا يقول محمد اقبال[1]: يبدو أنهم قد أسّسوا مذهبهم هذا على هذه الآية القرآنية: وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ[2]

[1] التعريفات للجرجاني- ص75.

إن الأصل ما أدى بالأشعري إلى القول بوجوب التناهي والبداية في الأشياء كالحركة والزمان ، والعلل والمعلولات، وانقسام الجسم إلى مالا يتجزأ أي إلى نهاية لا انقسام بعدها هذا يعني بطلان قول من يقول إنه (ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية) أصل ذلك كله وجد في أحد الأحاديث النبوية ، وخاصة أصل قوله (بأن للجسم نهاية وأن الجزء لاينقسم) قول الله تبارك وتعالى: " وكل شيء أحصيناه في إمام مبين"[3] وهو يعتقد أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها.[4]

تسمية الجوهر الفرد:

هناك عدة أسماء يمكن التعبير بها عن الجوهر الفرد عند الأشعري ، وهي : الجزء الذي لا يتجزأ، الجزء الواحد ، الجوهر الواحد ، الجوهر الواحد الذي لاينقسم ، واختصروا بكلمتي: الجزء، والجوهر أيضاً.[5]

أدلة إثبات الجوهر الفرد:

إن الموجودات جميعاً ما وجد من عدم إما أن يكون جسماً مؤلفاً ، وإما جوهراً منفرداً، وإما عرضاً يقوم بالأجسام والأعراض لا غير، فعن هذا يقول الباقلّاني في كتابه:" والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام فجسم مؤلف(من الجواهر الفردة) وجوهر منفرد(هو أصل الأجسام عند المتكلمين) وعرض موجود بالأجسام والجواهر(مثل اللون، الحركة، السكون..).فالجسم هو المؤلف يدل على ذلك قولهم رجل جسيم وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات وليس يعنون بالمبالغة في قولهم أجسم وجسيم إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف لأنهم لا يقولون أجسم فيمن كثرت علومه وقدره وسائر

---

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- ص 114-115.

[2] سورة الحجر، الآية 21.

[3] سورة يس، الآية 12

[4] مقالات الإسلاميين- أبو الحسن الأشعري- الناشر:دار فرانز شتايز- الطبعة: الثالثة- ص 318-321 . "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود- Dr. S, pines- ص5 .

[5] مقالات الإسلاميين- أبو الحسن الأشعري - ص 307- 317-318

تصرفه وصفاته غير الاجتماع حتى إذا كثر الاجتماع فيه يتزايد أجزائه قيل أجسم ورجل جسيم فدل بذلك على أن قولهم جسم مفيد للتأليف"[1]

فهذا التقسيم يدلّ على أن العالم –عند الباقلاني– مخلوق حادث ؛فإنه يتكون من أمور محدثة.

الدليل المشهور لإثبات الجوهر الفرد:

إن الجسم عند الباقلّاني مؤلف يفيد التأليف ولا يمكن هذا إلا باجتماع الأجزاء وتزايدها، فكذلك يقول الجويني في كتابه :" والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف؛ فإذا تألف جوهران كانا جسما، إذا كل واحد مؤتلف مع الثاني."[2]

فالدليل المشهور على إثبات الجوهر الفرد هو تأليف الجسم من الجواهر كما تبيّن هذا من قول الباقلّاني في التمهيد والجويني في الإرشاد.

الأدلة العقلية عند الأشاعرة على وجود الجوهر الفرد:

وهناك بعض الأدلة النظرية الأخرى استدل بها الأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد، منها:

1- الجويني يحاول إثبات الجوهر الفرد اعتماداً على أنه لا بد للجسم من حد وطرف ونهاية، فالكرة الحقيقية إذا وضعت على سطح بسيط حقيقي فإما أن تماسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد، وإما أن تماسّه بجزء ينقسم فلا تكون كرة، بل سطحاً بسيطاً، وهو خلاف الفرض.[3]

2- يلزم من نفي الجوهر الفرد قطع النملة من طرف الصخرة إلى طرف مسافة ما لايتناهى بما يتناهى وهو مستحيل.[4] كما ذكر عبد العزيز الفرهاروي أيضاً" أن قطع المسافة لا يتحقق

---

[1] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل– الباقلاني– ص37 .

[2] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – المؤلف : للإمام الجويني– الناشر: مكتبة الخانجي– باب القول في حدوث العالم– ص 18.

[3] مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود –Dr. S, pines – ص 5 .

[4] الملل والنحل – المؤلف: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ)، الناشر: مؤسسة الحلبي. ج1– ص 56

إلا بعد قطع نصفها ، وهكذا الكلام في النصف، ونصف النصف. فلو بطل الجزء لم تتناه الأنصاف ، ولم توجد حركة أصلا."[1]

3- وأيضاً ذكر الباقلّاني دليلاً في التمهيد على إثبات الجوهر الفرد بقوله : " والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر كما أمه ليس بأكثر مقادير منه." [2]

4- " النقطة شيء موجود، مشار إليها. وهي لا تنقسم ، ومتى كان الأمر كذلك، كان القول بالجوهر الفرد لازماً." أي مادامت النقطة شيئاً موجوداً مشار إليها وهي لا تنقسم كان القول بالجوهر الفرد لازماً. [3]

5- إن كانت الحركة مركبة من أمور متتالية (مالا يقبل التجزئة) فكل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه(لأنها مركبة من آحاد منفصلة) ، كان الجسم مركبا من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه. والمقدم حق فالتالي مثله.[4] فالمراد أن الحركة عند الأشاعرة مركبة من آحاد من الزمان ما لايقبل التجزئة(أي مفصولة) وليس من أجسام متصلة بأن تقبل التقسيم إلى مالانهاية، بل من الأعراض المخلوقة المتجددة ، يخلقها الله في كل آن.

6- ذكر الجويني في الشامل " اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً ، وكل جزء لا يتجزأ ...وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة، وعبروا عن الجزء بالنقطة؛ وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم."[5]

إثبات الخلاء: إذا ثبتت الجواهر الأفراد فهي تستلزم الخلاء وهو موجود وهو بُعدما أو أبعاد لاشيء فيها أصلاً إلا خالية من كل جسم عادمة لكل جوهر؛ فلا بد من الخلاء ؛ لأن العالم إذا صار ملاء

---

[1] مرام الكلام في عقائد الإسلام- المؤلف: الشيخ عبد العزيز الفرهاروي- مكتبة زمزم-كراتشي باكستان- ص 67

[2] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل- الباقلاني- ص37 .

[3] الأربعين في أصول الدين- الإمام فخر الدين الرازي- المسألة السابعة والعشرون في إثبات الجوهر الفرد. ج2- ص 6.

[4] المصدر السابق- ج2- ص 3.

[5] الشامل في أصول الدين – الجويني- حققه: علي سامي النشار- الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية- الطبعة الأولى- العنوان: فصل في إثبات الجوهر الفرد - ص 143

من تلك الجواهر الفردة ؛ فلا يمكن أن يتحرك المتحرك، وأن يُتصور تداخل الأجسام بعضها في بعض ، ولا يمكن اجتماع الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها فلامحالة من الخلاء لتلك الأجزاء كي تجتمع وتفترق وأن يتحرك المتحرك في ذلك الخلاء الذي لا جسم فيه ولا جوهر من تلك الجواهر.[1]

وعدم تجزئة الجوهر الفرد يقتضي عدم تجزئة المسافة إلى ما لانهاية بل المسافة غير متصلة ومؤلفة من أجزاء إليها تنتهي القسمة، ويقتضي أيضاً أن ينتهي الزمان إلى آنات لا تقبل القسمة. لو أمكن القسمة في الزمان والمسافة لزم ضرورة أن ينقسم الجزء الذي فرضوه غير منقسم.[2]

فإذن، عند المفكرين المسلمين من المدرسة الأشعرية، المكان والزمان والحركة كلها تتألف من نقط، وآنات لا تقبل التقسيم إلى أجزاء أخرى، وبذلك برهنوا على إمكانية الحركة بافتراضهم وجود" الجزء الذي لا يتجزأ" ؛ وذلك لأنه إذا كان هناك حد لإنقسام المكان والزمان، فإن الحركة من نقطة في المكان إلى نقطة أخرى ممكنة في زمن متناه.[3]

تجانس الجواهر الأفراد عند الأشاعرة :

إن الأجزاء لا تتجزأ متماثلة في ذاتها ولا تتغاير الأجسام بها إلا بأعراضها، ولا تنفك الأعراض عن الجواهر ولا بالعكس خلقةً ووجوداً، وإن يوجد جسم بوجه إلا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى إن الكون عند المتكلمين هو الاجتماع، والفساد الافتراق ولا يسمونه فساداً والأجزاء الجسمية متناهية في العدد ولكن الله يخلق هذه الجواهر دائما متى شاء بأعراضه دفعة واحدة، وهي أيضاً يمكن عدمها، وبهذا تستمرّ خالقيّة الله عزّ وجلّ في كل آن ، وبالكفّ عن خلق الأعراض تنعدم الأشياء.[4]

---

[1] دلالة الحائرين – ابن ميمون– المقدمة الأولى : إثبات الجوهر الفرد، المقدمة الثانية. ص 197 .

[2] المصدر السابق. ص 198. وانظر" الأربعين في أصول الدين– الإمام فخر الدين الرازي– المسألة السابعة والعشرون في إثبات الجوهر الفرد. ج2– ص 11.

[3] تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال– ص66 .

[4] دلالة الحائرين – ابن ميمون– المقدمة الأولى : إثبات الجوهر الفرد، ص 196–197.

فالكون بمجموعه أو بأجزائه الآن غير ما سبق وغير مايأتي في المستقبل إلا أننا لا نشعر بالتغاير ؛ فإن الله عز وجل يُظهر للخلق الكون بأنه واحد في امتداد وجوده.[1]

شكل الجوهر عند الأشاعرة:

يقول الجويني في شكل الجوهر الفرد:" الجوهر الفرد لا شكل له ، ولكن اختلف الأصوليون في تشبيهه ببعض الأشكال تقريباً. فقال بعضهم هو أشبه بالمدوّر. وقال الآخرون هو أشبه بالمربع ، وشبهه آخرون بالمثلث .وأشار القاضي في بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمربع: من حيث ينظم من الجواهر الفردة خط مستطيل، والمدوّر لا يتأتى فيه ذلك إلا بخلل وفرج."[2]

ولكن في رفض أقوال الأصوليين قيل: إن نفي شكل الجوهر الفرد يستلزم نفي شبهه، فلا يمكن انتفاء الشكل مع ثبوت شبهه. إذا انتفى الشكل انتفى شبهه.فإذن، الجوهر الفرد ليس بشكل ولا يشبه شكلاً، بل هو جزء من شكل، إذا انضم إليه غيره، وعند الانضمام يجوز تقدير جميع الأشكال.[3]

الأعراض عند الأشاعرة :

إن الأجزاء لا تتجزأ، ولا لها كمّ ولا حجم ، وإذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كمّ ؛إذ هو جسم. وكل جوهر فلا بد له مما يوجد للحي أو من أحد أضداده في آن واحد ، مثلاً كعرض "الحياة " إذا وجد في جوهر فلا يمكن أن يوجد فيه مايقابله وهو الموت ولكن ما يتعلق بالحياة من العلم والجهل وما شابه ذلك فلا بد له من أحدهما ؛ لأن كلَّ ضدين فلا يخلو القابل من أحدهما ،كالعلم أو الجهل . ولا بد أن يوجد فيه ما يوجد في الحي معاً كالطعم والرائحة أو أحد الضدين كالحركة أو السكون ، واجتماع أو افتراق.

تلك الأعراض فلابدّ لها من الجوهر ولاتنفك منه إلا أنه لا يمكن أن يكون ذاكمٍّ ؛ لأن الكمّ لا يعقلون معنى العرضية فيه.ولا يوجد عرض يختص بجملة الجواهر مثلاً لايوجد العرض " البياض"لجملة

---

[1] مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود–Dr. S, pines – المقدمة ،ص 8.

[2] " الشامل في أصول الدين للجويني– العنوان: القول في إثبات العرض. ص 158-159.

[3] المصدر السابق.ص 158-159

الجواهر الأفراد في الأبيض بل كل جوهر من جواهر الجسم الأبيض هو أبيض، لهذا وجد البياض في الثلج وهو الأبيض بسبب بياض كل جوهر من جواهر الثلج [1]

دليل إثبات الأعراض:

ذكر الجويني في كتابه في إثبات العرض "إن العرض ينبئ في إطلاق اللغة عن ما يعرض ، ولا يدوم مكثه، وتدلّ عليه الآية :(يريدون عرض الدنيا) فوصف الدنيا من حيث إنها كانت دار زوال وانتقال، بكونها عرضاً.

وقال تعالى: (قالوا هذا عارض ممطرنا). وعنوا بذلك أنه سحابة، تساق، وستنقشع عنا، كالذي عهدناه في كل سحاب."[2]

قال الباقلاني في التمهيد : "والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلة فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هي الحركة، وهذا الدليل هو الدليل على إثبات الألوان والطعوم والأراييح والتأليف والحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز وغير ذلك من ضروبها."[3]

إن النظرية الذرية (الجوهر الفرد) الأشعرية هي أصالة فكرية عند المفكرين الإسلاميين غير مسبوقة في الفكر الإغريقي كما اعترف بذلك ماكدونالد أنه ليس في الفكر الإغريقي شيء يشبه المذهب الذري (الجوهر الفرد) عند المسلمين ولكن –كعادته في إنكار أية أصالة فكرية لدى المفكرين الإسلاميين– تلمس تشابها سطحيّاً بين النظرية الإسلامية وبين آراء بعض الفرق البوذية، فبادر إلى استنتاج أن أصل النظرية يرجع إلى تأثيرات بوذية على الفكر الإسلامي.[4]

---

[1] دلالة الحائرين – ابن ميمون– المقدمة الأولى : إثبات الجوهر الفرد، ص 199–200. أما عن النفس والعقل عند الأشاعرة من حيث الجوهرية والعرضية راجع نفس الكتاب لابن ميمون،ص 201.

[2] الشامل في أصول الدين للجويني – العنوان: القول في إثبات العرض. ص 169.

[3] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل – الباقلاني– ص 38.

[4]" تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال– ص110.

وأيضاً قال محمد إقبال – رحمه الله– : لئلا يلزم الانقطاع في خالقية الله عز وجل وبما أنه– تعالى– خلّاق مستمر الخلق ؛ فإن عدد الذرات لا يمكن أن يكون متناهياً، وأن يخلق في كل لحظة ذرات جديدة؛ فلذلك فالخلق في نموّ مستمر.[1] وفي هذا يقول الله تعالى : يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ[2]

المبحث الثاني: نظرية حدوث العالم عند الأشاعرة.

إننا قد انتهينا من ما ينبني عليه حدوث العالم في علم الكلام وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ وهو الأساس لنظرية حدوث العالم، والأشاعرة اعتمدوا عليه في إقامة أدلتهم على الحدوث.

إذن سنتحدث في هذا المبحث عن حدوث العالم المفضي إلى إثبات وجود الصانع.

دليل حدوث العالم عند الإمام الأشعري[3] :

إن العالم عند الأشعري محدث بإجماع السلف على ذلك، فيقول:" إن العالم بما فيه من أجسامه وأعراضه محدث لم يكن ثم كان، وأن لجميعه محدثاً واحداً اخترع أجناسه، وأحدث جواهره وأعراضه، وخالف بين أجناسه."[4]

والأشعري يستدل على حدوث العالم بما أنه يتغير من حال إلى حال، بقوله:[5]" وأنه عليه السلام دعا جماعتهم إلى الله، ونبههم على حدوثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من

---

[1] المصدر السابق. ص117

[2] سورة الفاطر، الآية 1.

[3] أَبُو الحَسَن الأَشْعَري(260 – 324 هـ = 874 – 936 م)علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصح أبي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد.(الأعلام للزركلي– ج4– ص 263).

[4] رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب – المؤلف :الإمام الأشعري. الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. (ص118) . هذا الجزء من الإجماع الأول ذكره أيضاً البغدادي ضمن الأصول التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة فقال: "وأما الركن الثاني وهو الكلام في حدوث العالم – فقد أجمعوا على أن العالم كل شيء هو غير الله عز وجل وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع، ولا هو من جنس العالم، ولا من جنس شيء من أجزاء العالم (الفرق بين الفرق – المؤلف: عبد القاهر البغدادي– الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت– الطبعة: الثانية 1977– ص328) .

[5] "المصدر السابق، ص81-83".

اختلاف اللغات،وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم، بما يقتضي وجوده يدل على إرادته وتدبيره، حيث قال عز وجل: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ}، فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها (على ذلك وشرح ذلك) بقوله عز وجل: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}.[1]

فقال الإمام الجويني في شرح كلام شيخه في ضوء الآية المذكورة:" فأما كلام شيخنا فالغرض منه ثلاثة أشياء :أحدها أنه قال : نحن نعلم أن النطفة انقلبت عن حالها ، فصارت علقة ، ثم صارت العلقة مضغة، وذكرأطوار الخلق في مفتتح الفطرة ، ثم قال شيخنا : المصير إلى أن النطفة (ليست هي التي) نقلت نفسها، فإن الشخص في حال كماله لا يقتدر على نقل نفسه ، فإذا عجز عن نقل نفسه في كماله، كان عنه في قصور حاله أعجز. ثم قال : قد جرت أحوال على العاقل المميز، ولا اقتدار له على شيء منها كالشباب والتكهل والهرم. فعلم أن ماسبق من تعاقب أحواله، يضاهي ما شاهده من الأحوال في كمال عقله."[2]

وهذا من أوضح (ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان) ، ووجود المحدث له من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديماً، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره وكونه قديماً ينفي تلك الحال، فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها (دل ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها)؛ إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن (القديم) لا يجوز عدمه.[3]

---

[1] سورة المؤمنون، الآية12- 14.

[2] الشامل للإمام للجويني، العنوان : فصل في بيان مذهب الأشعري في حدث العالم. ص 273.

[3] انظر الحاشسة على الكتاب: رسالة أهل الثغر بباب الأبواب- المؤلف :الإمام الأشعري. الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. «يقيم الأشعري هنا دليلاً عقلياً على وجود الله سبحانه وتعالى، وهذا الدليل يسمى عند المتكلمين "بطريق الوجود"، ويقولون فيه: إن العقل ليقتضي بضرورة إثبات وجود موجِد لهذا الكون سابق وجوده عليه. وذلك أن كل موجود متغير، وكل متغير حادث، وكل حادث لابد له من موجِد أحدث وجوده.

فإذا نظر الإنسان بتأمل فيما حوله من الكائنات أدرك وأيقن بالمشاهدة أن هذه الموجودات لابد لها من موجد أحدث وجودها وما فيها من تغير، وقد توسع المتكلمون في ذكر هذا الدليل وتقريره. وذكره ابن تيمية عنهم وذكر ما فيه من حق وما عليه من قصور، حيث إنه لا يتعدى إلى إثبات توحيد الألوهية بعد إثباته للربوبية. (ص81-83). و(انظر: مجموع الفتاوى ج7/2- 25) .

وإن كان هذا على ما قلنا وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهياً إلى هيئات محدثة لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل كانت قبلها محدثة..."[1]

ورفض قول الفلاسفة بأن المخلوقات هي من فعل الطبيعة " وقالوا: ما من شيء يخلق إلا من اجتماع الطبائع الأربع فيه، التي هي الماء والتراب والنار والهواء".[2] بقوله (الأشعري)[3]:"ثم نبهنا على فساد قول الفلاسفة بالطباع، وما يدعونه من فعل الأرض، والماء والنار، والهواء في الأشجار، وما يخرج منها من سائر الثمار بقوله عز وجل: {وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ} [4]

وذكر الإمام ابن فورك عن مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في حدوث العالم :" إن المحدثات وإن لم تخل من أن تكون جسماً أو عرضاً أوجوهراً. فإنها لم تكن محدثة لذلك. وإنما يوصف بعضها بأنه جوهر لما ذكرناه، وبعضها جسم لما فيها من التأليف ، وبعضها بأنها عرض بأنه يعرض في الجسم والجوهر. ولا ينكر أن يوجد موجود يخلو من هذه الأوصاف. كما لا ينكر أن يوجود موجود ولا يكون محدثاً."[5]

وكان يقول :" إن ما دلّ على حدث الأجسام دلَّ على تناهيها"[6]

وكون الأجسام متناهية بأنها مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ وهي دليل على أنها حادثة، فحدوث العالم ينبني على كونه مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ ؛ لذلك ذهب الأشاعرة إلى القول بالجوهر الفرد، ولذلك ذكر ابن فورك قول الأشعري :" إن من خالف في ذلك ممن يدعي التوحيد فقد ساوى الملحدة في نفيه التناهي عن الأجزاء، وإنه لا فرق بين قول من قال : إنه لا جزء إلا وله نصف ، ولنصفه نصف ، وبين قول من قال : إنه لا جسم إلا وفوقه جسم وتحته جسم لا إلى نهاية."[7]

---

[1] رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب – المؤلف :الإمام الأشعري- ص81-83.

[2] تلبيس إبليس – المؤلف : ابن الجوزي- الناش : دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان- الطبعة: الأولى 2001م. ص41 .

[3] رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب – الإمام الأشعري- ص89.

[4] سورة الرعد: آية (4) .

[5] مجرد مقالات الأشعري للإمام ابن فورك، ص 219.

[6] المصدر السابق. ص 211

[7] المصدر السابق.

دليل حدوث العالم عند الباقلّاني:

الدليل على إثبات الأعراض قد تقدم ذكره(المبحث الثاني – دليل حدوث العالم عند الأشعري) وهو تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته...[1] ثبوت الأعراض دليل على حدوث العالم ؛ فالعالم لا يخلو من الأعراض وما لا يخلو من الأعراض فهو حادث ؛ لأن الأعراض حادثة. كما قال الباقلاني في التمهيد:" جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين أعني الجواهر والأعراض وهو محدث بأسره والدليل على حدثه ما قدمناه من إثبات الأعراض."[2]

وأيضاً يقول الإمام السنوسي:" دليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من: حركة وسكون وغيرهما ، وملازم الحادث حادث"[3]

دليل حدوث الأعراض:

إن الأعراض حادثة عند الباقلاني، والدليل على حدوثها كما ذكر في كتابه: "والأعراض حوادث والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معا ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكنا معًا وذلك مما يعلم فساده ضرورة"[4]

وقال الإمام السنوسي في حدوث الأعراض :" ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم ."[5]

دليل حدوث الأجسام:

واستدل الإمام الباقلّاني على حدوث الأجسام بأنها مسبوقة بالحوادث ولم توجد قبل الحوادث، وما لم يسبق المحدث محدث كهو إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده وكلاهما يوجب حدوثه ، والدليل على كون الأجسام مسبوقة بالحوادث ولم تسبق الحوادث أو لم تخلو عن الحوادث ؛ فنحن مضطرون بأن نعلم أن الجسم متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعاً

---

[1] التمهيد للباقلّاني – ص 38.

[2] المصدر السابق. ص 41

[3] متن السنوسية للإمام محمد بن يوسف السنوسي الحسيني. ص 137.

[4] المصدر السابق

[5] المصدر السابق.

أو متبايناً مفترقاً بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثا إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها فأي الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام.[1]

فبإثبات الأعراض ثبت حدوث العالم ، وحدوث العالم دليل على وجود المحدث؛ لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه فيلزم المحال ،كما قال السنوسي :" أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم ، لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجحاً عليه بلا سبب وهو محال."[2]

دليل حدوث العالم عند الجويني :

إن العالم حادث عند الإمام الجويني كبقية الأشاعرة، والدليل على حدوث العالم ، فيقول الجويني:" فإن قيل: ما الدليل على حدوث العالم ؟ قلنا الدليل عليه أن أجرام العالم وأجسامها لا تخلو عن الأعراض الحادثة وما لا يخلو عن الحادث حادث."[3] لأن ملازم الحادث حادث ، ولوكانت الأجرام قديمة لزم ملازمتها للأعراض الحادثة، ومن المحال ملازمة القديم للحادث فإذن ثبت حدوث الأجرام.[4]

الدليل على ثبوت الأعراض :

في الردّ على من ينكر ثبوت الأعراض، يقول الجويني :" الدليل على ثبوت الأعراض أن العاقل إذا رأى جوهرا ساكنا ثم رآه متحركا فقد أدرك التفرقة الضرورية وبين هاتين الحالتين، وتلك التفرقة لا تخلو، إما

---

[1] المصدر السابق. ص 42 - 43

[2] متن السنوسية للإمام السنوسي الحسيني- ص2

[3] لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة- المؤلف الإمام الجويني الملقب بإمام الحرمين- المحقق: فوقية حسين محمود- الناشر: عالم الكتب – لبنان- الطبعة الثانية 1987م- ص87.

[4] تهذيب شرح السنوسية – أم البراهين- العقيدة الصغرى من تأليف ابن يوسف السنوسي الحسني- العنوان: البرهان على حدوث العالم- ص 84.

أن ترجع إلى ذات الجوهر، أو إلى معنى زائد على الجوهر. استحال أن يقال ترجع التفرقة إلى ذات الجوهر لأن الجوهر في الحالتين متحد والشيء لا يخالف نفسه فلا يقع الافتراق إلا بين ذاتين فصح ووضح بذلك أن التفرقة راجعة إلى معنى زائد على الجوهر وذلك هو العرض الذي ادعيناه."[1]

فالجوهر لا يختلف بالحركة والسكون؛ لأن الحركة والسكون من الأعراض فلا تدخل في ذات الجوهر ولا تغير حقيقته، فيمكن أن تزول ويبقى الجوهر كما هو.

الدليل على حدوث الأعراض:

هناك من ينكر حدوث الأعراض وإن سلّم الأعراض نفسها، ففي الردّ عليهم يستدل الإمام الجويني على حدوث الأعراض في كتابه:" والدليل على حدوث الأعراض أنا نرى الأعراض المتضادة تتعاقب على محالها فنستيقن حدوث الطارئ منها من حيث وجدت ونعلم حدوث السابق منها من حيث عدمت، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها لأن القدم ينافي العدم وإن ما ثبت له القدم استحال عليه العدم."[2]

فما ثبت قدمه استحال عدمه أي : الشيء الذي ثبت أنه قديم أزلي(بلا بداية) يستحيل أن ينعدم ، لأن القدم ينافي العدم لأنه يدل على واجب الوجود ، وواجب الوجود لا يقبل العدم.

والدليل على استحالة تعري الجواهر عن الأعراض:

وذكرنا سابقاً أن الجواهر والأعراض متلازمة ؛ فلا ينفك بعضها عن بعض ، ومن المحال أن تتعرى الجواهر عن الأعراض، وعن هذا يقول الجويني :" أن الجواهر شاغلة للأحياز والجواهر الشاغلة للأحياز غير مجتمعة ولا مفترقة بحال بل باضطرار يعلم أنها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة، وذلك يقضي باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق. وكذلك نعلم ببديهة العقول استحالة تعري

[1] " لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني.ص88

[2] المصدر السابق.ص89.

الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون واللبث في المحال والزوال والانتقال. وكل ذلك يوضح استحالة تعري الجواهر عن الأعراض."[1]

عندما ثبتت نفس الأعراض وثبت حدوثها، وثبتت أيضاً استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، إذن ، وفق قاعدة "كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث" صارت الجواهر بسبب ملازمتها للأعراض حادثةً ؛ فملازم الحادث حادث عند الأشاعرة.

وأيضاً يترتب على ذلك كما يقول الجويني:" إن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة وما لا يسبق الحادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر وافتكار."[2]

حدوث العالم عند الإمام الغزالي :

العالم عند الغزالي هو كل موجود ما سوى الله تعالى من الأجسام والأعراض كلها. و يبرهن الغزالي على إثبات العالم وحدوثه بقوله:"كل حادث (فانا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً) فلحدوثه سبب(ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح) والعالم حادث فيلزم منه إن له سبباً (لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح) ... ثم نعلم أن كل موجود اما متحيزاً أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسماً، وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى، فأما ثبوت الأجسام وأعراضها، فمعلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه، فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه، وإن لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسماً موجوداً من قبل، ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة."[3]

فإذن، دليل إثبات الأجسام والأعراض عند الغزالي هو المشاهدة.

دليل حدوث الأجسام عند الغزالي :

---

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق.ص90

[3] الاقتصاد في الاعتقاد- المؤلف : أبو حامد الغزالي- الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م- ص24.

استدل الغزالي على حدوث الأجسام بقياس منطقي وهو مايلي : "كل جسم فلا يخلو عن الحوادث (لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث" ذكر الغزالي أيضاً أن الفلاسفة لا ينازعون في الأصل التالي :"كل جسم فلا يخلو عن الحوادث" (إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث، وهم المنكرون لحدوث العالم[1]) بل ينازعون في الأصل :"كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث" فيقول الإمام الغزالي في إثبات هذا الأصل :" وإنما ينازعون في قولنا أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلا معنى للإطناب في هذا الأصل، ولكنا لإقامة الرسم نقول: الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان. أما الحركة فحدوثها محسوس وإن فرض جوهر ساكن كالأرض، ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً لأن القديم لا ينعدم... فإن قيل: فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه؟ قلنا: لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبتت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد، وذلك محال لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال."[2] وكونه محال؛ لأن اللانهائي الحقيقي في الواقع محال فلا يمكن أن يكون في الواقع الخارجي عدد فعلي غير متناه ؛ فإنه يستلزم التناقض وهو عندما نقارن بين دورات الشمس والقمر ونقول دورات الشمس أكثر من دورات القمر وهذا لا يصح لأن دورات كليهما لا نهاية لها فكيف يمكن تصور الأكثرية لأحدهما(غير المتناهي) على الآخر(غير المتناهي).؟

وأيضاً استدلّ الغزالي على حدوث العالم كالباقلاني في كتابه، هو أن :"كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث، فأحد الأصلين قولنا أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ويجب على الخصم الإقرار به، لأن ما لا يسبق الحادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث، فإن ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهي في العقل، وإن أنكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضاً منكر للبديهة."[3] كما تبين سابقاً مراراً أن ملازم الحادث

---

[1] المصدر السابق- ص28.

[2] المصدر السابق ،ص 26 - 28

[3] المصدر السابق،ص 22

حادث.وهذا هو الدليل الذي استدل به الإمام الباقلاني على حدوث الأجسام كما ذكرنا سابقاً في البحث (دليل حدوث العالم عند الباقلاني) .

إذا ثبت مما سبق ذكره حدوث العالم ، وكل حادث فلا بد له من سبب ؛ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، فالعالم أيضاً حادث ؛ فلا بد له من المرجح \ السبب وهو الله تعالى.

وأيضاً استدل الإمام الغزالي على حدوث العالم في كتابه "تهافت الفلاسفة" رفضاً لنظرية قدم العالم بشتى الأدلة، ومنها مايلي:

بقوله : " استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به فإن في العالم حوادث ولها أسباب. فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل. ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم."[1]

ورفض قدم العالم وأثبت حدوث العالم بقوله :" قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً..."[2] غير المتناهي لا يمكن أن يوصف بالسدس والربع والنصف ؛ لأنها من صفات ماله نهاية كما هو واضح.

إن الإمام الغزالي لفرط اهتمامه بمسألة قدم العالم وحدوثه تناولها بالتفصيل في كتابه " تهافت الفلاسفة" حتى كفّر الفلاسفة في ثلاث مسائل،فإحداهن :" مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة، والثانية قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل الثلث لا تلائم الإسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب"[3]

في الحقيقة مسألة قدم العالم وحدوثه تنبني على مسألة العلاقة بين السبب والمسبب كما استدل به الفلاسفة في مسألة صفة الله " الإرادة" قديمةً أم حادثة ، وذلك ما ذكره الإمام الغزالي ثم أجاب عنه

---

[1] تهافت الفلاسفة– المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، المحقق: الدكتور سليمان دنيا. الناشر: دار المعارف، القاهرة – مصر– الطبعة: السادسة– ص 107.

[2] المصدر السابق. ص ،99

[3] المصدر السابق. ص ،307

:" فإن قيل: هذا محال بين الإحالة لأن الحادث موجب ومسبب. وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتأخر الموجب، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب."[1]

وأجاب الغزالي عن هذا الاعتراض بقوله :" والجواب أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء أي شيء كان، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط. فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة بحدث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد؟ ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة، فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك..."[2] فعن صفة الإرادة هناك ردود كثيرة من قبل الفلاسفة بأن صدرو الأشياء المتغيرة المتجددة عن إرادة لا تتجدد ولا تتغير، ممتنع، فلو كانت بإرادة قديمة لوجب أن يوجد المراد منذ الأزل وهو يستلزم قدم العالم . وأيضا من اعتراضاتهم ، فما الحكمة في تأخر المراد مع وجود كل شروط وجوده؟ فعن هذا بحوث كثيرة فلا نريد الإطالة فيه.

وعن نقد الفلاسفة لنظرية حدوث العالم عند الأشاعرة، وعن قول الفلاسفة بقدمه وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ومسوقاً له غير متأخر عنه بالزمان يتساوقان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان.سنتحدث عن كل ذلك بالتفصيل في المبحث القادم.

حدوث العالم عند الإمام الرازي:

إن الإمام الرازي يدعي أن العالم حادث كبقية الأشاعرة، ويستدل بعدة أدلة ومنها دليل الحركة والسكون في الأزل ؛ لأن الجسم إن كان أزلياً فإما أن يكون ساكناً وإما متحركاً، وكلاهما باطل .

[1] تهافت الفلاسفة للغزالي- ص 96.

[2] المصدر السابق. ص 98.

بطلان كون الجسم متحركاً في الأزل عند الرازي :

يبطل كون الجسم متحركا في الأزل لثلاثة وجوه:

1- أحدها أن الحركة عبارة عن تغير وانتقال من حال إلى حال فماهية الحركة تتضمن التغير،و تقتضي كونها مسبوقة بالغير والأزل عبارة عن نفي المسبوقة بالغير(مالا بداية له) والجمع بينهما محال.[1]

2- وثانيها أنه إن لم يحصل في الأزل شيء من الحركات فكلها أول وهذا يؤدي إلى تسلسل حوادث لا أول لها وهو باطل عند الأشاعرة، وإن حصل فإن لم يكن مسبوقا بشيء آخر فهو أول الحركات فهو باطل كما تبين ، وإن كان مسبوقا بشيء آخر كان الأزلي مسبوقا بغيره وهو محال.[2]

3- وثالثها إن كل واحد من تلك الحركات إذا كان حادثا كان مسبوقا بعدم لا أول له فتلك العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل فإن حصل معها شيء من الموجودات لزم كون السابق(عدم الحادث) مقارنا للمسبوق (وجود الحادث) وهو محال (يلزم منه الجمع بين العدم والوجود لشيء واحد في وقت واحد) وإن لم يحصل معها شيء من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب.[3]

بطلان كون الجسم ساكناً في الأزل عند الرازي :

يمتنع كون الجسم ساكناً في الأزل وذلك بما يقوله الرازي في كتابه :" وإنما قلنا إنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل لأنا قد دللنا على أن السكون صفة موجودة فنقول هذا السكون لو كان أزليا امتنع زواله ولا يمتنع زواله فلا يكون أزليًا. بيان الملازمة أن الأزلي إن كان واجبا لذاته وجب أن يمتنع عدمه وإن كان ممكنا لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته قطعا للدور والتسلسل، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون فاعلا مختارا لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد والاختيار وكل من كان كذلك كان فعله محدثا فالأزلي يمتنع أن يكون فعلا للفاعل المختار وإن كان ذلك المؤثر موجبا فإن كان

---

[1] معالم أصول الدين- المؤلف : الإمام فخر الدين الرازي- ص41 .

[2] المصدر السابق.ص 41

[3] المصدر السابق، ص42

تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الأثر وإن كان موقوفا على شرط فذلك الشرط لا بد وأن يكون واجبا لذاته أو موجبا لواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره فحينئذ تكون العلة وشرط تأثيرها واجبا لذاته فوجب دوام المعلول فثبت أن هذا السكون لو كان أزليا لامتنع زواله، وإنما قلنا إنه لا يمتنع زواله لأن الأجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال."[1]

فخلاصة ما استدل به الإمام الرازي من بطلان حركة الجسم وسكونه في الأزل بما أنهما أي (الحركة والسكون) من الأعراض وهي حادثة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالجسم حادث؛ فيمكن زواله والقديم يمتنع زواله.

لذلك قال الرازي :" فقد ثبت أن السكون لو كان أزليا لما زال وثبت أنه زال فوجب أن لا يكون أزليا، فثبت أن الجسم لو كان أزليا لكان في الأزل إما أن يكون متحركا وإما ساكنا وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه أزليًا."[2]

وأيضاً اعتمد الإمام الرازي على طريقتين في حدوث الأجسام :

الطريقة الأولى : " نقول : الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام إذن محدثة. والدليل على أنها لا تخلو من الحوادث : أنها لا تخلو من الحركة والسكون ، وهي محدثة."[3] هذه الطريقة سلكها الرازي كبقية الأشاعرة بأن الأجسام لاتخلو من الأعراض ، والأعراض حادثة كالحركة والسكون وغيرهما ؛ فالأجسام حادثة كما تمّ إثباتها وحدوثها عند بقية الأشاعرة كذلك استدل الرازي على إثبات الأعراض وحدوثها بشتى الأدلة ؛ لإثبات حدوث الأجسام كما ذكرنا سابقاً بالتفصيل.

الطريقة الثانية : "العالم ممكن ، وكل ممكن فهو محدث، فالعالم محدث."[4]

---

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق- ص43 .

[3] الإشارة في أصول الكلام – المؤلف : الإمام فخر الدين الرازي- حققه: محمد صبيحي العابدي- الناشر: مركز نور العلوم للبحوث والدراسات- الطبعة الأولى 2007م- ص 69.

[4] المصدر السابق- ص 80

ثلاثة أوجه تدل على أن العالم ممكن :

1- وهو أنه لو لم يكن ممكناً لذاته، لكان واجباً لذاته ، وحقيقة الجسم مشتركة بين الجسم المطلق والجسم الموجود، والجسم المطلق أعم من الجسم الموجود، والأشخاص التي يصح حمل الحقيقة الجسمية عليها غير متناهية، فهذا يستلزم وجوب حصول ما لا نهاية له من الأجسام دفعة واحدة، ولا يلزم عليه وجوب وجود مثل الباري تعالى لوجوب وجوده؛ لأنه لاشيء يشاركه في هويته فلايشاركه في حقيقته ؛ فلا يلزم وجوب وجود غيره، بخلاف الأجسام فإن حقائقها مشتركة بينها وبين غيرها ، فلو وجب وجود واحد منها ؛ لوجب وجود كل ما يقدر مِثلاًله.[1]

2- " هو أنه لو وجب اختصاص بعض الأجسام ببعض الأشكال أو ببعض الأحياز، لكان المقتضي لذلك : إما أن يكون هو الجسمية أو أمراً زائداً على الجسمية، فإن كان المقتضي هو الجسمية — والأجسام كلها متماثلة- لزم أن يكون كل جسم على ذلك المقدار وفي تلك الجهة، فتكون جميع الأجسام موجودة في كل واحدٍ واحدٍ من الجهات، موصوفةً بجميع الأشكال والأعراض على تضادها، وذلك محالٌ."

وإن كان المقتضي أمراً وراء الجسمية : فإما أن يقتضي الجسم تلك الخاصية لذاته ويعود ماقدمناه، أو لخاصيةٍ أخرى ، ولا ينتهي إلى غير نهاية، بل لا بدَّ وأن ينتهي بالأخرى إلى خاصية يقتضيها الجسم لذاته ويعود ما قدمناه.

في الحقيقة يريد الإمام الرازي بالمذكور أن يُثبت أن تمايز الأجسام لايكون لذاتها ولا لخصائص ذاتية فيها ؛ لأن ذلك يُؤدي إلى المحال ؛ لأن التمايز إن كان بذات الجسمية، وكانت الأجسام كلها تشترك فيها لزم أن تكون متماثلة لا متميزاً. وإن كان التمايز بعرض زائد لزم أن يُنسب لكل جسم خصائص إضافية تميّزه وكل خاصية تقتضي إلى ما يميّزها ثم تميّز هذا المميّز وهكذا إلى ما لانهاية فلزم التسلسل."فثبت أن الجسم لا يقتضي لحقيقته شكلاً ولا جهةً ولا عرضاً ، وثبت أن تقدير الأرض في العلوّ والنار في

[1] المصدر السابق- ص 80.

السفل جائزٌ، وأن زوال الأفلاك عن أحيازها جائز ، وأن الخرق والإلتئام والكون والفساد عليها جائز."[1]

3- " أن للعالم صانعاً واجب الوجود ، ونرى في الأجسام أيضاً كثرة، كالسماء والأرض والماء والهواء... ويستحيل وجود شيئين كل واحدمنهما واجب الوجود لذاته، فيلزم منه أن لا يكون العالم واجب الوجود، فإذا ثبت أن العالم ممكن ، فلابدّ، وأن يكون له مقتض..."[2]

الأشاعرة يذهبون إلى استحالة تعدد واجب الوجود لذاته ؛ وذلك لو كان هناك واجبا الوجود لذاتهما فلا بد من التمييز بينهما، والتمييز لا يكون إلا بأمر زائد (كاختلاف في الصفات أو الذات) على حقيقة الوجود ، والأمر الزائد المميز يؤدي إلى التركيب وكل مركب مفتقر إلى ما يركّبه والمفتقر ليس بواجب الوجود لذاته بل هو ممكن . وأيضا لو كان هناك واجبان للوجود ، وكل واحد منهما قادر مريد فقد يقع التضاد بين إرادتيهما وهذا يؤدي إلى الفساد كما هو مذكور في قول الله تعالى :"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"[3] إذن العالم ممكن الوجود ، مخلوق، وليس واجبا لذاته.

النتيجة التي أرادها الإمام الرازي من هذا النقاش هي : إثبات حدوث الأجسام ، واحتياجها إلى خالق مختار يميّزها ويخصصها، وهو **الله تعالى**. فلا يصح القول بأن الأجسام قديمة وواجبة لذاتها ، بل لابد من مخصص خارجي.

إذا أردت الاطّلاع على أوجه إمكان العالم عند الفخر الرازي بالتفصيل فعليك بمراجعة كتابه" الإشارة في أصول الكلام".

المبحث الثالث: نقد فلاسفة الإسلام لنظرية الذرية, وحدوث العالم عند الأشاعرة.

إن فلاسفة الإسلام قد انتقدوا الجوهر الفرد\ النظرية الذرية ، وحدوث العالم عند الأشاعرة اتباعاً لأرسطو بما أن الجسم مركب من الهيولى والصورة لا من أجزاء لا تتجزأ كما هو عند الأشاعرة.

---

[1] المصدر السابق، 81

[2] المصدر السابق.

[3] الأنبياء- الآية: 22

نقد فلاسفة الإسلام لنظرية الذرية :

قد رفض فلاسفة الإسلام النظرية الذرية عند المتكلمين اتباعاً للأرسطو في ذلك؛ لأن أرسطو هو من أثار الاعتراض على الجوهر الفرد ما تبناه فلاسفة الإسلام في الرد على الجوهر الفرد عند المتكلمين سنتناول كل ذلك في هذا المبحث إن شاء الله.

نقد الفارابي لنظرية الجوهر الفرد:

إن الفارابي يعتقد اتباعاً للأرسطو بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة وأن المادة تنقسم نهائياً وبالفعل ، وإن أي جزء أو جسم قابل للانقسام إلى مالا نهاية له بالقوة فقط أي بالذهن أو التصور، ويرفض أن يكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة ، يقول في ذلك الإمام فخر الدين الرازي :" إن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة اعتماداً على فكرة الاتصال فإن هذا البرهان مبني على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها فما يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال."[1]

وأيضاً يقول الفارابي "...وإنه لا ينتهي المقادير في قسمتها إلى جزء لا يتجزأ ولا تركيب الأجسام من مثل هذه الأجزاء ، وأنه لا يأتلف مما لاينقسم جزء."[2]

وأيضاً رفض نظرية الجوهر الفرد في كتابه (الحروف) بقوله:" ولما ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتئم باجتماع الأجزاء التي لا تنقسم ، قالوا في الأجزاء التي لا تنقسم إنما هي من الجواهر أو أحرى أن تكون جواهر".[3]

في الحقيقة أن أدلة فلاسفة الإسلام على كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة كلها ضد نظرية الجوهر الفرد سواء الجوهر الفرد عند المتكلمين أو الفلاسفة الذريين ؛ فلذا ما تقدم من أدلة فلاسفة

---

[1] الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي – المؤلف :د. زينب عفيفي– تصدير: د. عاطف العراقي– ص 114.

[2] المصدر السابق.

[3] الحروف للفارابي– الفصل الثالث عشر: الجوهر. ص ،104.

الإسلام من ابن سينا والفارابي وابن ميمون في إثبات الهيولى والصورة كلها تنقد نظرية الجواهر الفردة .

وكل هذا تقدم ذكره في المبحث (موقف فلاسفة الإسلام من النظرية الذرية) من هذه الرسالة.

وبالإضافة إلى ذلك، ذكر الإمام الغزالي في مقاصد الفلاسفة أدلة الفلاسفة الستة على بطلان الجوهر الفرد، واستحالته، وهي مايلي :

1- "إنه لو فرض جوهر بين جوهرين ، فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط ما يلقاه الآخر أو غيره، فإن كان غيره فقد حصل الانقسام، إذ ما شغله هذا الطرف بالمماسة غير ما شغله الآخر، وإن كان عينه فلا شك في أنه محال..." من أقوى أدلة الفارابي على بطلان الجوهر الفرد عند المتكلمين ، يحتاج إلى التحليل بمايلي: إذا فرضنا جوهرا ثالثاً متوسطاً بين جوهرين ،فكل جوهر في الطرف مثلا الجوهر في الطرف الأيمن والجوهر في الطرف الأيسر إما يلتقيان بجزء مختلف من الجوهر الوسط فقد حصل الانقسام في الجوهر وهو غير قابل للانقسام عند المتكلمين، وإما يلتقيان في نفس الجزء من الجوهر الوسط فقد حصل **التداخل**[1] وهذا يفضي إلى محال ؛ لأن أحدهما يصير عين الآخر بلا تمايز فكيف تتمايز الأجسام وثانياً اجتماع الجواهر الفردة لا يفيد جسماً ممتداً وبالتالي لايمكن أن يتكون منها جسم حقيقي؛ لأن الجسم الحقيقي له أبعاد وامتداد في المكان.

2- " وهو أن نفرض خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً كأنه خط، ووضعنا جزئين على طرفي الخط، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة، ويقبل تقدير التقالهما بحركة متساوية من الجزئين، وإذا فرض ذلك كان كل واحد من الجزئين قد قطع جزءاً من الوسط، فيكون الوسط قد انقسم، وإلا فيلزم أن يقال: ليس في مقدور الله إيصال

[1] ليست المداخلة إلا أن تدخل كلية أحد المتماسّين كلية الآخر حتى إن فضل أحدهما لم يكن داخلا كله، بل مايساويه منه.- التداخل الممتنع : هو أن يلقى كل واحد من الحجمين كل الآخر بحيث لا يزيد مقدار مجموعهما على أحدهما، ويكفي لمجموعهما حيّز أحدهما.

(شرح مصطلحات الفلسفية – إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية- الناشر:مجمع البحوث الإسلامية- الطبعة:الأولى 1414 الهجرية- المادة: التداخل- ص 54).

أحدهما إلى الآخر بحركة متساوية، بل إذا ابتدأ تحريكهما وانتهى أحدهما إلى الثاني، وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر إلى الثالث."

3- هو أنا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء، أحدهما خط (اب) والآخر خط (ج د) على هذا المثال وفرضنا جزئين أحدهما يريد أن يتحرك من (أ) إلى) (ب) والآخر من (د) إلى (ج) ليكونا متقابلين، فلا شك في أنهما يتقابلان أولاً، ويتحاذيان، ثم يجاوز أحدهما الآخر، ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزئين...[1]

فالمراد من الدليل الثاني والثالث أن هناك لابد من الوسط بين الجزأين أو النقطتين ومن المعلوم أن الذرات في حالة حركة مستمرة ، وإذا افترضنا الحركة من كلا النقطتين إحدهما في مقابل الآخر فلا بد من قطع الوسط بالتساوي فانقسم الوسط بينهما ، فبطل كون الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزأ.

4- وهو أن نفرض ستة عشر جوهراً فرداً وضعت متلاصقة متجاورة على شكل مربع، وهي ذات أربعة أضلاع هكذا :: وقد وضعناها متفرقة، فلنفرضها متلاصقة لافرجة فيها، فلا شك في أن أضلاعها متساوية، لأن كل ضلع مركب من أربعة أجزاء، وقطره أيضاً مركب من أربعة أجزاء، فيجب أن يكون قطره مثل ضلعه وذلك محال، فإن القطر الذي يقطع المربع بمثلثين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع، وذلك معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات، ودل عليه البرهان الهندسي، وذلك محال مع الجوهر الفرد."

فإذن، القول بالجوهر الفرد يتناقض مع الرياضيات والهندسة بحيث إن الضلع والقطر في المربع إن كانا يتكوّنان من عدد الأجزاء المتساوية التي لا تتجزأ (أي جواهر فردة متساوية لا تقبل القسمة)فيلزم منها أن تكون النسبة بين طول الضلع والقطر نسبة عدد صحيح إلى عدد صحيح ؛ لأن كل واحد يتكون من عدد محدود من الأجزاء المتساوية ولكن لا يمكن في الهندسة أن يتكون القطر من عدد صحيح من نفس الأجزاء التي يتكوّن منها الضلع. فالنتيجة أن الأجسام لا يمكن أن تتكون من جوهر فردة غير قابلة للانقسام متساوية.

[1] مقاصد الفلاسفة- المؤلف : الإمام الغزالي. الناشر: مطبعة ايضاح- ص 69- 72.

5- "إذا فرضنا خشباً منتصباً في الشمس وقع له ظل لا محالة ، وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذي كرأس الخشبة إلى الشمس، وواجب أن يتحرك مهما تحرك الشمس، فإن الشعاع لا يقع إلا مستقيما فإن تحركت الشمس ولم يتحرك الظل كان لخط مستقيم طرفان، طرف إلى الجزء الذي كان الشمس فيه أولاً، وطرف إلى الجزء الذي انتقل إليه ثانياً وذلك محال، فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً فإن تحرك الظل أقل من جزء، فقد انقسم الجزء، وإن تحرك مثل ما تحرك الشمس فهذا محال، إذ يقطع الشمس فراسخ، والظل لا يتحرك مقدار شعرة." أي الظل الممتد بالخشبة المنصوبة من أشعة الشمس كخط مستقيم له طرفان فلا بد الظل بتحرك الشمس ، فإذا لم يتحرك الظل بتحرك الشمس فصار لخط مستقيم طرفان، طرف إلى الجزء الذي كان الشمس فيه أولاً، وطرف إلى الجزء الذي انتقل إليه ثانياً وذلك محال.

أو إذا تحركت الشمس ولم يتحرك الظل ، فإذا كانت حركة الشمس تحدث **بجزء لا يتجزأ** ، فحينئذ إما أن يتحرك الظل بنفس هذا الجزء الذي لا يتجزأ وهو عبارة عن مقدار مالا يمكن إدراكه فصار الظل قد تحرك بدون أن يقطع أي مسافة محسوسة. أو أن الظل لم يتحرك أصلا رغم أن الشمس تحركت، وهذا محال حسّا، لأن تحرك الظلام محسوسة لا محالة من ذلك. فإذن، لايمكن أن يتكون الجسم من جواهر لا تقبل الانقسام.

6- " إن الرحا من الحديد أو الحجر إذا دارت، فلا شك في أنه إذا تحرك طرفه تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك، لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف، وإذا تحرك الطرف جزءا فإما أن يتحرك الوسط أقل منه فينقسم الجزء."[1]

فإذا تكونت الرحى من أجزاء لا تقبل الانقسام فيعني هذا أن كل الأجزاء (سواء في الطرف أو الوسط) متساوية تماما في الحجم والخواص ولكن يُعرف بالمشاهدة أن أجزاء الطرف تتحرك أسرع من أجزاء الوسط، فهذا يدلّ على أن هناك تفاوت في المسافة المقطوعة والزمن .

[1] المصدر السابق.

فإذن لوكانت الرحى متكونة من جواهر فردة متناهية غير قابلة للانقسام لكان كل جزء منها يتحرك بنفس الطريقة والمسافة وهذا يخالف ما نراه أن الطرف يتحرك أسرع من الوسط.

موقف ابن سينا من الجوهر الفرد عند المتكلمين:

قد ردّ ابن سينا على الجوهر الفرد عند المتكلمين بأن الجسم لايمكن أن يتركب من أجزاء متناهية لا تتجزأ ، فلم يصرّح باسم إحدى الطوائف بالتحديد ولكنه قال:" فأما رأي الذين أثبتوا للأجسام أجزاء متناهية منها تتركب ويوجد كل واحد منها غير متجزء فبطلانه بما أقول: وهو أن كل جزء مسّ جزء فقد شغله بالمسّ، وكل ما شغل شيئا بالمسّ فإما أن لا يدع فراغاً عن شغله بجهة أو يدع ،فكل جزء مس جزأ فإما أن يدع فراغاً عن شغله أو لا يدع، ولكن إن كان يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول فقد ترك إذن فراغاً عن شغله وكل ما كان كذلك فممسوسه متجزى الذات، فإذاً كل جزء مسّ جزأ بهذه الصفة فممسوسه متجزى الذات ، فإذاً كل ما لا يتجزأ لا يتماس إلا على سبيل **التداخل**، وكل ما لايتماس إلا على التداخل فلا يتأتى أن يتركب منه شيء أعظم منه بل جسم – فإذن، الأجزاء الغير المتجزأة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار، ولا جسم."[1] أي إذا اجتمعت الأجزاء غير المتجزئة ؛فلا يمكن أن يتركب منها مقدار ولا جسم ؛ لأن مجموعها إما أن يكون ممتداً أو غير ممتد إن كان غير ممتد فلا يكون جسماً. وإن كان ممتدا فلا بد أن يكون لبعضها امتداد ، وهو غير يناقض كونها غير متجزئة. فما لا امتداد له لا يُحدث امتداداً؛ فلا يُنتج جسماً.

وإذا اجتمعت"النقط" التي لا حجم لها فلا يمكن أن يكون بينها مسافة أو تماس حقيقي؛ فالنتيجة أن اجتماعها يكون **تداخلا** لا تمايز فيه أي أنها تتراكم في نفس الموضع دون أن تكوّن جسما ممتداً.

هذا ما استدل به **ابن سينا** ضد الجوهر الفرد عند المتكلمين.

نقد فلاسفة الإسلام حدوث العالم عند الأشاعرة:

إن فلاسفة الإسلام كالفارابي، وابن سينا وابن رشد بالرغم من أنهم يقولون بوجود (الهيولى) كأرسطو، إلا أنهم لم ينكروا الخلق ووجود الله، وكيف ذلك؟ فلا بد أن نتأكد من كل هذا فيما يلي:

[1]النجاة لابن سينا– فصل : في تجوهر الأجسام. 102–103. لمزيد من أدلة ابن سينا، انظر هذه الرسالة، العنوان: موقف فلاسفة الإسلام من النظرية الذرية.

موقف الفارابي من حدوث العالم:

حفاظاً على العقيدة الإسلامية وعلى خالقية الله عز وجل يقول الفارابي إن العالم قديم بالزمان و محدث بالذات خلافاً للأرسطو بأن العالم عنده قديم بالذات والزمان .

فالمراد من حدوث العالم عند الفارابي هو الحدوث الذاتي ليس الزماني ؛ فإن المادة (الهيولى) والصورة ليستا قديمتين كما صرّح بهذا الفارابي" بأن الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوي وليستا قديمتين بالذات"[1] لأنه يرى أن المادة تفيض بلا زمان عن العقل الفعال وبتأثير الأفلاك العليا، والصور موجودة أزلاً في العقل الفعال الذي يعطيها فيتحقق الكون ويسلبها فيحدث الفساد . وكون المادة فائضة من العقل الفعال حسب اقتضاء الحكمة الإلهية دليل على أن العالم حادث بالذات ولم يحدث عن العدم المحض كما يقوله أرسطو.

والعالم حادث باعتبار الذات عند الفارابي؛ لأنه متكون من المادة(الهيولى) والصورة وهما مسبوقتان بالامكان؛ فإنهما صادرتان عن العالم العلوي، وليس من العدم المحض، والعالم العلوي خلق دفعة من العدم المطلق ليس من الإمكان، والإمكان يحتاج إلى المحدث ليس الحدوث يحتاج إلى محدث كما عند المتكلمين .[2]

فالحاجة إلى الله تعالى هي في إحداث الأشياء عند المتكلمين ، وأما عند الفارابي الحاجة إلى الله هي في الإمكان .[3]

"فالله عند الفارابي صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد فالأشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً ماهيات فقط ، تتحول هويات وتتحقق حقائق فعلية. وهذا التحول إنما هو من جانب الله."[4]

---

[1] حوار بين الفلاسفة والمتكلمين- المؤلف: الدكتور حسام مجي الدين الآلوسي دكتوراه في الفلسفة الإسلامية- من جامعة كمبرج.- مطبعة الزهراء – بغداد- شارع المتنبي.1967- .ص 34.

[2] الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي- المؤلف :د. زينب عفيفي. تصدير: د. عاطف العراقي- ص 356.

[3] حوار بين الفلاسفة والمتكلمين- المؤلف :الدوكتور حسام مجي الدين الآلوسي - .ص 22.

[4] الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي- ص 359 .

الفرق بين أرسطو والفارابي هو أن أرسطو يقول بالمادة والصورة تفسيراً للتغير الواقع في الكون القديم الأزلي بخلاف الفارابي فإنه يقول بالمادة (الهيولى) والصورة تفسيراً للخلق الذي جاء به القرآن الكريم. والزمان عنده مقياس حركة الفلك فإذا لم يكن العالم لم يكن الزمان ولا الحركة؛ لذلك ربط بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان.[1]

كما يقول الفارابي :"واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة. واختلاف حركاتها يصير سبباً في اختلاف الصور الأربع ، وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها. والأجرام السماوية وإن شاركت العناصر الأربع في تركيبها عن مادة وصورة ،فإن مادة أجرام الأفلاك مخالفة لمادة الأركان الأربعة، والكائنات، كما أن صورة تلك مخالف لصورة هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية."[2]

تحدث الفارابي عن نشأة التغير والفساد في العالم السفلي وذكر العلاقة بين الأجرام السماوية والعناصر الأربعة ووضّح أن حركة الأفلاك تؤثر في العالم الأرضي أي في تغيرها من حال إلى حال في المواد الأربعة وحركة الأفلاك هي السبب المباشر في تحول المواد الأرضية وتغير صورها وإن كانت المواد الأربع متحدة في مادة واحدة وهي (الهيولى) ولكن ينشأ اختلاف صورها عن اختلاف حركات الأجرام السماوية المؤثرة عليها. وذكر أن مادة الأجرام السماوية تختلف (الأثير) عن مادة الأركان الأربعة (الهيولى). إذن هذا تفسير سببي علّيّ حيث جعل الأجرام السماوية كعلة أولى في تغيير النظام الكوني السفلي.

وهناك فرق بين الفارابي وابن سينا:

"وقد أشار ده بور أيضًا إلى فارق آخر بين الفارابى وغيره من فلاسفة مدرسته، وهو أن ابن سينا لم يجعل المادة صادرة عن الله كما جعلها الفارابى. ويقول هذا الكاتب إن الفارابى تصور المادة على أنها فائضة عن الله بتنقلها فى أوساط روحية مختلفة. ولست أعتقد أن هذا الرأى صائب، ذلك لأن الفارابى فى رسالته المسماة مبادئ الموجودات... يذكر سلسلة المبادئ على وجه يجعلها أشبه شئ

[1] المصدر السابق- ص 356 -357

[2] عيون المسائل – المؤلف : الفارابي – ص 25- 26 .

بالفيض: إذ يفيض عن الله العقل الأول أو العلة الأولى، ويفيض عن هذه عقول الأفلاك على ترتيبها وآخرها العقل الفعال. ويتلو ذلك النفس الكلية ثم الصورة ثم المادة آخر الأمر."[1]

ورد في دائرة المعارف الإسلامية عن موقف الفارابي من أصل العالم بمايلي:

" والمادة التى نتحدث عنها هنا هى جوهر العالم الذى يحمل إمكانه. فالعالم يبدأ وجوده من هذه المادة وليس يخرج مباشرة من العدم الصرف. والأفلاك السماوية التى تستمد حياتها من نفوسها إنما قد حركها المحرك الأول، وليس هذا المحرك هو الله نفسه ولكنه العقل الأول الصادر عنه. وحاول الفارابى التوفيق بين أرسطوطاليس وأفلاطون فى مسألة قِدم العالم. ففى رسالته المسماة "الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس" زعم أن أرسطو لم يعتقد بقدم العالم: فالخالق أبدع العالم دفعة واحدة فى غير زمن، ثم حركة المحرك الأول فنشأ "الزمان" عن حركة الأفلاك. وبعبارة أخرى يكون الزمان متأخرًا بالذات عن وجود العالم بالفعل."[2]

إن أرسطو يقول في قدم العالم بأنه قديم بماته وصورته وزمانه ولكن الله بالإضافة إلى أنه قديم علة غائية للعالم بمعنى أنه المحرك له على سبيل العشق. وأما الفارابي وابن سينا فيقولان بأن الله أبدع العالم إبداعاً ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض وهذا الفيض أزلي فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات.[3]

في الحقيقة يعتقد الفارابي "أن كل شيء ممكن قد خلق من الإمكان وكذلك الأجرام السماوية ممكنات وهن أيضا قد خلقن من الإمكان"، ولكن وُجدت إمكانية الأجرام مع الأجرام في وقت واحد؛ لذلك يعتقد الفارابي بخلق الأجرام السماوية من العدم الصرف ولم تكن مسبوقة بالقوة أو بالإمكان.لذلك أطلق الفارابي كلمة الإبداع على خلق الأجسام السماوية ؛ لأنها من العدم الصرف ولم تكن مسبوقة بحالة من القوة أو الإمكان. والعالم عنده هو بالفعل دائما لأنه واجب الوجود بغيره دائما.أما موجودات العالم السفلي مخلوقة من إمكان إلا أن إمكانيتها كانت قبل خلقهن ولم تكن

[1] موجز دائرة المعارف الإسلامية- الناشر: مركز الشارقة للإبداع الفكري- الطبعة : الأولى 1998م- ج2- ص 408.

[2] المصدر السابق.

[3] حوار بين الفلاسفة والمتكلمين- المؤلف: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي - .ص 11.

معهن لهذا تتعرض للكون والفساد والاستحالة؛لأنها تتكون من العناصر الأربعة التي ترجع إلى الهيولى المطلقة والصورة الصادرتين عن العقل الفعال وفلك القمر.[1]

وأيضاً يقول الفارابي في كتابه(الجمع بين رأيي الحكيمين) :" ومعنى قوله أي أرسطو(أن العالم ليس له بدأ زماني) ،أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلاً ، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان . والزمان حادث عن حركة الفلك. فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني. ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري، جل جلاله، إياه دفعة واحدة بلا زمان؛ وعن حركته حدث الزمان."[2]

ويقول أيضاً:" إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء."[3]

فالزمان لا يشمل الفلك وكان الفلك وجد قبل الزمان والحركة والعالم، وليس لحدوثه بدؤ زماني ؛ بما أن الزمان مسبوق به وحدث عنه ، فيصح أن يكون الفلك عن إبداع الباري جل جلاله، دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان.

إن الحركة والزمان والجسم أي العالم عند الفارابي موجودة معاً لايسبق أحدهما الآخرحيث يقول :" أن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات."[4]

وأيضاً العالم عند الفارابي ممكن الوجود بذاته ولكنه واجب الوجود بغيره وهو الله.[5]

وهذا يدل على أن العلاقة بين الله والعالم علاقة العلة والمعلول يتساوقان معاً ويتقدم ذات الله على ذات العالم كتقدم العلة على المعلول.

---

[1] الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي- د. زينب عفيفي- ص 361 -362.

[2] الجمع بين رأيي الحكيمين،العنوان : قدم العالم وحدوثه- المؤلف : أبو نصر الفارابي- دار المشرق-بيروت لبنان- الطبعة الثانية- ص 101.

[3] المصدر السابق.

[4] رسائل الفارابي .رسالة الدعاوي القلبية- طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آباد الدكن-1345 هجرية- ص7.

[5] حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - المؤلف: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي - .ص 28.

فحدوث العالم بالذات عند الفارابي ينبني على نظرية الفيض بحيث إن المادة فائضة من العقل الفعال حسب اقتضاء الحكمة الإلهية، وقديم بالزمان بما أنه لا يوجد زمان ولم يخلق الله فيه العالم بل العالم والحركة والزمان كلها موجودة معاً ولم يسبق أحدهما الآخر.

وأيضاً العالم عند الفارابي قديم بما أنه لا بداية له ولا نهاية باعتبارالزمان، والزمان حدث جراء حركة الأفلاك المستديرة المتصلة وهذه قديمة أزلية لا تفنى ولا تزول.

إذن خلق الفلك عند الفرابي عن طريق الفيض العقلي الضروري لا بالإرادة وهو خالد لايتعرض للكون والفساد ؛ لأنه ليس من العناصر الأربعة بل من عنصر أثيري سماوي. والعالم ماتحت القمر يتعرض للكون والفساد وهو متغير.

موقف ابن سينا من حدوث العالم:

إن قدم العالم عند أرسطو يختلف عن قدم العالم عند ابن سينا والفارابي ، أما عن قدم العالم وحدوثه عند الفارابي تقدم ذكره مع الفرق بينه وبين أرسطو ، والآن نتحدث عن قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا.

إن أحد أدلة أرسطو لإثبات قدم العالم هو قدم الهيولى على أساس استحالة الخلق من عدم محض، وفي المقابل أن أحد أدلة الفارابي وابن سينا حدوث الهيولى ، والأدلة على ذلك كما ذكرنا من كتب الفارابي فسنذكر من كتب ابن سينا أيضاً.

ويوضح الفارابي " أن الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوي وليستا قديمتين بالذات "[1] كذلك أكّد ابن سينا أيضاً أن الهيولى والصورة ليستا قديمتين:"وهو يعرف المادة بأنها إمكان الوجود، وليس الخلق إلا نوال الوجود وتحققه بالفعل بعد أن كان بالقوة، وليست الماهية والوجود شيئا واحدا إلا فى الله، أما فيما هو خارج عنه فالوجود عارض على ماهيته. ويسمى نوال هذا الوجود بلغة الإلهيات "خلقا" وهذا الخلق قديم. والله الذى هو واجب الوجود وواحد لا كثرة فيه من أى جهة من جهاته علة ضرورية من شأنها أن تفعل منذ القدم، ومعلولها الذى هو العالم يكون على هذا قديما كذلك. وهذا العالم ممكن فى نفسه (حادث) ضروري بعلته. ويفرق ابن سينا بين حدوث هذا العالم الذى هو

[1] المصدر السابق- ص34 .

ممكن وضرورى فى آن واحد، وبين حدوث جميع الكائنات الأرضية التى لاتدوم إلا حينا من الزمن، ذلك لأن الإمكان محصور فيما دون فلك القمر."[1]

المراد من "المادة إمكان الوجود" أي أن المادة ليس عبارة عن الوجود الفعلي أنها موجودة بالفعل بل إمكان الوجود للمادة عبارة عن أنها موجودة بالقوة (قابلة للوجود الفعلي) وإخراجها من القوة إلى الفعل هو الخلق والمُخرج هو الله .إذن الخلق عند ابن سينا هو نوال الوجود وتحققه وإخراجه من القوة إلى الفعل. وحدوث العالم عند ابن سينا لا يعني أنه بدأ في لحظة من الزمان بل يعني أنه محتاج في وجوده دائما إلى غيره فحدوثه ذاتي لا زماني .

وممكن في ذاته (لأنه ليس واجبا بنفسه) لكنه ضروري بغيره ؛ لأنه مفتقر دائما إلى علة تُوجده وهذا هوالجمع بين الإمكان والضرورة.

والمراد من كون العالم ممكناً وضرورياً أي ممكناً بذاته وضرورياً أي واجباً بغيره (الله).

يقول ابن سينا : إن الله أبدع العالم إبداعاً ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض وهذا الفيض أزلي فالعالم قديم بالزمان(هو الذي لا أول لزمانه[2]) محدث بالذات.[3]

إن الهيولى والصورة هما مبدعان معاً عن عدم ، والمبدع هو الله يتقدم على العالم بالذات لا بالزمان ؛ لأن الزمان كان معه في الأزل، هذا الذي يقوله ابن سينا في الرسالة الثانية من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات:" فإن الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان، ولا الصورة الهيولى أيضاً بل هما مبدعان معاً عن ليسية ومبدعهما يتقدم الكل بالذات إلا أنه كان معه فيما لم يزل زمان ، لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة."[4]

ويقول في الرسالة الثانية أيضاً :" ...إن المواد للأجسام العالمية صنفان صنف يختص بالتهيؤ بقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شيء آخر ،

---

[1] موجز دائرة المعارف الإسلامية- ج1- ص 198.

[2] النجاة لابن سينا- فصل في القديم والحادث- ص 218.

[3] حوار بين الفلاسفة والمتكلمين – المؤلف: الدكتور حسام مجي الدين الآلوسي – .ص 11.

[4] تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات- الرسالة الثانية : في الأجرام العلوية- المؤلف : الفيلسوف ابن سينا. الطبعة الثانية. الناشر : دار العرب – ص 43-44.

وفقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر ، وإلى هذا يرجع قول الحكيم في كتبه أن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة إلى شيء لأنها لا ضد لها لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا القول إلى غير معناه فأمعنوا في الإلحاد والقول بقدم العالم فهذا صنف وخصوه باسم الأثير..."[1]

فالفارابي وابن سينا والفيضيون يقولون بحدوث الهيولى والصورة وهما مبدآن للموجودات الجسمانية.

فخلاصة ما ذهب إليه ابن سينا في كتابه (النجاة) هو أن كل حادث مسبوق بالإمكان (وهو المقدور عليه) ولا يصح أن يكون مسبوقًا بالمحال ؛ لأنه غير مقدورعليه. إذا صار قبل حدوثه ممكن الوجود؛ فلا يخلو إمكان وجوده من كونه معنى موجوداً أو معدوماً ؛ فلا بد أن يكون معنى موجوداً ، لأنه لو كان معنى معدوماً لما سبقه إمكان وجوده. فهو إذاً معنى موجود، وكل معنى موجود إما أن يكون لا في موضوع أو في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً. فإمكان الوجود ليس جوهراً بل هومعنى قائم في موضوع وعارض لموضوع. والمراد بإمكان الوجود حسب قول ابن سينا في (النجاة) " ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك ،فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة "[2]

ومن هنا يعرف أن الحاجة إلى المحدث هي الإمكان عند فلاسفة الإسلام، و عند المتكلمين هي الحدوث.

وخلاصة ما ذهب إليه المتكلمون، والفلاسفة ، هي : أن العالم ومادته عند المتكلمين وجدا من العدم زمانيا . أما عند الفارابي و ابن سينا و أشياعهما ، العالم قديم بالزمان بمادته وبصوره وتراكيبه ولكنه محدث بالذات وهذا يعني: أن الله أوجده بعد أن لم يكن ، حيث أنه من طبيعة ممكن الوجود . وهم يرون أن مادة العالم أزلية بالزمان . " فمن هذا الوجه لا يخالفون جوهر ما أخذ به اليونان عن قدم المادة . ولكن فلاسفتنا يبتعدون عن نتائج هذا القول كثيرا ، حيث يؤكدون على أن المادة والعالم كله من طبيعة الممكن الذى لا يوجد بذاته ، ولذلك فهما مبدعان من العدم المحض إبداعا أزليًا . وبهذا يبتعدون عن أرسطو ، الذى ينكر وجود العالم من العدم ، أو سبق الإمكان له حتى ولو سبقنا

[1] المصدر السابق. 46.

[2] المصدر السابق. ص 219-220

ذهنيًا . بل وينكر أن يكون العالم محدثا بالذات، باعتبار أنه ممكن كما هو الحال عند فلاسفتنا المذكورين."[1]

فالعالم عند أرسطو قديم بالذات والزمان، وعند الأشاعرة حادث بالذات والزمان فخُلق من العدم زماناً ومادةً. أما الفلاسفة المسلمين يقولون بقدم العالم زماناً بمادته(أي مادة العالم أزلية من حيث الزمان لا من حيث الذات) وتركيبه ولكنه محدث بالذات أي أن الله أوجده بعد أن لم يكن بمعنى أنه من طبيعة ممكن الوجود .

موقف ابن رشد من حدوث العالم:

إن العالم عند ابن ابن رشد ليس بمحدث حقيقي كما ذهب إليه المتكلمون وليس بقديم حقيقي ؛ لأن له العلة، فيقول ابن رشد :"وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه، فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية والحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الواحد، فهو موجود وجد من شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، اعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك.وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء ولا تقدمه زمان. وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته " قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى. هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره.والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم. فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك، ان الزمان عندهم شيء مقارن للحركات

[1] حوار بين الفلاسفة والمتكلمين – المؤلف: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي – رقم الحاشية 5. ص 232.

والأجسام. وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل.

وإنما يختلفون في الزمان الماضي، والوجود الماضي: فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته. وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل.فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد آخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث وسماه قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث، سماه محدثاً وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً. فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، القديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه محدثاً أزلياً، وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي.[1]

إذن، العالم عند ابن رشد قديم ولكن لا بد له من خالق ومحرك بأن يكون معلولاً له ، وأما القديم الحقيقي هو الله وحده بأنه لا علة له. كما ورد في دائرة المعارف الإسلامية:

"ففى مسألة قدم العالم لم ينكر ابن رشد أنه مخلوق، ولكنه جاء برأي فى الخلق خالف فيه المتكلمين بعض المخالفة. فالخلق عنده لم يكن دفعة واحدة، أى مسبوقا بالعدم. ولكنه خلق متجدد آنا بعد آن به يدوم العالم ويتغير؛ وبمعنى آخر: هناك قوة خالقة تفعل باستمرار فى هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته. والأجرام السماوية على وجه خاص لا توجد إلا بالحركة، وهذه الحركة تأتيها من القوة المحركة التى تؤثر فيها منذ الأزل؛ فالعالم قديم ولكنه معلول لعلة خالقه ومحركه، والله وحده قديم لا علة له.أما فيما يختص بعلم الله فإن ابن رشد يأخذ بذلك الأصل الموضوع الذى قالت به الفلاسفة من قبل وهو "أن المبدأ الأول لا يعقل إلا ذاته"، ولابد أن يكون الأمر كذلك عند هؤلاء الفلاسفة، حتى يحتفظ المبدأ الأول بوحدانيته، لأنه إذا عقل كثرة الموجودات صار متكثرا فى ذاته. وإذا دققنا النظر فى هذا الأصل فإن الموجود الأول يجب ألا يعدو حدود ذاته لأنه لا يعقل غير ماهيته، ويترتب على هذا أن تصبح العناية أمرا مستحيلا. وذلك هو المأزق الذى كان يجتهد المتكلمون أن يدفعوا الفلاسفة إليه."[2]

---

[1] فصل المقال- المؤلف : ابن رشد- الناشر: دار المعارف- الطبعة: الثانية- ص 40-42.

[2] موجز دائرة المعارف الإسلامية- تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان - ج1- ص 191.

الفرق بين ابن سينا وابن رشد والأشاعرة:ما تبيّن من المذكور عند ابن سينا وابن رشد والأشاعرة نذكره باختصار مقارنةً:

العالم عند ابن سينا ممكن بذاته وواجب بغيره بالله ووجوده أزلي فهو صادر عن الله منذ الأزل بطرق فيض ضروري وترتيب عقلي أزلي .

يرى ابن رشد أن العالم ضروري بعلته أي (بالله) ووجوده أزلي بالله لأن الله فعال لما يريد دائم الفعل ولا يمكن تصوره غير فاعل.

الأشاعرة يرفضون قدم العالم تماما ويقولون بحدوث العالم من العدم المطلق والله خلق العالم في وقت معين بإرادته ومشيئته.

نقد ابن رشد للأشاعرة في نظرية حدوث العالم:

قد انتقد ابن رشد طريقة الأشعرية في بيان أن العالم حادث، وحدوث العالم عندهم يعتمد على القول بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه. وعند البعض منهم اعتمد في بيان حدوث العالم على ثلاث مقدمات:

الأولى "أن الجواهر لا تنفد عن الأعراض، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفد عن الحوادث حادث." وقد انتقد ابن رشد هذه المقدمات الثلاث وذكر:" أن الطريقة الشرعية التى دعا الشرع فيها إلى الاقرار بوجود الله تنحصر فى أمرين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، وسمى هذا الدليل بدليل العناية.[1] والطريقة الثانية مبنية على ما يظهر من

[1] العقل والنقل عند ابن رشد– المؤلف: محمد أمان جامي– الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة– الطبعة الحادية عشرة 1978م– " **يقوم دليل العناية** على أن يفكر الإنسان جيداً وينظر فيما يحيط به من حماية وعناية ربانية ونعم لا تعد ولا تحصى، وقد خلق الله من أجله أكثر الموجودات، بل جميع ما في السموات وما في الأرض، وذلك في قوله تعالى: {وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ} (الجاثية:13) ويقوم دليل الاختراع على النظر الدقيق في الموجودات والمصنوعات التي تدل لا على وجود الخالق فحسب، بل على قدرته وعظمته ووحدانيته، كأثر يدل على المؤثر، وصفة تدل على الصانع الحكيم، ويرى أبو الوليد أن لكل دلالة من الدلالتين جماعة من الناس تفهمها وتختص بفهمها وإدراكها، ويجعل دلالة العناية طريقة الجمهور لأنها حسية، كما يجعل **دلالة الاختراع** خاصة بالعلماء والخواص؛ لأنهم يزيدون على ما يدركه الحس ما يدركونه بالبرهان الذي يتم بالنظر واستعمال الفكر، وينظروا في ملكوت السموات والأرض..." (ص83)..

اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل، وسمى هذا الدليل بدليل الاختراع."[1]

إن ابن رشد في الحقيقة يخالف المتكلمين في مسألة حدوث العالم ، وأيضاً يخالف الفلاسفة كا الفارابي وابن سينا في نظرية الفيض ما توصلوا به إلى الوسيط بين الله والعالم وهو العقل الأول خشية صدور الكثرة من الواحد، كالوسيط عند أرسطو وهو المحرك الأول المتحرك وهو الفلك المحيط . أما موقف ابن رشد من قدم العالم وحدوثه فيخالف الأشاعرة وابن سينا والفارابي ويتبع أرسطو فيختار وسيطاً وهو المحرك الأول المتحرك أي الفلك المحيط ، وهذا الذي يدل عليه قول ابن رشد في كتابه تهافت التهافت عندما ردّ على الإمام الغزالي في الإرادة الأزلية أو الحادثة حسب الاختلاف بعد ما نقل اعتراض الغزالي ثم رد عليه بما يلي :"

قال أبو حامد الاعتراض من وجهين[2]:

أ- " أحدهما أن يقال بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، و(اقتضت أن يستمر عدمه إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث بدأ.

ب- " وأن الوجود قبل لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك. وأنه، في وقته الذي حدث فيه، مراد بالإرادة القديمة فحدث. فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟ (مـا الذي يجعله مستحيلا ؟).

قلت (ابن رشد) :أ – " هذا قول سفسطائي. وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلا مختارا، عن وجود المفعول، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. فالشك باق بعينه."[3]

---

[1] موجز دائرة المعارف الإسلامية- ج1- ص 198.

[2] تهافت التهافت- ابن رشد- ص 113- 116.

[3] المصدر السابق.

وأيضاً يقول ابن رشد في الرد على الإمام الغزالي:" والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال (افتراض) فاعل أول (قديم)، وإنزال فعل له أول = قديم كذلك. لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل. فهنالك، ولابد ، حالة متجددة أو نسبة لم تكن. وذلك ضروري : إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما وإذا كان ذلك كذلك، فتلك الحال المتجددة – إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلا – لا بد أن يكون الفاعل لها : إما فاعلا آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه، بل بغيره ؛ وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال (المتجددة = إرادته خلق العالم) ، التي هي شرط في فعله هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أولا – أولا (= خبر يكون) ، بل يكون فعله لتلك الحال، التي هي شرط في المفعول، قبل فعل المفعول ."[1] في الحقيقة عند ابن رشد خلق العالم في وقت معين غير الأزل يستلزم تغيرا وتجددا في الذات الإلهية وهو باطل عند الفلاسفة .[2]

وفي هذا الاعتراض اعتراض الغزالي : من الاختلال: أن قولنا "إرادة" أزلية، و"إرادة" حادثة مقولة باشتراك الاسم، بل متضادة: فإن الإرادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء. وإمكان قبولها المرادين على السواء بعيد. فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل : إذا فعله كف الشوق وحصل المراد. وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء. فإذا قيل : هنا مراد ، أحد المتقابلين فيه أزلي "، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب .[3]

---

[1] يقول الدكتور محمد عابد الجابري في حاشية تهافت التهافت ص 113-116:" المعنى : القول بتراخي الإرادة، أي إرادة الفاعل لفعل شيء، وقيام مسافة زمنية بين هذه الإرادة وحصول مرادها، يقتضي وجود مرجح رجح حصول ذلك الفعل في وقت دون وقت. فإن كان ذلك المرجح خارجيا كان الفاعل صاحب الإرادة مسبوقا به ، فلا يكون هو الأول القديم. أما إن كان المرجح هو نفسه ذلك الفاعل، فحينئذ سيكون فعل الترجيح سابقا لحدوث الفعل المراد الذي افترضنا أنه أول ما حدث، وبالتالي لا يكون الأول بل الثاني. وبعبارة أخرى إن القول بتراخي الإرادة يقتضي افتراض وسيط بين الله والعالم. وهذا الوسيط هو بلغة أرسطو المحرك الأول المتحرك بالمحرك الأول الذي لا يتحرك وبلغة فلاسفة الإسلام العقل الأول في سلسلة الفيوضات، وبلغة الإسماعيلية : "التالي " (= لـ "السابق")، وبلغة المتصوفة المتفلسفة كالغزالي : "المطاع" . انظر :" حاشية للمشرف على المشروع، الدكتور محمد عابد الجابري على تهافت التهافت ص 113-116.."

[2] المصدر السابق- ص 113- 116.

[3] المصدر السابق.يقول الدكتور محمد عابد الجابري في حاشية تهافت التهافت ص 113-116:" إذا قيل:" إن الأمر يتعلق بمرادين، أحدهما أزلي هو المحرك الأول المتحرك = العقل الفائض الأول)، والآخر حادث هو المتحركات الأخرى التي تتحرك بحركته = بقية الأفلاك = العالم)، فسنكون أمام مراد واجب الوجود هو العقل الفائض الأول، أي إزاء إله ثان، وفي هذه الحالة ينتقل حد (تعريف) الإرادة، إرادة الأول من الإمكان إلى الوجوب، لكون مرادها هذا من طبيعة أزلية، أي فاض عنه منذ الأزل. هذا ولابد هنا من استحضار التمييز الذي يقيمه أفلاطون، والفلسفات الهرمسية عموما، بين الإله المتعالي والإله الصانع، وهو ما يوازي التمييز بين المحرك

كل ما تقدم ذكره من رد ابن رشد على الغزالي في قضية حدوث العالم الحقيقي عن طريق صفة " الإرادة " يدل على أن حدوث العالم عند ابن رشد ليس هو الحدوث الحقيقي أن يفنى وأن تنعدم مادته، بل يقول بحدوثه مع اعتقاده بأزلية مادته بأنها لا تفنى وتنعدم.

وخلاصة موقف ابن رشد كما ورد فيما يلي: " ناقش ابن رشد الخلاف القائم بين القائلين بأن العالم مخلوق محدث بعد أن لم يكن، وبين الفلاسفة القائلين بأن العالم قديم أزلي مع الاعتراف بأنه مخلوق. فيقول ابن رشد أن الخلاف في هذه المسألة يعود إلى اللفظ، أي خلاف لفظي غير جوهري، لأن في الوجود طرفين وواسطة لقد اتفق الجميع على الطرفين وهما:أولاً: هناك واحد بالعدد قديم . الأول الذي ليس قبله شيء.ثانياً: هناك على الطرف الآخر كائنات مكونة، وهي عند الجميع محدثة، ولكنهم اختلفوا في هذا العالم بجملته أقديم هو أم محدث؟ فيواصل الفيلسوف مناقشته قائلاً: "إن العالم في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً لأن القول: إنه محدث حقيقي فاسد ضرورة لأن العالم ليس من طبيعته أن يفنى أي لا تنعدم مادته، والقدم الحقيقي ليس له علة والعالم له علة!!.إذاً العالم محدث إذا نظرنا إليه من أنه معلول من الله، والعالم قديم إذا اعتبرنا أنه وجد عن الله منذ الأزل من غير تراخ في زمن، الخلاصة أن العالم بالإضافة إلى الله محدث، وبالإضافة إلى أعيان الموجودات قديم".[1]

كل ما قاله ابن رشد يدلّ على أن قدم العالم عنده بقدم علته لا يمنع حدوث ذاته. والعالم ليس قديما بالقدم الحقيقي ؛ لأنه يحتاج إلى علة مُوجدة له، وهو قديم بمعنى أنه وُجد منذ الأزل من غير تراخ في الزمن ؛ لئلا يلزم الانقطاع في خالقية الله –عز وجل – ولئلا يلزم تعطيل الله في الأزل ولو تمّ خلق العالم في وقت معين دون الأزل للزم التغير والتجدد في الذات الإلهية وهو باطل ؛ لأن الله ذات مطلق ثابت لايتغير. و أما عند الغزالي فالعالم مخلوق بإرادة قديمة أزلية في وقت معيّن ولم يُخلق في الأزل ؛ لئلا يلزم الاضطرار في شأن الله أنه مضطر في خلق الله، وليس فاعلاً مختاراً. وحصول المراد

الأول الذي لا يتحرك والمحرك الأول المتحرك عند أرسطو) و"السابق" و"التالي" عند الإسماعيلية). المزيد من التفاصيل في الموضوع : أنظر كتاب الدكتور عابد الجابري : تكوين العقل العربي" ص ١٧١ وكذلك قسم العرفان من كتاب عابد الجابري " بنية العقل العربي ص 255 ومابعدها ".

[1] العقل والنقل عند ابن رشد– محمد أمان جامي– ص87.

في وقت معيّن دون الأزل لا يستلزم أي مُحال؛ لأن الوجود في الأزل ما كان مرادا ، فلم يحدث. ومراد في وقته الذي حدث فيه، بالإرادة القديمة فحدث.

وستيبين أكثر موقف ابن رشد من حدوث العالم في البحث عن مشكلة السببية عنده في المبحث القادم.

الفصل الثاني : نظرية السببية عند الأشاعرة وموقف الفلاسفة منها.

سنتحدث في هذا الفصل عما ورد بين الأشاعرة وفلاسفة الإسلام من كيفية العلاقة بين الأسباب والمسببات ما أدّى إلى نقد بعضهم بعضاً وسندرس أيضاً مدى تأثر فلاسفة الإسلام بأرسطو في دراسة السببية ، وما هي أدلتهم التي أدت بهم إلى الردّ على موقف الأشاعرة من العلاقة بين الأسباب والمسببات، وما هي ردود الأشاعرة عليهم.

المبحث الأول: نظرية السببية عند الأشاعرة .

إن العلاقة بين الأسباب والمسببات عند الأشاعرة هي مجرد اقتران وليست بالضرورة أي هذه العلاقة ترجع إلى العادة لا إلى الضرورة كما عند الفلاسفة. بل يمكن أن يوجد المسبب بدون السبب كالشبع بدون الأكل والري بدون الشرب، أي ليس من الضرورة أن يوجد المسبب بوجود السبب بل يمكن تخلف المسبب عن السبب وكذلك بالعكس؛ لأن ذلك كله بمشيئة الله، ولكن ترتيب الأسباب والمسببات فيه سر وحكمة عند الله.

لذلك قد ردّ الإمام الباقلاني على كون العلاقة ضرورية بين السبب والمسبب بأن يوجد المسبب بوجود السبب وأن ينعدم بعدمه بحيث أن تكون الطباع فاعلة ومؤثرةً وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة كما رد عليهم الغزالي أيضاً في كتابه " تهافت التهافت" ادّعاءً كبقية الأشاعرة أن العلاقة بين السبب والمسبب ترجع إلى العادة فقط وهي مجرد اقتران وفق العادة والفاعل هو الله – سبحانه وتعالى- فذكر الإمام الباقلاني بعض الأدلة في كتابه" التمهيد" للرد على من يقول بالترابط اللازم بين الأسباب والمسببات وأن الطبيعة هي فاعلة ومؤثرة ، فيقول الباقلاني في الرد على هذا:" ومما يدل أيضا على فساد ما يذهبون إليه من إثبات فعل الطبائع أنه لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس

الجسم المطبوع أو معنى سواه فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري ومجاورة كل جسم يوجب التبريد والتسخين لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد وقد علم أن الشيء إذا أوجب أمرا ما وأثر تأثيرا ما وجب أن يكون ما هو مثله وما جانسه موجبا لمثل حكمه وتأثيره ... وأن الشبع والري والإسكار لو وجبت عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والفث والحنظل وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل والبلسان وسائر المائعات والجامدات أيضا لأنها من جنس الطعام والشراب.وإن كان ذلك الطبع الذي يومئون إليه عرضا من الأعراض فسد إثباته فاعلا من وجوه:أحدها أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة كما لا يجوز أن تفعل الأفعال الألوان والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض وكما لا يجوز أن يصنع دقائق المحكمات من الصياغة والنساجة والكتابة شيء من الأعراض ولا الميت ولا الجماد وعلى أنه لو جاز وقوع هذه الأفعال من الشبع والري والإسكار والصحة والإسقام من الأعراض لجاز وقوعها من الموات(مالا يحياة فيه) ولو جاز ذلك لجاز أن نفعل نحن جميع ذلك لأننا قادرون عالمون مريدون فوقوع هذه الأفعال من الحي العالم القادر أقرب في عقل كل عاقل من وقوعها من الأعراض والموات."[1]

إذن، تبيّن أن الطبيعة لا يمكن أن تكون فاعلة سواء كانت من الأجسام لئلا يلزم المحظور (تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري ؛ لأنها من جنس واحد) أو من الأعراض وقاية من المحذور (أي لو جاز وقوع هذه الأفعال من الشبع والري والإسكار والصحة والإسقام من الأعراض لجاز وقوعها من الموات ...)كما تم بطلان ذلك كله من النص المذكور آنفاً، فتعين أن الفاعل الحقيقي هو الله – عز وجل-.

أدلة بطلان وجود الحوادث عن فعل الطباع عند الإمام الباقلاني:[2]

كما تقدم آنفاً أن الحوادث تحدث وتوجد عن فعل الطباع عند الفلاسفة، أما عند الأشاعرة فالحوادث توجد عن فعل الله – تبارك وتعالى- .

قولهم بأن الطبيعة فاعلة مردود من عدة وجوه عند الباقلاني :

---

[1] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل- المؤلف : الباقلاني- **ص59 – 60.**

[2] المصدر السابق.ص60 - 62

1- إن الحوادث مثلاً الإحراق والشبع والرّي إن كانت عن فعل الطباع فالطباع أعراض فلا بد أن توجد في الأجسام المطبوعة مثل النار والطعام والشراب، فإذن تلك الأعراض الموجودة في تلك الأجسام المطبوعة لا تخلو من أن تكون عن طبيعة أو عن غير طبيعة ، فإن كانت عن طبيعة أخرى وجب تعلق ذلك بما لا غاية له، وإن كانت عن غير طبيعة ، جاز أن تحتمل أيضا الأجسام وجود الإسكار والشبع والري عن غير طبيعة توجب ذلك وهذا يبطل إثبات الطباع إبطالا ظاهرا ؛ فلذا لا يجوز أن تكون الأعراض فاعلة للأفعال فبطل ما يثبتونه من فعل الطبائع أو إيجابها لهذه الحوادث.

2- يقول الباقلاني :"ويقال لهم أيضا خبرونا عن هذه الطبائع من أي أجناس الأعراض هي ومن أي قبيل هي فلا يجدون إلى ذكر شيء سبيلا."

3- جواز وجود بعض الحوادث عن طبع غير حي وعاقل وقاصد مثل الإحراق والشبع والري عن النار، والطعام، والشراب يقتضي جواز حدوث بعض الحوادث كالكتابة والإرادة والصناعة والنجارة عن طبع حي عاقل قادر أن يكون عن طبع غير حي وعاقل وقاصد كما أنه لو جاز استغناء بعض الحوادث عن محدث لجاز غنى سائرها عن ذلك. و الإرادة بالنظر إلى كونه فعلاً حدثاً لا إرادة عن طبع حي قادر يقتضي أن تكون بقية الحوادث وإن كانت عن طبع غير حي وقادر مثل الإحراق والشبع والري ، أن تصير عن طبع حي قادر ، وهذا باطل.

4- وأيضاً يعرف من قول الباقلاني فساد قول من قال بفعل الطباع وبالترابط الضروري بين الأسباب والمسببات بحيث إنه يلزم من هذا أن تكثر المسببات بكثرة الأسباب وتكرارها أي عندما يكثر تناول الطعام والشراب فليكثر الشبع والري، أو عندما يكثر سقي الزرع فلينمو الزرع أكثر وبالتالي هذا باطل ؛ لأن كثرة تناول الطعام ضارّ بالصحة ولا تحدث الشبع ، وكذلك كثرة سقي الزرع تؤدي إلى التلف ولا تنمي أكثر ، وإذا كان هذا هكذا وجب بطلان ما قالوه وفسد أن تكون الطبائع التي في هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور لا على أحد إيجاب العلة للحكم ولا على سبيل ما تولد عن سبب يوجبه على مذهب أصحاب التولد.

5- " فأما ما يهذون به كثيرا من أنهم يعلمون حسا واضطرارا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب فإنه جهل عظيم وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقا ومتغيرا عما كان عليه فقط فأما العلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة من فعل من هي فإنه غير مشاهد بل مدرك بدقيق الفحص والبحث."[1]

6- ولو قيل ادعاءاً أن الحوادث تحدث بفعل الطبيعة ويُعلم هذا اضطراراً وضرورةً لقلنا في الجواب " أن ما يعلم بالضرورة ودرك الحواس لا يجوز أن يجتمع على جحده وإنكاره قوم بهم تثبت الحجة، وفي جحد أكثر العالم والأمم لفعل الطباع والعلم بهذه الطبائع أصلا دليل على جهل مدعي هذه الدعوى ، وعلى أن كثيرا من المتكلمين ينكر العلم بوجود حوادث هي إحراق وإسكار من جهة الإضطرار فكيف يعلم حدوثها من محدث بعينه وعن شيء بعينه اضطراراً."[2]

7- وأيضاً قولهم إن العلم بوجود حوادث هي إحراق وإسكار من جهة الإضطرار مردود بأن أحد المعتزلة القائل بالتولد إذا قال إنني أعلم حدوث الألم وذهاب السهم والحجر متولدين عن الرمي والدفع...وأشاهده وأحسه اضطراراً فماذا يفعلون إذن، فإن سوغوه ذلك صاروا إلى إثبات التولد وتركوا القول بفعل الطباع وإن امتنعوا منه لم يجدوا إلى الفصل سبيلا.[3]

موقف الغزالي من مشكلة السببية:

إن الإمام تبنى أفكار بقية الأشاعرة في مشكلة السببية أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست ضرورة بل يمكن وجود أحدهما دون الآخر؛ لذلك رد الغزالي على الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات عند الفلاسفة للدفاع عن المعجزات ؛ لأن القول بالترابط الضروري بين الأسباب والمسببات يؤدي إلى إنكار المعجزات لأنها خارقة للعادة؛ كإنكار وقوع إبراهيم- عليه السلام- في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً "وزعموا- الذين يقولون بعلاقة التلازم بين السبب والمسبب-

[1] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل- المؤلف : الباقلاني- ص60 - 62

[2] المصدر السابق. ص63

[3] المصدر السابق ،ص 63-64.

أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجه عن كونه ناراً أو بقلب ذات إبراهيم وبدنه حجراً أو شيئاً لا يؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن."[1] لذلك يقول الأشاعرة إن الطبيعة لا أثر لها في ذاتها بل هي مسخرة من الله عز وجل تعمل حسب مرضاة الله عز وجل، وهذا الذي ذكره الإمام الغزالي في كتابه:" وأصل جملتها- علوم الطبيعيات- أن الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها. والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته."[2]

"فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقينا، والمتكلمون شكوا فيه وقالوا: ليس الجز سببا للموت، ولا الأكل سببا للشبع، ولا النار علة للإحراق،ولكن الله تعالى يخلق الإحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها؟ قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة. والقدر المحتاج إليه الآن أن المتكلم إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الإقتران. وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الإقتران لا في نفس الإقتران، فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه."[3]

أحال الغزالي في كتابه "معيار العلم" في مشكلة العلاقة بين السبب والمسبب على كتابه " تهافت الفلافة" للرد عليهم في مشكلة السببية ، فقال الإمام الغزالي في " تهافت الفلاسفة:"

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات

[1] تهافت الفلاسفة- المؤلف : الإمام الغزالي- ص 241.

[2] المنقذ من الضلال- المؤلف : الإمام الغزالي- الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر- ص143.

[3] معيار العلم في فن المنطق – المؤلف: الإمام الغزالي. الناشر: دار المعارف ، مصر- ص 190-191.

والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحيوة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات، وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه." [1]

إن الإمام الغزالي لما ادعى اتباعاً للأشاعرة أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست لزومية بل هي مجرد اقتران حسب العادة ، وقول الغزالي وجود السبب بدون المسبب أو بالعكس، حاول الإمام الغزالي أن يثبت كل ذلك بأدلة منطقية بالنظر إلى شتى الجوانب المثيرة للاحتمالات الشنيعة ، ومنها: من الممكن بما قام به الأشاعرة من عدم الترابط اللازم بين الأسباب والمسببات أن يتغير شيء من ماهية إلى ماهية أخرى وأن لا يتمكن شخص بالجزم واليقين من أن يخبر بماهية شيء أن يكون كما كان عند مغادرته إياه بل ينبغي أن يقول : "لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه، وإني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح، فإن الله قادر على كل شيء..." ؛ وذلك بسبب كون الممكن يجوز أن يتحول إلى شيء آخر، مثلاً من وضع كتاباً في بيته فيمكن أن يكون قد انقلب عند عودته إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً أو ترك رماداً فيمكن أن يصير مسكاً وما إلى ذلك.[2]

فعن ذلك أجاب الغزالي بقوله :" والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن

[1] تهافت الفلاسفة للغزالي- ص 237.

[2] المصدر السابق- 241-242.

تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه."[1]

أما في الجواب عن المعجزة إذا قيل : خرق العادة في المعجزة وإن كان ممكناً ولكن حسب قولك " فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها" فقال الغزالي في الرد على ذلك:" فإن خرق الله العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات فيها انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها. فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض."[2]

وأيضاً ذكر الإمام الغزالي المسلك وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، فيمكن أن نسمي هذا بالجواب التسليمي ، كما قال الغزالي:"وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي فيحدث من الله أو من الملائكة صفة في النار يقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه فيبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار."[3]

ولمزيد من التوضيح ذكر الإمام الغزالي أنه من الممكن من دخل النار مطليا بالطلق فلا يتأثر بالنار، وخاصة في عصرنا الحاضر من معدات الإطفاء كبطانية الحريق وغير ذلك ما يكون ضد النار فلا يتأثر بالنار؛ فلذلك يقول الإمام الغزالي:" فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به. والذي لم يشاهد ذلك ينكره. فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو في البدن يمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره. وفي مقدورات الله غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها، فلم ينبغي أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها؟

---

[1] المصدر السابق،ص 244-245

[2] المصدر السابق،ص 245-246

[3] المصدر السابق،ص 246

إن الله يغير الأشياء في وقت أقرب مما عهد فيه. وكذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعباناً يمكن بهذا الطريق وهو أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان دماً ثم الدم يستحيل منياً ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيواناً، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه، وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي."[1]

فإذن هناك شتى المقدورات من العجائب والغرائب يمكن تغييرها وتحويلها عند الله من حال إلى حال في وقت أقرب، لأن المادة قابلة لكل ذلك، فمن الممكن أيضا أن تلامس النار القطن ولم يحترق؛ لأن العادة فقط جرت بذلك.

المبحث الثاني: موقف الفلاسفة منها.

إن النظرية العلية عند بعض فلاسفة الإسلام قد تناولنا بالتفصيل في مبحث خاص في الباب الأول ، فنتحدث في هذا المبحث عن موقف فلاسفة الإسلام نقداً من دراسة الأشاعرة لمشكلة السببية وبالخصوص نتناول موقف ابن رشد من مشكلة السببية من حيث العلاقة بين الأسباب والمسببات هل هي ضرورية أم ترجع إلى الله؟ ؛ فإنه يدافع عن الفلاسفة في آرائهم الفلسفية و من خلالها يرد على الأشاعرة.

موقف ابن رشد من الأشاعرة في مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات.

إن النظرية العلية عند فلاسفة الإسلام قد تقدم ذكرها في مبحث خاص حيث تحدثنا عن العلل الأربع وما يتعلق بها من الأحوال عند بعض فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا والكندي، وأما الآن سنكتفي بموقف ابن رشد ما ينوب عن الفلاسفة دفاعاً عن آرائهم الفلسفية متأثراً بهم ومن خلالها يرد على الأشاعرة.

[1] المصدر السابق- ص 246.

يعتقد ابن رشد أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ضرورية ، وردَّ على الأشاعرة بما أنهم يرون أن الاقتران بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً ، والطبيعة ليست فاعلة بل الفاعل هو الله عز وجل .

يقول ابن رشد في رفض قول الغزالي وهو قول لبقية الأشاعرة أيضاً:" أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل."[1]

وثانياً ملخص قول ابن رشد في الرد على الأشاعرة هو أن هناك مفعولات أسبابها محسوسة أنها فعلت ، وهناك مفعولات غير محسوسة الأسباب ، فما يكون محسوساً معلوماً من الحوادث من حيث الأسباب ، فأسبابه محسوسة ضرورةً. وما ليس بمحسوسة أسبابه من المفعولات فإنها مجهولة بالطبع. ولا بد من التفريق بينهما، ومن لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول أو يقيس المعروف بنفسه على المجهول ؛ فإن هذا من مغالطات سفسطائية، وليس بحق.[2]

وأيضاً يرد على الأشاعرة بأنهم ماذا سيقولون في الأسباب الذاتية التي تنشأ من داخل الكائن كا الخصائص التي تخص الكائن وتؤدي إلى حدوث تغييرات، ولا يُتصور الموجود إلا بها.

إذا انعدم ما يتعلق بالموجود من الخصائص الداخلية من الذوات والصفات التي تختلف بها ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، ولم يوجد لموجود فعل يخصه وبالتالي لم تكن له طبيعة تخصه وكذلك تنتفي بقية المميزات من الاسم والماهية؛ فتصير الأشياء شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً ؛ وذلك ؛ لأن ذلك الواحد إما يختص بفعل يخصه أو لا؟

فإن كان له فعل يخصه ، فإذن هناك أفعال خاصة صادرة من طبائع خاصة ، فحصل المطلوب وهو أن الطبيعة هي الفاعلة والعلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات.

---

[1] تهافت التهافت- ابن رشد- ص 505.

[2] المصدر السابق.

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد ؛ لأن الواحد واحد بفعل الوحدة ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم.[1]

إذن ، ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الطبيعة فاعلةً وكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات مغالطة سفسطائية عند ابن رشد.

وأيضاً أجاب عن الغزالي بأنه إذا قال بلسان الحال مثلاً : إن المعدات ضد النار تدل على أن العلاقة بين النار أي السبب والإحراق أي المسبب ليست ضرورة.

فيقول ابن رشد وإن أمكن ذلك أن يكون عائقاً، ولكن هذا لا يوجب سلب النار صفة الإحراق مادامت النار ناراً .

ويرد أيضاً ماذا تقول عن العلة المادية التي تكون جزءاً من الموجود المسبب أي أن يكون السبب جزءاً من المسبب كالعلة المادية عند الفلاسفة و هي يسميها المتكلمون الشرط،

فينتفي المشروط بانتفاء الشرط والمسبب بالسبب وخاصة إذا كان جزءا من المسبب.(مثل الإنسان لما كان قوامه بصفتين : إحدهما عامة وهي الحيوانية، والأخرى خاصة وهي النطق، فإذا سلبنا إحدى الصفتين فلا يبقى إنساناً. وكذلك الحيوانية شرط للنطق إذا انتفى الشرط انتفى المشروط) والمتكلمون يعترفون بأن هناك شروطاً هي ضرورية في حق المشروط كالحياة شرط في العلم.[2]

وقال نقداً للغزالي بقوله :" فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له. فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا، بل إن كان فمظنون ولا يكون هاهنا برهان ولا حد أصلا، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا !"[3]

---

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق

[3] المصدر السابق- ص 507.

وقول الغزالي أن الاقتران بين الأسباب والمسببات هو العادة وليس ضرورة، فأجاب ابن رشد بأن العادة ماذا يراد بها ؟ إن كان المراد من "العادة " هي عادة الفاعل (والفاعل هو الله) فلا تصح نسبة العادة إلى الله ؛ فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل وهي مدعاة تكرر الفعل منه على الأكثر"وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا"[1] وقال تعالى :"وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلٗا"[2] .

وإن أرادوا بالعادة أنها عادة للموجودات ، إذن فالعادة لا تكون إلا لذي نفس ، وإن كانت في غيرذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، ولا يمكن أن تكون هناك طبيعة للموجودات تقتضي الشيء ، إما ضرورياً وإما أكثرياً.

وإما المراد من العادة هي عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة هي فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً.[3]

ويقول ابن رشد إن الموجودات وإن فعل بعضها بعضاً إلا أنها لا تكتفي بهذا بل تحتاج إلى فعل الفاعل خارج فعل الموجودات ما يكون شرطاً في فعل الموجودات ووجودها، كما يقول:" لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها ، فضلا عن فعلها. وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات، ففيه اختلاف الحكماء من وجه، ولم يختلفوا من وجه. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة، وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة مفعول له، هو غير هذه الموجودات : فبعضهم جعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر بريئا من الهيولى، وهو الذي يسمونه "واهب الصور"."[4]

إن ابن رشد قد دافع عن الفلاسفة ورد على الغزالي مجيباً عن اعتراضه على أن الفلاسفة ينكرون معجزة عدم احراق النار إبراهيم عليه السلام ، فذكر ابن رشد موقف الفلاسفة من الشرائع بقوله:" وأما

---

[1] [الأحزاب: 62].

[2] [فاطر: 43].

[3] المصدر السابق، ص507- 508

[4] المصدر السابق، ص 508

ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك. لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولا بد من الواضع لها. فإنَّ جَحْدَها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل ؛ ولا فيما يقال فيها بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال سبحانه: "والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا" هذه هي حدود العلماء وحدود الشرائع."[1]

إن المقارنة المذكورة بين الإمام الغزالي والفيلسوف ابن رشد في مشكلة السببية تبيّن منها أن ابن رشد قد أطلعنا على بعض أخطاء الأشاعرة [2](كما يفهم من ردود ابن رشد على الغزالي وخاصة فيما ألزم الغزالي المتكلمين بعض الاحتمالات الشنيعة بسبب قولهم إننا لانستطيع أن نحكم بالشيء بالجزم واليقين أنه هو ما كان بل يحتمل أنه تحول ماهيةً وصار شيئا آخر، ثم أجاب عم ألزم المتكلمين من احتمالات شنيعة بقوله : إن الله علمنا أنه لم يفعله...والحقيقة أن العلم بالشيء يفيد الجزم واليقين

[1] تهافت التهافت- ابن رشد- ص 510- 511.

[2] إلا أن الفيلسوف ابن رشد أيضاً أخطأ في الرد على الإمام الغزالي بأن رفض نسبة شبهة الغزالي إلى الفلاسفة بحيث إنهم لم يذهبوا إلى ذلك ، وهذا الرفض غير صحيح، والدليل على ذلك قول الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) بأن قال:" ...نعم، ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهة لم يتكلفوها، ولم أتكلف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إلي، بعد أن كان قد التحق بهم، وانتحل مذهبهم، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم، بأنهم لم يفهموا بعد حجتهم، ثم ذكر تلك الحجة وحكاها عنهم، فلم أرض لنفسي أن يظن في الغفلة عن اصل حجتهم، فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أني – وإن سمعتها – لم أفهمها، فلذلك قررتها. والمقصود، أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان. (المنقذ من الضلال. ص160).

كما ذكرابن فورك :" والعالم بالشيء لا يجوز أن يكون ظانا شاكا فيه مع علمه"[1]) في دراسة السببية إلا أن الإمام الغزالي بالنظر إلى بحثه الميتافيزيقي يبحث عن الفاعل الحقيقي بحثاً ماوراء الطبيعة وابن رشد رد عليه في المحسوسات وهي من الفيزيقا ولاشك أن الموجودات المحسوسة مسببات لابد لها من الأسباب تحدث إثرها في الطبيعة ولكن الفاعل الحقيقي هو ما وراء هذه الطبيعة وهو الله .

وابن رشد يتابع أرسطو ويدافع عنه في دراسة السببية بحيث إنه يعتقد أن العلاقة ضرورة بين الأسباب والمسببات ومن خلال هذا ينتقد الأشاعرة والغزالي بأنهم يرجعون العلاقة بين الأسباب والمسببات إلى العادة وإن هذا إلا سفسطة.

ويقول ابن رشد بلسان الحال إن هناك لا بد من الأنظمة والقوانين أن تسير الموجودات بمقتضاها دلالةً على حكمة إلهية ؛ لأنه هو الحكيم أتقن صنعاً للعالم وهذا ما يؤدي إلى كون العلاقة ضرورةً بين الأسباب والمسببات ؛ ليصير صنع الله محكماً.

إذن، أن تكون العلاقة ضرورة بين الأسباب والمسببات أحسن دلالةً على حكمة إلهية ودستور إلهي للكون أن لا يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وأن يدوم ولا يختل ، من أن تكون العلاقة عادة كما عند الأشاعرة بأن يمكن الشيء مع عدمه. وهذا الذي يفهم عند ابن رشد من قول الله عز وجل:" صنع الله الذي أتقن كل شيء"[2]

وقال تعالى :" مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ"[3]

وهذا الذي ذكره في كتابه(مناهج الأدلة في عقائد الملة) بقوله: " وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه ، وإن الامتزاجات محدودة مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة ، وإن هذا دائماً لا يخل لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق [لأن ما يوجد عن الاتفاق] هو أقل ضرورة . وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى : صنع الله الذي أتقن كل شيء، وأى اتقان يكون ، ليت شعرى ، فى الموجودات إن كانت على الجواز ؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارة بقوله : ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر

[1] مجرد مقالات الأشعري لابن فورك- ص 258 .

[2] النمل- الآية : 88.

[3] الملك – الآية :3.

هل ترى من فطور ،وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه؟ ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة !... معنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده- مع أنه ينفي الحكمة عنه- هو أنه متى لم يعقل أن هذا أوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات ، لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب . وإذا لم يكن هنا نظام ولا ترتيب لم يكن مهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريداً عالماً ، لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة . أما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه ، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيه ، فيسقط على جهة منه دون جهة ، أو على موضع دون موضع ."[1] في الحقيقة يرفض الإمام غزالي استقلال الأسباب الطبيعية بالفعل ويفسّر العلاقة بين السبب والمسبب تفسيراً ميتافيزيقيا وإنه من المعلوم عن الغزالي أنه لم يتجاهل الطبيعية المحسوسة ولكن الفاعل الحقيقي ماوراء الطبيعة هو الله – عز وجل- وثانياً قد ثبت علميّا أن العلاقة بين السبب والمسبب احتمالية وليست حتمية كما تم ذكر هذا في (الباب الثالث- المبحث: السببية في الفيزياء الحديثة).

الفصل الثالث: علاقة نظريات الأشاعرة بالفكر الإغريقي .وفية ثلاثة مباحث :

سنتحدث في هذا الفصل عن مدى علاقة نظريات الأشاعرة بالفكر الإغريقي رفضاً ونقداً ، وعن أساس ما اخترعوه من النظريات الكلامية معتمدين على المصادر الدينية الإسلامية.

المبحث الأول:نظرية المعرفة عند الأشاعرة.

سنتناول في هذا المبحث نظرية المعرفة عند الأشاعرة من حيث مصادرها، وطبيعتها، وما يتعلق بها من كيفية الوصول بها إلى معرفة الله – عز وجل-.

وذلك ؛ إشعاراً للمتأثرين بالفلاسفة العقلانيين والماديين بأن المعرفة لا تعتمد على الحس فقط ولا على العقل فقط، بل إن المعارف في الشريعة الإسلامية تحصل بالمصادر الثلاثة: الحس، والعقل، والوحي ، ولها حدود ومراتب تترتب عليها الأحكام الإسلامية.

[1]مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد- 202-203.

وبنظرية المعرفة يتأتى الأساس ما به يصح النظر في الدين، وما يصح به النظر في بعض القضايا الميتافيزيقية مثل : الألوهية والنبوة والمعاد." والحق أن علماء الكلام كان لهم نظر معرفي معتبر أسسوا عليه العقائد، مستفيدين ممن سبقهم."[1]

نظرية المعرفة عند الإمام الأشعري:

إن المعرفة عنده بمعنى العلم ، ونطلق على الله- تبارك وتعالى- العالم اتباعاً له – عز وجل- كما سمى به نفسه دون غيره من الأسماء. وذلك كما قال ابن فورك في كتابه:" ومن مذهبه أيضاً : أنه لا يفرق بين العلم والمعرفة...وأن البارئ تعالى اختص بوصف العلم اتّباعاً له في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء. "[2]

وطرق المعرفة عنده ثلاثة:

كما ذكرنا سابقاً أن مصادر المعرفة عند الأشاعرة ثلاث، هي : الحس، والخبر، والنظر. يقول ابن فورك عن الإمام الأشعري:" وكان – رحمه الله- يقول : إن العلوم كلها تدرك من ثلاثة أوجه: من جهة الحس، والنظر، والخبر."[3]

أما الحس عند الإمام الأشعري تحصل به المعرفة ،كماقال ابن فورك عن الإمام الأشعري:" وذكر في كثير من كتبه أيضاً : أن الحس هو العلم بالمحسوس...أن الرؤية علم بالمرئي، وكذلك السمع علم بالمسموع على وجه مخصوص."[4]

ويمكن لشخص واحد أن يكون عالماً بالشيء وجاهلاً به في نفس الوقت من وجهين مختلفين كعلم العالم بوجود العالم وجهله بحدوثه؛ وذلك ؛فإن وجوه المعرفة أوطرق المعرفة تختلف ، لأن العلم بوجود العالم طريقه الحس ، والعلم بحدوثه طريقه الاستدلال، إذن أجاز الإمام الأشعري أن يجتمع العلم مع

---

[1] نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة – المؤلف :د. أحمد سعد الدمنهوري- الطبعة 2018م- ص 25

[2] مجرد مقالات الأشعري – ابن فورك- الفصل الأول: في إبانة مذهبه في معنى العلم وحده. ص 6.

[3] المصدر السابق، 14.

[4] مجرد مقالات الأشعري- ابن فورك- الفصل الأول: في إبانة مذهبه في معنى العلم وحده. ص 6.

الجهل بشيء واحد في غيره من وجهين، وأن يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة مختلفة، كعلمنا بالسواد أنه عرض ، وأنه حادث، وأنه مما لا يجوز بقاؤه، وكل ذلك يعلم بدليل وطريق غير طريق صاحبه.[1]

قسمة العلوم إلى قسمين:1- العلوم الضرورية 2- والمكتسبة.

العلوم الضرورية: ذكر ابن فورك- رحمه الله- تفصيل معنى الضرورة عند الإمام الأشعري بقوله:" واختلفت عباراته في كتبه في معنى الضرورة في الجملة إذا أطلقت على العلم أو على غيره فقال في بعض كتبه: أن معنى الضرورة: ما حمل عليه الإنسان، وأجبر عليه. ولو أراد التخلص منه لم يجد إليه سبيلاً.

وقال في غيره من الكتب إن الضرورة تستعمل في هذه المعاني على أحد وجهين :

أحدهما: بمعنى الحاجة كقوله تبارك وتعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ[2]) وقوله سبحانه،(إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ[3]) فهذه ضرورة الحاجة .وقد تكون ضرورة على معنى ما يحدث فيه كارها له، كقول القائل "اضطررت إلى فعل كذا" و "اضطرني السلطان إلى دفع مالي إليه" إذا أكرهه عليه. فعلى هذا قد يكون نوع الكسب ضرورة بأن يحدث فيه مع الكراهة له من وجه وإن كان مريدا له من وجه. وعلى هذا يجيز أن يكون شيء واحد كسبا ضرورة من وجهين على الوجه الذي بينا.

وذهب إلى هذا التفصيل في كتاب المختصر في التوحيد والقدر، وقال: فعلى هذا الأصل نجيز علما لا ضرورة ولا كسبا، في إبطال قول المعتزلة: إن العلوم كلها. لا تخلو من أن تكون ضرورة أو كسبا تطرقا بذلك إلى نفي علم الله تبارك وتعالى."[4]

" وكان يقول: إن العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة، وأن المستدل إنما يستدل ليعلم ما لم يعلمه. بأن ينظر فيما علمه ويرد إليه ما لم يعلمه."[5]

---

[1] المصدر السابق- ص6-13.

[2] سورة المائدة، الآية: 2.

[3] سورة الأنعام، الآية:119.

[4] " مجرد مقالات الأشعري – ابن فورك- الفصل الأول: في إبانة مذهبه في معنى العلم وحده. ص ،7.

[5] المصدر السابق. ص 10.

مثال العلوم الضرورية: كان الإمام الأشعري يقول:" الحواس الخمسة والأخبار المتواترة تحدث عنها العلوم الضرورية إذا وردت على شروطها، وإن النظر هوالفكر، والتأمل ، والاعتبار، والمقايسة، ورد ماغاب من الحس إلى ما وجد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلة."[1]

إن العلوم الضرورية مشتركة بين ذوي الحواس مادامت سليمة من الآفات، ولا يصح أن يقع فيه الاختلاف بأن يدعي البعض ويخالفه البعض بأنه لم يجده إذا اتفقت حواسهم؛ لأن الخلاف في ذلك يؤدي إلى إنكار الحقائق،وإبطال الطرق إلى إثباتها. وأما إذا اختلفت الحواس فيمكن الخلاف.[2]

الأخبار: إن الإمام الأشعري كان يقول عن الأخبار:" إنها طريق تعلم بها الغائبات عن الحس. بما لا يوصل إلى العلم بها بالنظر والاستدلال.[3]

العلوم المكتسبة : ما يقع من العلوم عقيب النظر فهو علم مكتسب، وإن العلوم المكتسبة قد تكون أصلاً لعلوم أخرى مكتسبة.

ومثال ذلك " أن العلم بوجود العرض إذا لم يكن مدركاً مكتسب. ثم إن العلم بحدوث الجواهر مبني على العلم بأنها لا تنفك من الأعراض الحادثة، والعلم بذلك أيضاً مكتسب."

وكان يعتقد أن ما نعلمه عن طريق الاكتساب ، فمن الممكن أن يعلمنا الله عن طريق الاضطرار، والضرورة.

وكان يعتقد أن المعرفة بالله –عز وجل – في الدنيا تحصل عن طريق الاكتساب والفكر والنظر في آياته، والاستدلال عليه بأفعاله، وأن المعرفة به في الآخرة ضرورة واضطرار.

وأن المعرفة بصدق الرسل اكتساب ، ويُستدل بالمعجزات عليه.[4]

وكان يقول:" العلم بالواجب، والندب، والحسن، والقبيح، من أفعال المكلفين طريقه الاكتساب، والاستدلال، وإنه لا يعلم شيء من ذلك ضرورة ولا بديهة."[1]

---

[1] المصد رالسابق. ص ،14

[2] المصدر السابق ، 13.

[3] المصدر السابق، 15.

[4] المصدر السابق ، ص10-11.

النظر : إن العلم الذي يحدث عن النظر والاستدلال فهو من جملة المكتسبات.

هناك عدةشروط، وخصائص للنظر في آداب الجدل وأحكامه.[2]

مدارك الحق عند الإمام الأشعري :

إن مدارك الحق عند الأشاعرة تنقسم إلى أربعة أوجه تفصيلاً، وفي الجملة هي قسمان : الخبر والنظر. فالخبر يشتمل على : الكتاب[3] والسنة والإجماع. والنظر يتضمن : القياس والاجتهاد.[4]

نظرية المعرفة عند الباقلاني :

إن التقسيم المذكور في العلوم بين العلوم الضرورية والمكتسبة عند الإمام الأشعري يُعرف من قول الإمام الباقلاني في كتابه (التمهيد) في السؤال عن الطريق إلى العلم بصحة علامات نبوّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وظهورها على يديه، فذكر طريقين لحصول المعرفة على صحة ذلك:

1- الاضطرار. 2- النظر والاستدلال.

مثال الاضطرار ،كما قال :" فأما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته وأنه تحدى العرب أن تأتي بمثله فواقع لنا ولكل من خالفنا باضطرار من حيث لا يمكن جحده ولا الارتياب به كما أن العلم بظهور النبي صلى الله عليه وسلم بمكة والمدينة ودعوته إلى نفسه واقع من جهة الاضطرار لأن المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئة والثنوية والزنادقة وكل منحرف عن الملة يقرون بأن القرآن المتلو في محاريبنا المرسوم في مصاحفنا من قبل النبي صلى الله عليه وسلم نجم ومن جهته

---

[1] المصدر السابق،ص 11.

[2] المصدر السابق، فصل: في آداب الجدل.ص 334- الخ.

[3] فمعلوم كونه ظاهراً من جهة رسولنا صلى الله عليه وسلم بالأخبار المتواترة، وصحتها وصدق ما فيه يعلم بالنظر والاستدلال." مجرد مقالات ابن فورك.ص 20.

[4] المصدر السابق . ص 20.

ظهر من غير اختلاف بينهم في ذلك فلو حمل حامل نفسه على ذلك لجحد الضرورة وسقطت مطالبته... بل لو جحد جاحد ما دون هذا فزعم أن قفا نبك ليست من شعر امرىء القيس ودع هريرة إن الركب مرتحل ليس من نظم الأعشى ونزل إلى جحد خطب الحجاج وزياد ورسائل ابن المقفع وإنكار كون الكتاب لسيبويه لوجب عناده وسقط كلامه وقد علم أن ظهور الخبر بمجيء القرآن من جهة النبي صلى الله عليه وسلم أعظم وحاله أشهر فوجب أن يكون ما تواتر الخبر عنه على هذه السبيل والعلم به اضطرارا لا يمكن جحده ولا الشك فيه ولايحتاج به في إثباته إلى استعمال الرؤية والنظر في الأدلة"[1]

وذكر مثال الاستدلال والنظر بقوله:" فأما سبيل العلم بكلام الذراع وتسبيح الحصى وحنين الجذع وجعل قليل الطعام كثيرا وأشباه ذلك من أعلامه عليه السلام فهو نظر واستدلال لا اضطرار."[2]

هذا يدل على أن مصادر المعرفة عند الأشاعرة ، هي : الحس، والخبر، والنظر.

والمعارف لا تحصل كلها لا بالعقل فقط، ولا بالحس؛ لذلك رد الإمام الباقلاني على البراهمة منكري الرسالة ، والمعتزلة، مستدلاً على إثبات حكمة الرسالة بالأخبار المتواترة ما يفيد علماً ضرورة واضطراراً ، ورد على أن المعرفة لا تحصل بالعقل فقط حتى يغنيك عن الرسل كما ادعوا ذلك، بل لا بد من إرسال الرسل . ونحتاج في حصول المعرفة إلى مصادرها التالية : الحس، والخبر، والنظر كما تقدم ذكرها بالتفصيل.[3]

نظرية المعرفة عند الإمام الغزالي:

إن الإمام الغزالي قد ذكر أن هناك وراء العقل مصدر لحصول المعرفة بتصديق النبي – صلى الله عليه وسلم– وهو الخبر المتواتر ما يفيد العلم الضروري بقوله:"ومن نظر في أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، وما ورد من الأخبار في اهتمامه بإرشاد الخلق، وتلطفه في جر الناس بأنواع الرفق واللين واللطف، إلى تحسين الأخلاق وإصلاح ذات البين، وبالجملة إلى ما يصلح به دينهم ودنياهم حصل

[1] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني – ص158-159.

[2] المصدر السابق.ص، 160.

[3] كل ذلك إذا أردت بالتفصيل فعليك بمراجعة كتاب الإمام الباقلاني (التمهيد، باب الكلام على البراهمة). وفي كتاب ابن فورك (مجرد مقالات الإمام الأشعري) – وفي كتاب الإمام الغزالي(المنقذ من الضلال).

له علم ضروري، بأن شفقته صلى الله عليه وسلم على أمته أعظم من شفقة الوالد على ولده. وإذا نظر إلى عجائب ما ظهر عليه من الأفعال، وإلى عجائب الغيب الذي أخبر عنه القرآن على لسانه، وفي الأخبار وإلى ما ذكره في آخر الزمان، فظهر ذلك كما ذكره، علم علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذي وراء العقل، وانفتحت له العين التي ينكشف منها الغيب الذي لا يدركه إلا الخواص، والأمور التي لا يدركها العقل. فهذا هو منهاج تحصيل العلم الضروري بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم."[1]

فإذن، تختلف المعارف باختلاف المدارك، فالمدارك هي : حس، وخبر ، وعقل، والكشف.

والمعارف هي : محسوسات، ومعقولات، وما وراء العقل.

فإذن العلم الضروري يحدث بالحس والخبر لا بالنظر. وثبت أيضاً أن هناك مدرك لما يكون وراء العقل (وراء العقل مثل : "عجائب الغيب الذي أخبر عنه القرآن على لسانه، وفي الأخبار وإلى ما ذكره في آخر الزمان، فظهر ذلك كما ذكره، علم علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذي وراء العقل، وانفتحت له العين التي ينكشف منها الغيب الذي لا يدركه إلا الخواص، والأمور التي لا يدركها العقل."[2])، وذلك المدرك هو الكشف.

والمصدر الأخير الموثوق به عند الإمام الغزالي الذي وجده بعد إمعان النظر في طريقي المعرفة : الحس، والعقل ، وبعد التأكد منهما أنهما يتعرضان للغلط ؛ فلا يوثق بهما ، فلعل أن يكون هناك وراء الحس والعقل حاكم آخر.

فقال عن الحس بأنه يتعرض للغلط:" ...فأقبلت بجد بليغ، أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهي بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة – بعد ساعة –

[1] المنقذ من الضلال للغزالي – ص204.

[2] المصدر السابق.

تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدريج ذرة، ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف."[1]

بعد التأكد من مصدر المعرفة ، الحس بأنه يتعرض للخطأ ، بدأ باحثاً عن مصدر المعرفة الموثوق به ، فظن أنه يمكن أن يكون هو العقل ولكنه تيقن أنه أيضاً يتعرض للغلط ، حتى وصل إلى المعرفة الحقيقية هي الكشف، كما قال:"... فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً.فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة!! فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً، واستقراراً، ولا تشكل في تلك الحالة فيها، وثم تستيقظ فتعلم: أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك، بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا الحاصل لها.ولعل تلك الحالة، ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات، ولعل تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " الناسُ نيامٌ فإذا ماتوا انتبهُوا ". فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال له عند ذلك: " فكشفنا عنكَ غطاءكَ فبصرُكَ اليومَ حديدٌ ".[2]

---

[1] المصدر السابق، ص112

[2] المصدر السابق.

ذكر الإمام الغزالي أنه لما ساورتني هذه الخواطر والهواجس، بينما كنت في هذه الحالة مدة شهرين تقريباً حتى شرح الله صدري بنور قذفه الله تعالى في الصدر وهو مفتاح أكثر المعارف ، وهو الكشف. وهذا ذكره بقوله :" فلما خطر لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل.فأعضل الداء، ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال. حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة.ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم، على " الشرح " ومعناه في قوله تعالى: " فمن يرد الله أن يهديهُ يشرح صدرهُ للإسلام " قال: " هو نور يقذفهُ الله تعالى في القلبِ." فقيل: وما علامته؟ قال: " التجافي عن دار الغُرُورِ، والإنابة إلى دارِ الخُلُود. "[1]

فما استنتجنا من ما ذكره الإمام الغزالي من مصادر المعرفة، أن المعارف الحقيقية ، وحقائق الأمور لا تحدث مباشرة إلا بالتجربة الصوفية. والتجربة الصوفية هي تجربة مباشرة للوصول إلى المعرفة الحقيقة وهي معرفة الله – عز وجل–ومجال التجربة الصوفية باعتبار أنه طريق للمعرفة مجال حقيقي مثل مجالات التجربة الإنسانية الأخرى ،إلا أنها لا تحدث عن طريق الإدراك الحسي.

وهذا الذي ذكر محمد إقبال أيضاً في كتابه: أن التجربة الدينية كمصدر من مصادر المعرفة الإلهية، هو من أقدم التجارب الإنسانية تاريخاً لنفس الغرض. ولكن القرآن وهو يعترف بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة الروحية للإنسانية، فإنه يعلق أهمية متساوية على جميع مجالات التجربة الإنسانية المؤدية إلى معرفة الحقيقة المطلقة، هذه الحقيقة التي تكشف عن رموزها من جهتي الجوانية والبرانية .[2]

[1] المصدر السابق، ص115- 114

[2] القرآن : فصلت ، الآية 35\ وأيضاً ، الذاريات، 20-21.

الملاحظة التأملية أيضاً من إحدى الطرق غير المباشرة للاتصال بالحقيقة التي تواجهنا ، والسيطرة على تجلياتها كما تكشف عن نفسها للإدراك الحسي، أما الطريقة الأخرى فهي الاتحاد المباشر بالحقيقة كما تكشف عن نفسها للذات المدركة.[1]

وإذا أردت تفصيل ما يتعلق بالتجربة الصوفية التي تحدث عنها المعرفة الحقيقية المؤدية إلى معرفة الله عز وجل فعليك بمراجعة كتاب محمد إقبال(تجديد الفكر الديني في الإسلام. العنوان: المعرفة والتجربة الدينية).

المبحث الثاني: نقد الأشاعرة المعرفة الإنسانية الفلسفية .

قبل أن نذكر موقف الأشاعرة من نظرية المعرفة الفلسفية عند فلاسفة الإسلام ، فلا بد أن نلخص نظرية المعرفة الفلسفية عندهم مقارنةً بنظرية المعرفة عند الأشاعرة للتمييز بينهما.

وسبب تقييدنا لهذا المبحث بفلاسفة الإسلام هو التأكد من نظرية المعرفة عند أرسطو مع بعض التطوير من قبل فلاسفة الإسلام ؛ فإنهم تابعوا أرسطو في الفلسفة، ومنها نظرية المعرفة.

ومن خلال دراسة نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام نطّلع على مدى تأثرهم بفلسفة أرسطو، وعلى مدى اختلافهم مع الأشاعرة في نظرية المعرفة.

إذن ، نتناول من بين فلاسفة الإسلام نظرية المعرفة عند ابن سينا ؛ لأنه أخذ نظريته في العقول العشرة ، وفي المعرفة من الفارابي، وأيضاً نتناول نظرية ابن رشد في المعرفة ؛ لنعرف ما هي نظريته في المعرفة؟ وما موقفه من أرسطو، ومن الفارابي وابن سينا في نظرية المعرفة؟

وما موقفه من المتكلمين ؟.

نظرية المعرفة السينوية:

إن نظرية ابن سينا في المعرفة تتوقف على نظرية أرسطو ، وعلى العقول العشرة والفيض التي ساقها الفارابي. وتحدث عن إدراك الحيوان والإنسان معاً، وتناول الإدراك الحسي والعقلي من شتى الجوانب.

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- ص 35.

إن ابن سينا قسم القوى المدركة إلى قسمين :1- القوة المدركة الحيوانية من خارج. 2- القوة المدركة الحيوانية من داخل.

فالقوة المدركة الحيوانية من خارج هي الحواس الخمسة : البصر، والسمع، والشم، والذوق، اللمس.

والمحسوسات تتأتى صورها في آلات الحس، وتنطبع فيها.

وأما القوة المدركة الحيونية من داخل\ باطن هي الحواس الباطنة: الحس المشترك، والخيال المصورة(بالقياس إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس إلى النفس الانسانية)، والوهم، والحافظة الذاكرة، والمصورة.

ثم قسم ابن سينا الحواس الباطنة إلى قسمين : 1- القوة المدركة لصور المحسوسات .2- القوة المدركة لمعاني المحسوسات.

والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى :

صورة المحسوسات هو الشيء الذي تدركه الحواس الباطنة والظاهرة معاً، ولكن الظاهرة تدركه أولاً ثم عن طريقها تدركه الحواس الباطنة.مثل ادراك الشاة لصورة الذئب يكون بحسها الظاهر.

وأما معنى المحسوسات فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس بالحواس الباطنة بدون إدراك الحس الظاهر إياه أولاً. أن تدرك الشاة في الذئب معنى المضاد أي بأن الذئب يخالفها ويقاومها، فإذن هذا المعنى يلزم الشاة الفرار والخوف ولا يدرك هذا المعنى بالحس الظاهر بل يدرك بالحس الباطن.[1] فعن هذا قال ابن سينا:" فالذي يُدرك من الذئب أولاً بالحس ثم القوى الباطنة هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى."[2]

ثم قال ابن سينا إن هذه القوى المدركة الحيوانية لا توجد في كل الحيوانات ، بل توجد في بعضها دون بعض آخر. ثم قال عن حسيّ: الذوق واللمس أنهما لابد أن يوجدا في كل الحيوانات ، وأما

[1] النجاة، ابن سينا- ص 162-163.

[2] المصدر السابق

بعض الحواس كالشم والسمع والبصر لا يوجد في بعض الحيوانات أي بعضها لا يشم، والبعض لا يسمع، والبعض لا يبصر.[1]

بعد ما فرغ ابن سينا من الحديث عن قوى الحيوانية ، بدأ بقوى النفس الناطقة الانسانية بحيث إنه قسم إلى القوة العاملة أو العقل العملي، والعالمة أو العقل النظري، وكل واحدة منهما تسمى عقلاً، وعرّف كل واحدة منهما ، فعرّف القوة العاملة قوله:" فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصلاحيةً"[2] ثم بيّن القوة العاملة بأنها بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية أي أنها تختلف عن القوة الحيوانية النزوعية بأن تحصل فيها هيئات تخص الإنسان، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما شابه ذلك.

وبالنسبة إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة تختلف بأن تستخدمها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية.

وبالنسبة إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري(أو القوة النظرية) تتولد الآراء المشهورة، مثل كون الكذب والظلم قبيحاً.

يبدو أن للنفس تعلق بالبدن من وجه وهذا الوجه غير قابل للأثر من مقتضى طبيعة البدن ، ولها تعلق بالعقل من جهة المبادئ العالية، وينبغي أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك من الآثار.[3]

تقسيم العقل النظري أوالقوة النظرية باعتبار النسبة عند ابن سينا:

فالقوة النظرية إما أن تكون نسبتها إلى الصورة المجردة بالقوة المطلقة[1] نسبةً ما، فتسمى هذه القوة عقلاً هيولانيّاً، وهذه القوة توجد للنفس التي لم تقبل حتى الآن شيئا من الكمال الذي يحسبها ، وتوجد في كل شخص من النوع.

---

[1] المصدر السابق.

[2] المصد رالسابق. ص، 163-164.

[3] المصدر السابق.

وإما أن تكون نسبتها إلى الصورة نسبة مَّا بالقوة الممكنة[2] وإما أن تكون النسبة نسبة مَّا بالقوة الكمالية[3] وتارة تكون النسبة إلى الصورة نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه ، وبالفعل يطالعها و يعقلها ، وبالفعل يعقل أنه يعقلها، فيسمى وقتئذ عقلاً مستفاداً وهو عقل بالفعل دائماً يخرج به العقل بالقوة إلى العقل بالفعل.

إذن ، هذه القوى بشتى المراتب تسمى عقولاً نظريةً.[4]

فإذن، تحدثنا سابقاً عن الحواس الظاهرة والباطنة الحيوانية، ومحسوساتها ومعنى محسوساتهاعند ابن سينا، وأيضاً تناولنا الحواس الظاهرة والباطنة للنفس الناطقة مقارنةً بالقوى الحيوانية النزوعية، وأيضاً وضّحنا القوى النظرية ما يسمى بالعقول النظرية.

ثم المرتبة الأولى من العقول النظرية التي تسمى بالعقل الهيولاني أو العقل المطلق إذا كان قويّ الاستعداد قد يشتد استعداده إلى درجة لا يحتاج فيها إلى أن يتّصل بالعقل الفعّال للاستفادة والتخريج ،كأن الاستعداد الثاني أو العقل بالملكة حاصل له إلا أنه رفيع جداً لا يشترك فيه كل الناس ، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل عقلاً قدسياً، والأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي يمكن أن تفيض منها لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة ، فتحاكيها المتخيلة بأمثلة محسوسة ، وبأصوات مسموعة. وهذا الاستعداد القوي في العقل المطلق يسمى حدساً، والحدس من المصادر المعرفة عند ابن سينا ، وهو معرفة فطرية.[5]

فالطريقة المذكورة تُعدّ من طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم، وبها تحصل المعرفة للمتعلم من نفس المتعلم . وهذه الدرجة من أعلى درجات الاستعداد.

---

[1] القوة المطلقة عبارة عن الاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة، وهذه القوة تسمى قوة مطلقة وهيولانية وعقلاً هيولانياً، وإنما تسمى هيولانية تشبيها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة.(النجاة لابن سينا، ص 165).

[2] القوة الممكنة تقال على الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذي ترعرع، وعرف القلم والدواة ، وبسائط الحروف على الكتابة. والقوة الممكنة تسمى عقلاً بالفعل. (المصدر السابق، ص 165).

[3] القوة الكمالية عبارة عن الاستعداد إذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب وتسمى ملكة أو كمال القوة.ويسمى عقلا بالفعل أيضاً. (المصدر السابق، ص165- 166).

[4] النجاة،ابن سينا- ص 165-166.

[5] المصدر السابق- الفصل : في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم. ص ، 166-167.

وقال ابن سينا بلسان الحال : إن المعقولات تحصل ، وتُكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس . والحد الأوسط تارة يحصل بالحدس، وتارةً يحصل بالتعليم.

حصول الحد الأوسط بالحدس:

قال ابن سينا :" الحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس."[1] فيمكن أن يقع الحدس للإنسان، وبنفسه يتأتى القياس في ذهنه بدون المعلم، وهذا الحدس يتفاوت في الدرجة أي في الزيادة والنقص قد يزداد الحدس للإنسان ويصل إلى درجة الكمال أن يتصل بالعقل الفعال فترتسم فيه الصور ما في العقل الفعال من كل شيء.

فيقول ابن سينا: إن هذه الدرجة للحدس من أعلى قوى النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي أعلى درجات القوى الإنسانية.

وهكذا ذكر كل القوى الإنسانية المدركة من الحس، والعقل، والخيال، والوهم ، وذكر الفروق بينها إدراكاً ، ومرتبةً.

وقال أيضاً:" وكل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية أما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة ، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد ، والتفريق عن المادة ، ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة..." والمدرك للكلي لا يكون ماديّاً.[2]

لذلك كفّر الغزالي ابن سينا بأنه يقول : الله – سبحانه وتعالى- لا يعرف الجزئيات ، وذلك ؛ فإن معرفة الجزئيات لا يمكن إلا بآلة جسمانية كما ذكرنا ، والله ليس بجسم. ويعرف الكليات ؛ لأن المدرك للكليات لا يكون ماديّاً ، والله أيضاً ليس بماديٍّ.

وقوله : إن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية، لوكانت بالآلة الجسدية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة ، ولا أن تعقل أنها عقلت ، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، لكنها تعقل ذاتها؛ فإذن ، إنما تعقل بذاتها لا بالآلة.[1]

---

[1] المصدر السابق. ص ،167.

[2] المصدر السابق . ص 171- الخ.

هذا يدل على أن القوى العقلية مصادر المعرفة ، وهي مستقلة في الحصول على المعرفة إلا أن الحواس تعين النفس الناطقة بأنها تورد عليها الجزئيات فقط، ولا تحتاج إليها في بقية العملية والفعل . وأن الحواس مدركة للجزئيات فقط.[2]

الخلاصة، إن ابن سينا في نظرية المعرفة اعتمد على العقول العشرة والفيض متابعاً للفارابي (كالعقل الفعال أنه مصدر المعرفة والعلم) ومتابعاً للأرسطو في تصنيف قوى النفس تصنيفاً ثلاثيّاً، وهو النفس النباتية، والحيوانية، والإنسانية أو الناطقة مع بعض التطوير في بعض الجوانب(كإضافة قوة المتصرفة...) ونظرية المعرفة عنده لم تذكر ببحث مستقلّ بل ذُكرت ضمن بحثه عن العقل والنفس في كتابه (النجاة)، ومصادر المعرفة عنده : الحس، والعقل، والحدس.

إذن، النفس الناطقة عند ابن سينا تدرك الموجودات بإحدى المدركات الثلاثة: 1- الحواس (المعرفة الحسية). 2- العقل (المعرفة العقلية). 3- الحدس (المعرفة الذوقية).

فعن المعرفة الحسية ذكر أنها تدرك الأشياء على غير حقيقتها، وأنها تتوقف على طبيعة المدرك ذاته، وأنها لا تدرك إلا الأشياء المادية فقط.

وأيضاً تحدث عن مزايا المعرفة العقلية وعيوبها ،بحيث إن العقل بالإضافة إلى مزاياه قد عجز عن إدراك حقيقة الأشياء بأن حدوده معينة فلا يستطيع الإدراك وراءه؛ فله حدود كما للحس.[3]

نظرية المعرفة عند ابن رشد:

إن ابن رشد كابن سينا لم يبحث عن نظريته المعرفة في مبحث مستقل إلا أنه قد تناولها في دراسة " النفس، والعقل ". ولكن ابن رشد قد خالف ابن سينا في بعض جوانب نظريته المعرفة، مثل نظريته في الكليات، وفي وظائف العقل، ووافقه في نظرية الإدراك الحسي وفي نظريته العلية، ولابن رشد نظرية في الأخلاق لم يهتم بها ابن سينا.

---

[1] المصدر السابق. ص 178-179.راجع الأدلة على ذلك في نفس المصدر.

[2] المصدر السابق. الفصل: في إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة.(ص182). والفصل : في إن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية.مع ذكر البراهين على ذلك. (ص 178- الخ).

[3]الفلسفة الإسلامية في المشرق - المؤلف: دكتور فيصل بدير عون. الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع- ص 353-356.

إقد تحدثنا سابقاً في مبحث مستقل عن نظرية ابن رشد في العلية، والآن في البحث عن نظريته المعرفة نتناول الإدراك الحسي، وإدراك الكليات، وطبيعة العقل، ووظائفه عند ابن رشد. وبهذا ستتضح نظريته المعرفة.

نظرية ابن رشد في الإدراك الحسي:

ينبغي أن نتعرف على الحس، والمحسوسات، و كيفية الإدراك الحسي عند ابن رشد.

إن ابن رشد قد تحدث في كتابه (تلخيص كتاب النفس عند ابن رشد)عن الفرق بين الحس بالقوة والحس بالاستكمال أو بالفعل.

الحس بالقوة : هو الاستعداد والإمكان لوجود الإحساس أي أن الحاسة لم تتعلق بالمحسوس ولكنها مهيأة لاستقباله . مثل : العين في الظلمة تقدر على الإبصار ولكن لا يوجد ضوء ولاصورة بعد. كأنها آلة جاهزة ولكن لم تبدأ بالعمل بعد. وعن هذا يقول ابن رشد :" ...إنه قد نقول في الشئ إنه حساس إذا كانت فيه القوة التي بها يقدر أن يحس وان لم يستعمل حواسه بعد بالفعل. وهذا هو مثل قولنا فى الإنسان إنه عالم فى الوقت الذى حصلت له ملكة العلم وإن لم يستعمل علمه".

الحس بالاستكمال أو (بالفعل): هو تحقق الإحساس فعلاً أي بعد تعلّق الحاسة بالمحسوس الخارجي (كالصوت أو الضوء) فيتحقق الفعل الحسي ويخرج من القوة إلى الفعل . هو حصول الإحساس بعد تحقق الشيء المدرك . مثل : العين في الظلمة لها قدرة على الإبصار بالقوة وعند وجود الضوء والصورة : صار الإبصار بالفعل أي استكملت القوة.إذن الاستكمال هو تحقق ما كان بالقوة. وعن هذا يقول ابن رشد:"وقد نقول في الشئ إنه حساس فى الوقت الذى يستعمل حسه كما قد نقول أيضا في العالم إنه عالم في الوقت الذى يستعمل علمه والأول هو الحس الذى بالقوة . والثانى هو الذي بالاستكمال والفعل. وإذا كان الذى بالقوة شبيها بقولنا في الإنسان الذى له ملكة العلم إنه عالم ، وكان تغير الذي له ملكة العلم من الحالة التى لا يستعمل فيها علمه إلى استعماله،

أعنى من ألا ينظر إلى أن ينظر، ليس تغيرا ولا انفعالا حقيقيا، فانفعال الحواس هو من هذا الجنس ؛ ولذلك لم يكن تابعا لتغير محسوس ولا استحالة على ما عليه الأمر في الانفعال الحقيقي."[1]

بعد ما فرّق ابن رشد بين الحس بالقوة والحس بالاستكمال (بالفعل) بدأ بتفسير الاستحالة والتغير، فذكر أن الخروج من القوة إلى الفعل ليس من باب الاستحالة مطلقاً بل فسّر بمايلي:" وبالجملة فالمنفعل إن كان ذا صورة مضادة للشئ الذي عنه ينفعل وجب أن يكون انفعاله تغيرا واستحالة، وذلك أنه يجب أن يكون فيه معنيان: أحدهما فساد تلك الصورة المضادة، والثاني خروج ما فيه بالقوة إلى العمل، والفساد هو تغير ضرورة.

وأما إذا لم يكن في القابل صورة مضادة فليس يكون هنالك تغير عند الخروج من القوة إلى الفعل ، ولذلك لا يكون هنا من تصور معنى الانفعال إلا خروج ما بالقوة إلى الفعل . وهذه هي حال الحواس. ولذلك لا يكون قبول الحواس محسوساتها تابعا لاستحالة أصلا، وإن سمى مثل هذا استحالة فعلى أن يفهم أنه جنس آخر من الاستحالة...بل ينبغي إما ألا تسمى أيضا انفعالا واستحالة وإما أن تسمى على أنه معنى آخر حتى يقال إن الاستحالة ضربان: أحدهما تغير حال المستحيل وحصول حال ما فيه، والثاني تغير إلى حال الاستكمال والوجود من غير أن يكون فى المتغير حال يتغير إلى العدم . وإنما قيل أن خروج الحس من القوة إلى الفعل شبيه بالعالم يتغير من أن لا ينظر إلى أن ينظر لأن نسبة المحسوسات إلى الحواس هى نسبة المعقولات الكلية إلى العقل الذي بالقوة."[2]

إذن الاستحالة الحقيقية عند ابن رشد: هي تغير حال المستحيل وحصول حال ما فيه. والخروج من القوة إلى الفعل بدون أي تغير ليس من قبيل الاستحالة الحقيقية .

وقال عن الفروق بين الحس والعقل، والمحسوسات والمعقولات: أن المحسوسات تتشكل خارج النفس والمعقولات تتولد فى النفس. فلذلك من الممكن للإنسان العالم أن يتصور بالعقل تصورا متى شاء، بخلاف الحس فإنه ليس لنا أن نحس متى شئنا ، بل إذا حضرت المحسوسات فقط. فالعقل يفارق الحس في شيئين : أحدهما أن الحس مدرك للجزئيات والعقل مدرك للكليات، والعقل مُدرك

[1] تلخيص كتاب النفس – المؤلف : ابن رشد. تحقيق وتعليق الفرد.ل. عبري. مراجعة: د. محسن مهدي. تصدير: أ. د. ابراهيم مدكور– العنوان: القول في الحس العام– ص 67– 70.

[2] المصدر السابق– ص 67– 70.

لما هو موجود في النفس والحس مدرك لما هو موجود خارج النفس. "وإنما قيل أن خروج الحس من القوة إلى الفعل شبيه بالعالم يتغير من أن لا ينظر إلى أن ينظر لأن نسبة المحسوسات إلى الحواس هى نسبة المعقولات الكلية إلى العقل الذي بالقوة."[1]

تم الحديث عن الحس بأمر عام عند ابن رشد ملخّصاً هو نفس ما ذكرنا عند ابن سينا في معنى (القوة) بمقابل (الفعل) بأن القوة تقال على ثلاثة معان ، وتقدم ذكرها، وأيضاً ذكرنا أقسامها الثلاثة عند ابن سينا بالتفصيل في المبحث الثاني (نظرية المعرفة عند ابن سينا)، وهي : القوة المطلقة ، والقوة بالملكة ، والقوة بالاستكمال أو بالفعل . فنفس القوة فسّرها ابن رشد بتعبير آخر بأن عبّر عن القوة المطلقة بالقوة البعيدة، وعن القوة بالملكة بالقوة القريبة. وذكر أيضاً أن الخروج من القوة إلى الفعل قد تكون بالاستحالة والتغير ،كقولك للجاهل بأنه عالم بالقوة، وقد تكون بأن يستعمل الشيء من أن لا يستعمله لكن لا بالاستحالة والتغير، هذا الذي استنتجت من قول ابن رشد المذكور وهو أن الحس عند عدم الاستعمال مقول على القوة بمعنى إنه موجود بالقوة، وإما عند الاستكمال فإنه بالفعل ، و مثل هذا الخروج من القوة إلى الفعل ليس استحالة ولا تغير بل يُعتبر بالقوة من أنه لم يستعمل مع وجود الملكة ، وعندالاستكمال أي إذا استعمل فيعتبر بالفعل ، وهذا نفس ما قال ابن سينا مع بعض التفصيل.[2]

إذن ، قبول الحواس للمحسوسات ليس من قبيل الاستحالة والتغير وهو الانفعال الحقيقي بل انفعال الحواس ليس بانفعال حقيقي ما يكون بالتغير والاستحالة، بل هو انفعال بمعنى الفعل من الترك. من الممكن أن نلخص أكثر أن الانفعال الحقيقي أن يكون الخروج من القوة المطلقة إلى القوة بالاستكمال أو إلى الفعل، وأما الخروج من القوة بالملكة إلى الاستكمال لا يُعدُّ انفعالاً أي الاستحالة والتغير بل هو أن تستعمل العلم عند وجود الملكة أي العلم من أن لا تستعمله من أن لا تنظر إلى أن تنظر.

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق.

لذلك ، لا بد من الفرق بين قولنا: (فى الحيوان إنه حساس بالقوة في وقت ما لا يحس) وبين قولنا: (في الجاهل إنه عالم بالقوة) وليس قولنا فى الحيوان إنه حساس بالقوة في وقت ما لا يحس مثل قولنا في الجاهل إنه عالم بالقوة، إذ كان تلك قوة بعيدة وهذه قريبة.[1]

وأيضاً قول ابن رشد كما تقدم:" نسبة المحسوسات إلى الحواس هى نسبة المعقولات الكلية إلى العقل الذي بالقوة."كما ذكرنا عند ابن سينا مراتب العقول : العقل المطلق، والعقل بالملكة، والعقل بالاستكمال أو بالفعل، كما تختلف مراتب المعقولات الكلية باختلاف مراتب العقول عند ابن سينا ، كذلك يعرف من قول ابن رشد المذكور أن مراتب المحسوسات تختلف باختلاف مراتب الحواس.

إن ابن رشد بعد ما انتهى من الحديث عن الحس ، فتكلم عن المحسوسات بالعموم، فهناك ثلاثة أنواع للمحسوسات عنده: إن المحسوسات تنقسم أولاً إلى قسمين :

1- **محسوس بالذات 2- محسوس بالعرض**

والمحسوس بالذات ينقسم إلى قسمين :

1- ما هو مشترك لجميعها.

المحسوسات المشتركة: هي الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار، فإن هذه تدركها كلها جميع الحواس.

2- وما هو خاص بواحد واحد من الحواس.

المحسوسات الخاصة : مثل اللون للبصر والصوت للسمع والطعم لحس الذوق والحار والبارد لحس اللمس. ومن خواص المحسوسات الخاصة أنها لا يقع فيها خطأ فإن البصر لا يغلط في اللون أي لون هو ولا السمع في الصوت أى صوت هو ولا الذوق فى الطعم . والمحسوسات الخاصية هي التي هي بالحقيقة محسوسات وهى التى جوهر واحد واحد من الحواس ومن خاصيته

[1] المصدر السابق.

أن يحس واحدا واحدا منها. وذلك أن جوهر العين إنما هو فى حس الألوان وجوهر حس المذاق في درك الطعوم وكذلك فى سائرها.

وأما المحسوسات بالعرض :

هي الأشياء التي لا تُدرك بالحس من حيث هي هي بل تُدرك بالأعراض ، مثل أن نحس أن هذا الأبيض زيد ، وذلك أن إحساسنا بالبصر أن هذا زيد لم يكن من جهة ما هو زيد ، وإنما كان من جهة ما عرض لزيد أن كان أبيض. ولذلك صار إدراكه منه هذا المعنى هو له بالعرض ، إذ كان إنما انفعل عنه من قبل انفعاله عن لونه. وإنما يغلط أكثر ذلك في المحسوسات التي بالعرض، مثل غلطه فى الشئ المحسوس أى شئ هو وأين هو .[1]

ولا شك أن ابن رشد يُعد الشارح الأكبر لأرسطو يتابعه ويدافع عنه، فلذا ، قد صنّف في قوى النفس تصنيفا أرسطياً كابن سينا، فصنف ابن رشد قوى النفس إلى خمسة : النفس النباتية، والنفس الحساسة (أو الحيوانية عند أرسطو وابن سينا) ، والمتخيلة، والناطقة، والنزوعية.

ولا يختلف عن أرسطو وابن سينا في موقفه من النفس النباتية ، أما النفس الحساسة تحوي خمس قوى : البصر، والسمع، والشم، والذوق ، واللمس، ولهذه الحواس الخمسة وظائفها الخاصة بها.[2]

وذكرنا سابقاً عند ابن سينا (المبحث : نظرية المعرفةعند ابن سينا)أن العقل لا يحتاج إلى الحس في فعله وعمليته، ولكن الحس يعينه في إيراد الجزئيات عليه، وهذا الذي ذكر ابن رشد أيضاً: " . . . إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا إلى أن نحس أولاً ثم نتخيل وحينئذ يمكننا أخذ الكلي ولذلك فمن فاتته حاسة ما فاته معقول ما. . بل يحتاج (الإنسان مع قوتي الحس والتخيل) إلى قوة الحفظ وتكرار

[1] تلخيص كتاب النفس- ابن رشد- ص،72.

[2]نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - المؤلف: د. محمود زيدان الأستاذ بكلية الآداب – جامعة الأسكندرية- الناشر: مكتبة المتنبي. . ص، 211- 213- انظر وظائف الحواس الخمسة الظاهرة عند ابن رشد في كتابه(النفس) وأيضاً في نفس المصدر.

ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلي . .."[1] يعني ذلك أن المعقولات بأنواعها تتولد من المحسوسات المتنوعة وتختلف المعقولات باختلاف المحسوسات ما يختلف بالحواس.

نظرية ابن رشد في إدراك الكليات:

بعد ما تحدثنا عن الحس والمحسوسات، وعن الإدراك الحسي، وكيفية الانفعال الحسي بالعموم عند ابن رشد ، نبدأ بالجزء الثاني للإدراك ما يسمى عقلاً وفهماً.

بالإضافة إلى الفروق بين الحس والعقل ما لابد أن نذكر كفرق آخر أن الانفعال لا يوجد في العقل عن المعقولات لا الانفعال الحقيقي، وهو تغير الموضوع عند القبول يعني : الاستحالة والتغير، ولا الانفعال بمعنى آخر كانفعال الحس عن المحسوسات وهو تقدم ذكره أنه بمعنى أن تستعمل ما يكون ملكة لديك مثل العلم من أن لا تستعمله.

فلا يوجد الانفعال في العقل عن المعقولات أصلاً. فيقول ابن رشد :" إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفعلة أصلاً...وقد تتصور هذه القوة على طريق التمثيل ، وذلك أنها القوة التي نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات . إلا أن القوة التي تقبل المحسوسات هي مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ما ، وأما هذه القوة فقد يجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً، وذلك أن هذه القوة تسمى العقل الهيولاني ...أعني أن الموضوع لها (لسائر القوى الهيولانية) جوهر من الجواهر إما مركب أي شيء مؤلف من صورة ومادة ، وإما بسيط وهي المادة الأولى."[2]

والدليل على أن عدم الانفعال في العقل هو أكثر منه في الحس، مع ذكر المثال على ذلك:" ومن الدليل على عدم الانفعال في العقل أكثر منه في الحس ، أن الحواس أحست محسوساً قويّاً لم تقدر على أن ما هو دونه عند انصرافها عن المحسوس القوي- مثال ذلك أن من نظر إلى الشمس لم يقدر

[1] المصدر السابق.

[2] تلخيص كتاب النفس- ابن رشد- العنوان: القول في الحس العام. ص 121- 122.راجع نفس المصدر لتفسير مخالطة القوة المطلقة بالموضوع وما يلزم من أمرين : أحدهما ، منع الصورة من القبول ؛فيلزم منع المعرفة، والثاني : تغيير صور الموجودات إلى غيرها وهو ممنوع.(تلخيص كتاب النفس ، 122 - الخ).

أن ينظر إلى ما دونها ، والسبب في ذلك أن قوة الحس مخالطة لموضوعها مخالطة ما ، وقوة العقل غير مخالطة أصلاً."[1]

فإذن الحس ينفعل أكثر من العقل ؛ فلذلك العقل هو أقوى من الحس في الحصول على المعرفة الحقة.

الفرق بين القوة الفاعلة والمنفعلة:

أريد أن أبيّن الفرق بينهما ، وهو ما فهمت من تعبير ابن رشد في كتابه ، وهو نفس ما ذكر ابن سينا . هو أن هناك القوة بالملكة أو العقل بالملكة ما سماه ابن رشد القوة الفاعلة ، مثال ذلك ، كما يقال في العالم إنه قوي على أن يعلم ، وينظر، ويستنبط لنفسه أي أن فيه القوة أن تفعل بذاتها. إذن ، هذه القوة الفاعلة كما يقال على الملكات، والصور أن فيها قوى أن تفعل بذاتها.

والثاني ، كما يقال على القوى المنفعلة ، مثل مايقال في المتعلم إنه عالم بالقوة، وهو لا يقوى أن يفعل بنفسه بل بغيره.

فيعرف من تقسيم ابن رشد للقوة، أنه متابع للأرسطو: إلى الفاعلة والمنفعلة تفسيراً لما ذكر ابن سينا من القوى : المطلقة ، والقوة بالملكة، والقوة بالاستكمال، والقوة في مثال المتعلم ذكرها ابن رشد باسم القوة المنفعلة. والمراد من الانفعال في العقل إن هو إلا القبول فقط ليس التغير.[2] يقول ابن رشد في ذلك مستدلاً بقول ابن رشد:" وهو كما يقول أرسطو : شبيه بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة ، يعني أنه كما أن ذلك الاستعداد الموجود في وجه اللوح ليس مخالطاً للوح حتى يكون قبول اللوح الكتابة انفعالاً، كذلك الأمر في العقل مع المعقولات."[3]

الشيء القابل والشيء الفاعل:

---

[1] المصدر السابق- ص ، 126.

[2] المصدر السابق، ص ، 126-127.

[3] المصدر السابق. ص 128.

تفسيراً للقوة الفاعلة والمنفعلة ألخص ما ذكره ابن رشد أن هناك حسب مقتضى أمور الطبيعية ، لا بد من الشيء القابل والشيء الفاعل.

أما الذي يجري مجرى القابل فكل شيء موجود فيه بالقوة، وأما الذي يجري مجرى الفاعل فهو يفعل كل في جنس القابل، فيقول ابن رشد في ذلك :" فقد يجب في العقل أن يوجد هذان الفصلان أعني : عقلاً فعالاً وعقلاً منفعلاً ، فيكون فينا عقل هو عقل من جهة أنه يقبل كل معقول ، وفينا عقل من جهة أنه يفعل كل معقول ...وهذا العقل هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها ، وهو المعطي للعقل الهيولاني المعنى الذي به يقبل المعقولات..."[1]

كما أن هناك وظائف خاصة أي محسوسات خاصة للحواس ، كذلك معقولات خاصة للعقل، فعن هذا، يقول ابن رشد:"وكما أن الحواس تصدق في محسوساتها الخاصية ، كذلك العقل يصدق في التصور، إذ كان هذا الفعل الخاص به ، ويكذب ويصدق في التركيب، وادراك اللذيذ والمؤذي يكون بالقوى الحسية ، وطلب اللذيذ والهرب من المؤذي هو من طريق أن اللذيذ عند الحس خير، والمؤذي شر. وأما العقل فإنه يطلب الخير بما هو خير، ويهرب من الشر بما هو شر ."[2]

موقف ابن رشد من الخيالات:

وقال عن الخيالات التي في النفس ، أنهابالنسبة إلى العقل بما أنها تتنزل من العقل بمنزلة المحسوسات من الحس أي كما أن الحس يحكم على المحسوسات كذلك العقل يحكم على الخيالات ؛ فلذا يتوقف التصور والحكم على التخيّل.[3]

موقفه من وجود الكليات وإدراكها:

وأما موقفه من وجود الكليات هو أنه ينكر واقعيته، ويعتقد أنها تصورات في الذهن فقط نصل إليها بالتجريد من المادة. كما يقول ابن رشد:" ... من البيّن أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس، وأن الموجود خارج النفس هو أشخاصهافقط. "[1]

---

[1] المصدر السابق. ص ،129.

[2] المصدر السابق. ص 132- 133.

[3] المصدر السابق,ص 134.

إن ابن رشد يعتمد في إدراك الكليات على العقل بحيث إن الكليات لا يمكن إدراكها إلا بالعقل النظري ، والمعاني الكلية هي إدراك الأمور التي لا تتوقف على الحس ، مثل النقطة ، والخط أو تصورات الرياضة.[2]

إن ابن رشد في نظرية المعرفة متابع للأرسطو ، وقصرها على الحس والعقل كما يفهم ذلك من المذكور بخلاف ابن سينا فإنه قد ذكر الحدس أيضاً من مصادر المعرفة.

وأما ابن رشد قد ذكر في آخر بحثه عن القوة الناطقة في كتابه (تلخيص كتاب النفس) أن الموجودات كلها في النفس أو النفس هي الموجودات، إما في النفس المدركة وإما في النفس الحساسة، فيمكن أن نلخّص ما ذكره في كتابه بأن نقول: إن الموجودات كلها مدركة بالفعل أو بالقوة إما بالنفس الحسّاسة أو النفس العاقلة بما أن الموجودات إما أن تكون من المحسوسات ، وإما أن تكون من المعقولات. والمعقولات بالنسبة إلى العقل كالمحسوسات بالنسبة إلى الحس، وذلك أن المحسوسات المختلفة والمتضادة المدركة بالحس تنتهي إلى حاسة مشتركة، وبهذه الحاسة المشتركة يحكم الحس على الأشياء المختلفة والمتضادة، كذلك العقل يحكم على المعقولات المختلفة والمتضادة من غير حس ، وإن كانت الخيالات تأخذ المعنى والصور من الحس ، ولكن الحكم بالسلب والإيجاب ، وبالصدق والكذب، على المعقولات المتخيلة يكون بواسطة العقل لا بالحس. فإذن ، الحس يحكم على المحسوسات كذلك العقل يحكم على معقولات الخيالات.[3]

فنظرية المعرفة عند ابن رشد لم تُذكر في مبحث خاص ؛ فإننا اعتمدنا في الاطّلاع على نظريته المعرفة على كتابه (تلخيص كتاب النفس لابن رشد) أنه ذكر نظرية المعرفة في ضمن الحديث عن العقل ، والنفس حتى توصلنا إلى أنه قصر المعرفة على الحس والعقل، بخلاف ابن سينا فإنه بالإضافة إلى الحس والعقل ذكر "الحدس " أيضاً من مصادر المعرفة.

أما نظرية المعرفة عند الأشاعرة فقد تقدم ذكره في مبحث خاص(مبحث نظرية المعرفة عند ابن سينا) أن قلنا إنهم لم يهتموا بنظرية المعرفة من حيث الوصول إلى مصادر معرفة الطبيعة ، وإلى إثبات ما قال

---

[1] المصدر السابق.216

[2] المصدر السابق.215-216.

[3] المصدر السابق.ص ، 136-137.

به أرسطو من الحس والعقل، بل إنهم حاولوا إثبات وجود الله، وصدق الرسالة والقرآن بإثبات مصدر حقيقي للمعرفة ما يفيد علماً ضرورياً ؛ فإذن تبيّن موقفهم من نظرية المعرفة الفلسفية بحيث إنهم ذهبوا إلى أن المعرفة تحدث بالحس ، والخبر، والنظر، ولكن المعرفة الحقيقية هي معرفة الله– عز وجل– هي معرفة وراء العقل فلا تحدث إلا بالكشف.

وأما العلم الضروري يحدث بالحس والخبر لا بالنظر. وثبت أيضاً أن هناك مدرك لما يكون وراء العقل ، مثل : "عجائب الغيب الذي أخبر عنه القرآن على لسانه، وفي الأخبار وإلى ما ذكره في آخر الزمان، فظهر ذلك كما ذكره، علم علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذي وراء العقل، وانفتحت له العين التي ينكشف منها الغيب الذي لا يدركه إلا الخواص، والأمور التي لا يدركها العقل."[1] ، وذلك المدرك هو الكشف.

فالمصدر الأخير الموثوق به عند الإمام الغزالي الذي وجده بعد إمعان النظر في طريقي المعرفة : الحس، والعقل ، وبعد التأكد منهما أنهما يتعرضان للغلط ؛ فلا يوثق بهما ، فلعل أن يكون هناك وراء الحس والعقل حاكم آخر، وهو ما تحدث به المعرفة الحقيقية وهي معرفة ماوراء العقل ، وهي التجربة الصوفية ما ذكره الإمام الغزالي ، بأن المعارف الحقيقية ، وحقائق الأمور لا تحدث مباشرة إلا بالتجربة الصوفية. والتجربة الصوفية هي تجربة مباشرة للوصول إلى المعرفة الحقيقة وهي معرفة الله – عز وجل–ومجال التجربة الصوفية باعتبار أنه طريق للمعرفة مجال حقيقي مثل مجالات التجربة الإنسانية الأخرى ،إلا أنها لا تحدث عن طريق الإدراك الحسي.

وهذا الذي ذكره محمد إقبال أيضاً في كتابه:" لا شك أن معالجة موضوع التجربة الدينية كمصدر من مصادر المعرفة الإلهية، هو من الناحية التاريخية أسبق من معالجة المجالات الأخرى في التجربة الإنسانية لنفس الغرض. ولكن القرآن وهو يعترف بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة الروحية للإنسانية، فإنه يعلق أهمية متساوية على جميع مجالات التجربة الإنسانية المؤدية إلى معرفة الحقيقة المطلقة، هذه الحقيقة التي تكشف عن رموزها من جهتي الجوانية والبرانية .[2]

---

[1] المنقذ من الضلال للغزالي– ص204.

[2] القرآن : فصلت ، الآية 35\ وأيضاً ، الذاريات، 20-21.

وقال أيضاً :" ولكن التجربة الجوانية ليست إلا مصدراً واحداً من مصادر المعرفة البشرية، وحسبما ورد في القرآن هناك مصدران آخران للمعرفة، هما الطبيعة والتاريخ."[1]

والتاريخ كما ورد في القرآن الكريم بقول الله تعالى:" وذكرهم بأيام الله"[2]

والتاريخ بالطبع هو الخبر، والخبر ذكرناه أنه من مصادر المعرفة عند الأشاعرة.

وذكر أيضاً أنه يجب أن تبدأ المعرفة بالواقع المحسوس وإعمال العقل فيه، وبهذا ينتقل العقل إلى ماوراء المحسوس، واستدل بقول الله – عز وجل-:"يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ"[3]

وكل هذا نقلت من مبحث خاص بنظرية المعرفة عند الأشاعرة ما تقدّم ذكره (مبحث نظرية المعرفة عند الأشاعرة) فلمزيد من التفصيل فعليك بمراجعة المبحث المذكور في رسالتنا هذه.

فالآن ننتقل إلى مبحث آخر الذي نثبت فيه أن ديننا الإسلام هو دين الثقافة ، هو يطابق الواقع أكثر من العقل ؛ لذلك يطابقه العلم الحديث ما يعتمد على الحس أكثر من الفلسفة ما يعتمد على العقل.

المبحث الثالث: النظرية الديناميكية عند الأشاعرة.

إننا قد تحدثنا في مبحث (نقد الأشاعرة للنظرية الاستاتيكية بالديناميكية) عن الأدلة الدالة على أن نظرية الإسلام هي نظرية ديناميكية ، وترفض النظرية الاستاتيكية. وذكرنا أيضاً الكثير من الآيات القرآنية فيما سبق ذكره بأنها تدل على أن الكون ديناميكي متغير في أصله، وجزئياته، متناه، وقابل للكثرة والامتداد.

الآن في مبحثنا هذا نتناول بصورة مختصرة عن أصل هذه النظرية ، هل هذه نظرية إسلامية في الأصل أو تلقاها من اليونان كما قيل؟. وأن ديننا الإسلام هو دين ثقافي وواقعي يواكب كل عصر.

---

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- ص 210.

[2] سورة ابراهيم . الآية: 5. تجديد الفكر الديني في الإسلام،ص 230.

[3] سورة الرحمن، الآية:33. تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال- ص 217.

في الحقيقة إن روح القرآن تتعارض مع الفلسفة القديمة، والدليل على ذلك أن الكون في القرآن هو في حالة ديناميكية، والفلسفة القديمة قالت باستاتيكية الكون.

فإن الإسلام كحركة ثقافية ترفض النظرية الاستاتيكية للكون ويتبنى النظرة الديناميكية ما يكون الكون فيها في حالة تغير وحركة؛ فلإثبات ديناميكية الكون ورفض استاتيكية الكون نستدلّ بالأدلة الرياضية والفلكية بعد ما ذكرنا الآيات القرآنية في ما سبق ذكره في المبحث (نقد الأشاعرة للنظرية الاستاتيكية للكون).

ذكر محمد إقبال – رحمه الله– أن **الطوسي**[1] :" هو الذي فجر السكون الذي ساد عالم الرياضيات ألف عام ؛ إذ إنه أثناء محاولته إصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة التخلي عن الفضاء المحسوس، وهكذا وضع الأساس (وإن كان ضعيفًا) لحركة الفضاء الفوقي أو الحيز الزائد في عصرنا الحالي. ومع ذلك فقد كان **البيروني**[2] في بحثه عن فكرة الرياضيات الحديثة عن الدالة، يرى – من وجهة نظر علمية بحتة – عدم كفاية الرؤية الإستاتيكية للكون، وهذا أيضًا هو افتراق واضح عن الفكر الإغريقي."[3]

فكرة الرياضيات الحديثة عن (الدالَّة[4]) :

إن فكرة الدالة تدخل عنصر الزمن في تصورنا للكون ؛ فهي تحوّل الثابت إلى متغير ، وترى العالم من حيث إنه كينونة لا من حيث إنه صيرورة.[5]

---

[1] النَّصِير الطُّوسي(597 – 672 هـ = 1201 – 1274 م) :محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي: فيلسوف. كان رأسا في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. (الأعلام للزركلي– المادة: نصير الدين– ج7– ص 30).

[2] البِيرُوني(262 – 440 هـ = 973 – 1047 م)محمد بن أحمد، أبو الريحان البيروني الخوارزمي: فيلسوف رياضي مؤرخ، من أهل خوارزم.أقام في الهند بضع سنين، ومات في بلده، اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلت شهرته، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره. انظر(المصدر السابق–المادة: البيروني– ج5– ص 314).

[3] تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال– ص 219.

[4] الدالة (function): أي عملية أو إجراء يربط متغيراً واحداً بمتغير واحد أو أكثر. إذا كانت y دالّة ل x ، y= f(x)، فإن التغيير في x ينتج عنه تغيير في y، وإذا كانت x معروفة ، فيمكن تحديد y. يُعرف x بأنه المتغير المستقل و y هو المتغير التابع.انظر(xford dictionary of physics- المادة: function).

[5] تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال– ص 219.

ملاحظة الجاحظ التغيرات:

إن جاحظ هو أول من لاحظ التغيرات في حياة الطير ما تحدثه هجرته.[1] المراد من هذا أن هجرة الطيور من مكان إلى مكان آخر ما تتوفر فيه موارد أفضل ، وظهورها في مكان واختفاءها عن مكان آخر حسب تغير الفصول يدلّ على شعورها بالعلاقة بين الهجرة وتغير المناخ، وفهمها للتغيرات التي تقع في المناخ حسب تغير الفصول والزمان ، فملاحظات الجاحظ عن هجرة الطيور وتغير سلوكها مع الفصول تدلّ على ديناميكية الكون أي أن العالم ليس ساكنا أوثابتاً بل هو في تغير دائم وحركة مستمرة.

الحياة النباتية عند ابن مسكويه[2]:

إن الإسلام تصور الكون ديناميكياً أي متحركاً ، ومتغيراً، وهذا رأي إسلامي يؤيده ابن مسكويه في نظريته عن الحياة أنها في حركة تطورية.

فإذن، التطور الحاصل في الكون يدل على أن الكون في حالة ديناميكية، ويختلف الطور قوةً وضعفاً باختلاف مقدرة الشيء على الحركة قوةً وضعفاً أي كثير المقدرة على الشيء يكثر تطوراً، وقليل القدرة

---

[1] المصدر السابق.ص 221.مثلاً : وقال صاحب المنطق في الغرانيق قولا عجيبا. فزعم أن الغرانيق(الغرانيق: نوع من الكراكي، وهو طائر أبيض طويل العنق) من الطيور القواطع(القواطع: التي تقطع إلى الناس، أي ترحل إليهم)، وليست من الأوابد. وأنها إذا أحسّت بتغيّر الزمان اعتزمت على الرجوع إلى بلادها وأوكارها. وذكر أنها بعيدة سحيقة. قال: فعند ذلك تتخذ قائدا وحارسا، ثم تنهض معا، فإذا طارت ترفعت في الجواء جدّا، كي لا يعرض لها شيء من سباع الطير، أو يبلغها سهم أو بندق. وإن عاينت غيما أو مطرا، أو خافت مطرا، أو سقطت لطلب ما لا بدّ لها منه من طعم، أو هجم عليها الليل- أمسكت عن الصياح، وضمَّت إليها أجنحتها. فإذا أرادت النوم أدخل كل واحد منها رأسه تحت جناحه، لأنه يرى أن الجناح أحمل لما يرد عليه من رأسه، أو بعض ما في رأسه: من العين وغير ذلك... (الحيوان للجاحظ- ج5- ص284). [هجرة السمك]وهذا بحر البصرة والأبلّة، يأتيهم ثلاثة أشهر معلومة معروفة من السنة السّمك الأسبور، فيعرفون وقت مجيئه وينتظرونه، ويعرفون وقت انقطاعه ومجيء غيره، فلا يمكث بهم الحال إلّا قليلا حتّى يقبل السّمك من ذلك البحر...(الحيوان للجاحظ- العنوان: هجرة السمك-ج4-ص 310).

[2] مِسْكَوَيْه(000 - 421 هـ = 000 - 1030 م)أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، أبو علي: مؤرخ بحاث، أصله من الري وسكن أصفهان وتوفي بها. اشتغل بالفلسفة، والكيمياء والمنطق مدة، ثم أولع بالتأريخ والأدب والإنشاء.(الأعلام للزركلي- المادة: مسكويه- ج1- ص 211-212).

على الشيء يضعف تطوراً، مثل الحياة النباتية لها عدة أطوار أو أثر حركة النبات باختلاف القوة والضعف تنقسم إلى ثلاث مراتب ما يؤدي إلى ثلاث مراحل من التطور:

المرتبة الأولى للحركة في الحياة النباتية: من أدنى أطوارها أو تطورها أنها لا تحتاج إلى بذور في ظهورها ونموها ، ولا تحافظ على نوعها بواسطة بذورها كأنواع الحشائش، وذلك أنه في أفق الجماد. والفرق بين هذا النوع من الحياة النباتية وبين المعادن، المقدرة الضئيلة التي تحويها النباتات دون المعادن، أي هو تميّز النبات عن الجماد بالحركة والاغتذاء.وهذه المقدرة الضئيلة تكثر تدريجياً في الحياة النباتية تحصل أكثر في النباتات التي تنشر فروعها ، وتحافظ على نوعها بواسطة البذور.[1]

المرتبة الثانية للحركة: فالمرتبة الثانية للحركة يقوى أثرها أكثر في النباتات التي تتفرغ، وتتشعب، وتنبسط وتحافظ على نوعها بالبذور. وهذا الأثر أي أثر الحركة يبدو قوةً في شيء بعد شيء إلى أن يصير أقوى في الشجر الذي له ساق، وورق، وثمر يحفظ به نوعه، وغراس يصونه بها بحسب حاجته إليها، وهذا هو الوسط من المنازل ذكره ابن مسكويه في كتابه:" ولا يزال هذا الأثر يقوى في نبات آخر يليه في الشرف إلى أن يصير له من القوة في الحركة إلى أن يتفرع وينبسط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبذر، ويظهر فيه من أثر الحكمة أكثر مما يظهر في الأول ولا يزال هذا المعنى يزداد في شي بعد شيء ظهورا إلى أن يصير إلى الشجر الذي له ساق، وورق، وثمر يحفظ به نوعه، وغراس يصونه بها بحسب حاجته إليها، و هذا هو الوسط من المنازل الثلاثة إلا أن أول هذه المرتبة متصل بما قبله وهو في أفقه وهو ما كان من الشجر على الجبال، وفي البراري المنقطعة، وفي الفياض، وجزائر البحار لا تحتاج الى غرس بل ينبت لذاته وإن كان يحفظ نوعه بالبزر وهو تقيل الحركة بطيء النشوء ثم يتدرج من هذه المرتبة ويقوى هذا الأثر فيه، ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهي إلى الاشجار الكريمة التي تحتاج إلى عناية من استطابة التربة واستعذاب الماء والهواء لاعتدال مزاجها وإلى صيانة ثمرتها التي تحفظ بها نوعها كالزيتون والرمان والسفرجل والتفاح والتين، وأشباهها. ويتدرج أيضاً في قبول هذا الأثر

[1] الفوز الأصغر– المؤلف: للشيخ الإمام أبي علي أحمد المعروف بابن مسكويه. طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر–ص 78 و" تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال– ص 222.

من ظهور الشرف إلى أن ينتهي إلى رتبة الكرم ، والنخل ."[1] ورتبة الكرم والنخل هي المرتبة الثالثة من ثلاثة مراتب للحركة.

المرتبة الثالثة للحركة: فيقول **ابن مسكويه** عن هذه المرتبة:"فإذا انتهى إلى ذلك صار في الأفق الأعلى من النبات وصار بحيث إن زاد قبوله لهذا الأثر (أثر الحركة) لم يبق له صورة النبات، وقبل حينئذ صورة الحيوان، وذلك أن النخل قد بلغ من شرفه على النبات إلى أن حصل فيه نسبة قوية من الحيوان، ومشابهة كثيرة منه.أولها أن الذكر منها متميز عن الأنثى ، وإنه يحتاج إلى التلقيح ليتم حمله وهو كالسفاد في الحيوان ، وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه وأصله أعني الجمار الذي هو كالدماغ من الحيوان فإن عرضت له آفة تلف...و ذلك أول ما يرقي النبات من منزلته الأخيرة ويتميز به من مراتبه الأول...وهذه الرتبة الأولى من الحيوانية ضعيفة لضعف أثر الحس فيها...وذلك كالصدف ، وأنواع الحلزون الذي يوجد في شاطئ الأنهار ..."[2] وهذه المرتبة الثالثة هي أرقى مرتبة في نموّ الحياة النباتية، وفي الوقت نفسه مقدمة وتمهيد لحياة الحيوان.

ثم ينتقل من هذه المرتبة إلى أن يتحرك، وتقوى فيه قوة الحس كا الدود والفراش، ثم يرتقي إلى مرتبة أخرى إلى القوة الحيوانية ، كالخلد وما إلى ذلك، ثم يرتقي إلى ذي حس من البصر، كالنمل ....إلى أن ينتهي في التطور إلى مراتب القرد ما يشبه الإنسان لو لا الفرق البسيط.[3] إذن، هذه الأطوار كلها تحدث جرّاء الحركة؛ فثبت أن الكون ديناميكي وليس باستاتيكي.

فكرة المكان عند العراقي[4]:

ذكر محمد إقبال – رحمه الله- فكرة العراقي عن المكان وما يتعلق به من التفصيل ثم لخص موقفه بأن العراقي فعلاً حاول أن يتوصل إلى فكرة المكان أنه ديناميكي متغير، ويبدو أن عقله كان في صراع

---

[1] الفوز الأصغر- المؤلف: للشيخ الإمام أبي علي أحمد المعروف بابن مسكويه- ص، 79.

[2] المصدر السابق. ص،80

[3] المصدر السابق.الفصل الأول:في مراتب موجودات العالم... ص، 80- 83.وانظر" تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- ص 222-223"

[4] القُطْب الجِيلي(767 - 832 هـ = 1365 - 1428 م): عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني: من علماء المتصوفين. له كتب كثيرة، منها " الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - ط ".(الأعلام للزركلي- ج4-ص50).

مستمر بينه وبين فكرة المكان بما أنه كميّة متصلة لا نهائية، إلا أنه كان عاجزاً لإدراك الدلالات الكاملة التي يتضمنها فكره ؛ لأنه لم يكن رياضيّاً من ناحية، ومن ناحية أخرى كان متعصبا للفكرة الأرسطية التقليدية عن كون ثابت. ثم ذكر بعد التحقق من فكره عن الزمان والمكان أنه لا شك أن عقل (العراقي) قد تحرك إلى اتجاه صحيح ، لكن تعصبه للآراء الأرسطية أعاق تقدمه .[1]

ابن خلدون[2] ورأيه في التاريخ:

وكون الكون في حالة ديناميكية يؤيده طريق ابن خلدون ، ورأيه في التاريخ. والنقطة الأكثر إثارةً للاهتمام في نظرة(ابن خلدون) للتاريخ، هي الإدراك العميق لحقيقة الزمن وتصور الحياة كحركة مستمرة في الزمان، وعن هذا الطريق(أي عن طريق الإدراك العميق لحقيقة الزمن، وتصور الحياة كحركة مستمرة في الزمان) أدرك ابن خلدون عمليّة التغير، وأن فكرته التاريخية تعتبر التاريخ حركة مستمرة في الزمان.[3]

لقد تبيّن مما سبق ذكره أن النصوص الدينية تطابق العلم الحديث ، والواقع أكثر من مطابقته للفلسفة ، وهذا الذي سيتحقق أكثر في الباب الثالث ما يتناول النظريات المذكورة مقارنةً بنفس النظريات الفلسفية، والكلامية، في ضوء العلم الحديث.

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال- ص 227.

[2]ابن خَلْدُون(732 - 808 هـ = 1332 - 1406 م):عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس.(الأعلام للزركلي – المادة: ابن خلدون- ج 3- ص330).

[3] تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال- ص 235.

الباب الثالث : النظريات الفيزيائية المعاصرة, وعلاقتها بالنظريات الكلامية عند الأشاعرة . وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: نظرية الميكانيكا.

الفصل الثاني : النظرية الذرية الحديثة، وعلاقتها بنظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة.

الفصل الثالث : نظرية السببية والانفجار العظيم الفيزيائية, وعلاقتها بنظرية السببية الكلامية وحدوث العالم عند الأشاعرة.

الباب الثالث : النظريات الفيزيائية المعاصرة, وعلاقتها بالنظريات الكلامية عند الأشاعرة .

سنتاول في هذا الباب ، النظريات المذكورة في الفيزياء المعاصرة ومدى علاقتها بالنظريات الكلامية المذكورة ، ومن خلالها نثبت أن الفكر الديني يوافق الواقع ، والعلم الحديث، أكثر من الفلسفة، ونشير إلى أن العلماء ينبغي عليهم أن يعيدوا النظر في تفسير النصوص الدينية الفلسفي في ضوء العلم الحديث ،كما ذكرنا سابقاً[1] أن تفسير النور في آية النور في القرآن الكريم في ضوء العلم الحديث أكثر مطابقةً للفكر الديني،والواقع من تفسير النور الفلسفي بالعقل الفعّال.

الفصل الأول: نظرية الميكانيكا. وفية ثلاثة مباحث .

يتناول هذا الفصل نظرية المعرفة الفيزيائية ، والنظرية الديناميكية والاستاتيكية في العلم الحديث ؛ للتأكد من مدى مطابقة العلم الحديث في هذه النظريات للنظريات الأشعرية في حالة الكون ديناميكيةً

[1] راجع الباب الأول- المبحث الثالث- العنوان: التجديد في التأويلات الفلسفية في ضوء الفكر الديني من خلال منظور فيزيائي معاصر.

وإستاتيكيةً، ولنتعرف أيضاً من خلال الفيزياء المعاصرة على بطلان النظريات الفلسفية عن الكون والعالم قدماً وحدوثاً في ضوء العلم الحديث.

المبحث الأول: نظرية المعرفة الفيزيائية المعاصرة .

إن نظرية المعرفة الفيزيائية المعاصرة هي في الحقيقة تسمى بنظرية المعرفة العلمية ما يختص بالعلم التجريبي عن نظرية المعرفة العامة ما يدعى بإبستمولوجيا[1]، ولم ينشأ هذا المصلطح إلا في مطلع القرن العشرين وكان أول من وضع هذا المصطلح الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرير[2] حين ألف كتابه مبادئ الميتافيزيقا حين قسم الفلسفة فيه إلى قسمين : أنطلولوجية، وإبستيمولوجية.

فالمعنى المعاصر لمصطلح إبستيمولوجية في الفلسفة العربية والفرنسية ، هو: الدراسة النقدية للمعرفة العلمية.وصارت الإبستيمولوجية مبحثاً مستقلاً موضوعه المعرفة العلمية.

وذهب البعض إلى أنها فرع من فروع الفلسفة موضوعها المعرفة العلمية ، وتنتسب للفلسفة باعتبار أنها دراسة للفكر والبحث العلميين ، ويلاحظ الفيلسوف عمل العالم لمعرفة خصوصية المعرفة العلمية، وما يميزها عن الحس المشترك.

وعند البعض الآخر لا علاقة للإبستمولوجيا بالفلسفة أصلا، وإنما هي مبحث من مباحث العلم البحت، وليست هي من تأملات فلسفية ذاتية أن يصل إليها الباحث من خلال طريق التأمل. [3]

وإن جان بياجي [4] يرى أن الإبستمولوجيا يمكن اعتبارها علماً من العلوم الإنسانية كباقي العلوم حيث تكون الإبستمولوجيا في نظر بياجي نظرية المعرفة العلمية.

---

[1] الإبستمولوجيا لفظ مركب من لفظين : أحدهما أبيستما (Episteme) وهو العلم، والآخر لوغوس (Logos) وهو النظرية أو الدراسة، فمعنى الإبستمولوجيا إذن ، نظرية العلوم.(كليات في الفكر المعاصر– المؤلف: عبد الكريم صالح– ص 28).

[2] جيمس فريدريك فيرير(1808–1864) انظر (Stanford Encyclopedia of philosophy- المادة: Frederick Ferrier).

[3] كليات في الفكر المعاصر– ضمن بستمولوجيا ونظرية المعرفة. المؤلف : عبد الكريم صالح – ص ، 24–25.

[4] جان بياجيه Piaget, Jean (1896-1980) عالم نفس سويسري ورائد في نظرية التعلم . على الرغم من أن شهرة بياجيه تنتمي إلى علم النفس التجريبي وعلم التطور المعرفي إلا أنه تصور عمله على أنه يقدم نظرية المعرفة والمنطق...إن مكانته كرائد في نظرية المعرفة الطبيعية مؤكدة . انظر(oxford Dictionary of philosophy -- المادة: Piaget, Jean).

وقال البعض الآخر : إن الإبستمولوجيا تنتمي في آن واحد إلى كل من الفلسفة والعلم:تنتمي إلى الفلسفة باعتبار أنها دراسة للفكر والبحث العلميين ، ويلاحظ الفيلسوف عمل العالم لمعرفة خصوصية المعرفة العلمية، وما يميزها عن الحس المشترك.

وتنتمي إلى العلم باعتبار أنها تدعي القيام بدراسة علمية للعلم ، وباعتبار رغبتها في أن تكون معياراً لصلاحية مفاهيم العلم ومناهجه، ونتائجه.

فإذن ، هناك تنازع في مبحث الإبستمولوجيا بين الفلسفة والعلم ، كل منها تدعي أنها تابعة لها ، فاتجاه يذهب على أنها من ضمن مباحث الفلسفة ، واتجاه آخر على أنها من ضمن أقسام العلم التجريبي، واتجاه آخر على أنها بين الفلسفة والعلم.[1]

إن بحث الإبستمولوجيا يركز على البناء المستمر للمعرفة ونموها ، كما يقول بوبر:"إن كل مشكلات الإبستمولوجيا التقليدية تقريبا مرتبطة بمشكلة نمو المعرفة. ويمكنني هنا أن أقول ما هو أكثر من ذلك: من أفلاطون إلى ديكات وليبنتز، وكانط... ورسل، كان أمل نظرية المعرفة ليس أن تمكننا من معرفة ما هو أكثر عن المعرفة فحسب ، وإنما أن تسهم أيضاً في تقدم المعرفة – خاصة في المعرفة العلمية- هكذا يمكن القول".[2]

فالمذهب الحسي التجريبي يحيل المعرفة إلى الحواس، والعقلي يعتبر العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وفيه تتأسس معرفة قبلية فطرية. والمذهب النقدي يجمع بين الحس والعقل.والمذهب الحدسي يحيل المعرفة إلى الحدس.

فمن ناحية الاصطلاح إن الإبستمولوجيا ترادف نظرية المعرفة في اللغة الإنكليزية، وأما في الفرنسية تختلف عن نظرية المعرفة؛ لأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونه إلا على فلسفة العلوم، وتاريخها الفلسفي.[3]

---

[1] المصدر السابق. ص ، 24-27

[2] منطق الكشف العلمي – المؤلف: كارل بوبر. ترجمة: الدكتور ماهر محمد قادر محمد علي. دار النهضة العربية- ص 56

[3] المصدر السابق، ص 31.

"...بأن معظم الفلاسفة لا يكاد يفرق في استخدامه بين theory of knowledge وEpistemology كلاهما يشير إلى نظرية المعرفة بوجه عام..."[1]

فالمعرفة في العلم الحديث تكتسب أساساً من خلال الحواس والتجربة العملية ، وليس من خلال العقل المجرد فقط. فإذن، التجربة هي المصدر الأول للمعرفة.

فالمذهب التجريبي يرى أن الإنسان حين يكون مجرداً عن التجارب بمختلف ألوانها لا يعرف أية حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة؛ ولذا يولد الإنسان مجرداً من كل معرفة فطرية، ويبدأ إدراكه ووعيه بابتداء حياته العملية ، ويتسع علمه كلما اتسعت تجاربه، وتتنوع معارفه كلما تنوعت تلك التجارب. والتجربة عند التجريبيين غير مسبوقة بمعارف عقلية ضرورية، ويعتبرونها الأساس الوحيد للحكم الصحيح، والمقياس العامّ في كل مجال من المجالات، والمعارف العقلية الضرورية فلا بد من إخضاعها للمقياس التجريبي ، ويكون الاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة؛ لأن الإنسان لا يملك حكماً يستغني عن التجربة في إثباته. والمذهب التجريبي يعتمد على الطريقة الاستقرائية في الاستدلال، والتفكير ، ويرفض مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام إلى الخاص بأنه لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة.[2]

جون لوك [3]: وهو الممثل الأساسي للنظرية الحسية والتجريبية، وأنه أنكر الآراء الفطرية التي يقول دعاتها إنها تتولد مع الإنسان كمعرفة الخير والشر مثلاً، واعتقد أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء خالياً من كل شيء، وقابلاً للانفعال بالبواعث المختلفة، فإذا ما مرت به تجارب الحياة تركت فيه آثارها، وطريق تلك التجارب إلى العقل هي الحواس وحدها، وليس في حنايا العقل أثر واحد لم يسلك طريق الحواس أولاً، فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن في إحساسات مختلفة، ثم تولّد هذه الإحساسات شتى الآراء والأفكار. وما دامت الأشياء وحدها هي التي يمكن أن تنتقل عن

---

[1] كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي – المؤلف: دكتور محمد قاسم. كلية الآداب– جامعة الاسكندرية.– دار المعرفة الجامعية– الطبعة: 1986م– ص255.

[2] " فلسفتنا – المؤلف: محمد باقر الصدر– دار التعارف للمطبوعات– الطبعة الثالثة 2009م– ص، 116 -117

[3] لوك,جوك john locke(1632-1704): فيلسوف انجليزي. اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني وبدفاعه عن حقوق الإنسان الطبيعية ...وقال بأن الاختبار هو أساس المعرفة .يعتبرمؤسس التجريبانية أو المدرسة الحسية الحديثة. (معجم أعلام المورد – المادة: لوك– ص 392).

طريق الحواس فكل معلوماتنا مستمدة من الأجسام المادية دون غيرها، ومعنى ذلك أن المادة " عند لوك" هي كل شيء.[1]

وجون لوك هو صاحب القول الشهير" العقل لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء" ويعتقد أن ما في العقل من معارف إنه يرجع إلى مصدرين : الاحساس والاستبطان . والاستبطان يستند إلى الحواس ، وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية، وهي على أربعة أنواع :

1- أفكار صادرة عن حس واحد (الألوان، والأصوات).

2- أفكار صادرة عن حواس (الامتداد، المقدار، الحركة).

3- أفكار صادرة عن الاستبطان (الشهوة، الادراك، التفكير).

4- أفكار صادرة عن الاحساس والاستبطان معاً(الوجود، القوة ، والوحدة). وهذه الأفكار الصادرة عن الحواس الظاهرة والحس الباطني تكون أساس معرفتنا. [2]

ومهمة العقل هي الربط والفصل بين الأفكار الأولية. وإن تحليل أفكار " لوك" تؤدي إلى الاعتراف بدور فعال للعقل ما يتجاوز التجربة ؛ فإن تكوينه العلاقات خلال المقارنة بين انطباع حسي بانطباع حسي آخر استناداً إلى مبادئ مجاوزة للتجربة مثل مبدأ العلة الكافية.[3] إذن، يلزم من تحليل أفكار " لوك" التسليم بدور فعال للعقل في اكتساب المعرفة وإن قال بالتجربة فقط في اكتساب المعرفة.

تولّد أفكار العلاقات عند " لوك" بسبب مقارنة شيء بشيء آخر، فمثلاً فكرة الطول أو الكم تحصل من مقارنة شخص بآخر، وفكرة الأبوة والبنوة تأتي من كون أحدهما أباً والآخر ابناً. فحدوث أفكار هذه العلاقات يتجاوز المذهب التجريبي ؛ لأنها من منتجات العقل ، ومن تلك العلاقات فكرة علاقة السببية والعلّية، وفكرة الجوهر كوّنها العقل؛لأن التتابع المنتظم بين الظاهرتين لا يكون له سببه الكافي

[1] قصة الفلسفة الحديثة – المؤلف : زكي نجيب محمود وأحمد أمين. الناشر: مؤسسة هنداوي- صدرت هذه النسخة2020م- ص،135.

[2] كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي- المؤلف: دكتور محمد قاسم. ص265

[3] المصدر السابق. ص266

إذا لم تكن الظاهرة الأولى علة للثانية، فمثلاً درجة من الحرارة يذوب عندها الشمع، فمن هذا تتكوّن لدينا فكرة علاقة سببية أوعليّة بين الحرارة وذوبان الشمع.[1]

وكان " لوك" وإن كان حارب الفطرية إلا أنه بيّن أن مبادئ العقل تعرف في سنّ متأخرة ، وتتكون بتعدد التجارب، وبما أنه قبل هكذا عقلاً لا يأتي من التجربة ، ويكوّن أفكار العلاقات؛فإنه يكون قد تجاوز المذهب التجريبي البحت.

موقف أرنست ماخ[2] من المعرفة:

نظريته في المعرفة تجريبية، وهي تتضح من خلال النقاط التالية:

1- إن المعرفة الإنسانية فى تطور مستمر وصيرورة وتوسع كلما أفادتناالخبرة بأشياء جديدة ، وإن تطور الفكر الإنساني وما تقدمه الخبرة من معلومات جديدة يجعلنا نغير أفكارنا دائما بما يتناسب والتجربة ، و أما الافكار الخالية من المعنى التجريبي فمن الضروري استبعادها ؛ لأن الأفكار عنده تتولد من التجربة مباشرة بأنها فرع للتجربة أي أنها تعتمد عليها .

2- ليست هناك حقائق قبلية ثابتة ، فالمعرفة كظاهرة بيولوجية تتغير دائما كلما تقدم الانسان ، ومن ثم ليست هناك حقائق ثابتة أو مطلقة . لا وجود لمكان مطلق أو زمان مطلق لأنها أفكار لا تسندها التجربة . فالمكان مثلا عند (ماخ) ليس إلا مجموعة العلاقات

[1] مع الفيلسوف الدكتور محمد ثابت الفندي – المؤلف : الدكتور محمد ثابت الفندي. دار المعرفة الجامعية– الطبعة 1987م– ص،163 - 164

[2] ماخ ، أرنست Ernst Mach(1838-1916): فيزيائي وفيلسوف نمساوي. قال بأنه لا يجوز الأخذ بأيما رأي، في حقل العلم الطبيعي إلا إذا أثبتت التجربة صحته. وقد قاده تشدده في ذلك إلى إنكار الزمن المطلق والمكان المطلق، مما مهد السبيل لظهور نظرية آينشتاين في النسبية. (معجم أعلام المورد– المادة: ماخ– ص 404).

المكانية للأشياء ، وأنه ليس كما اعتقد "نيوتن " وعاء خاليا مطلق توضع فيه الأشياء في أمكنة ومواضع مختلفة.

3- يرفض « ماخ » وجود جواهر وراء الصفات المباشرة ، فالأشياء مجرد مركبات ثابتة نسبيا لصفات أو عناصر أو إحساسات . وإن كل قضية علمية تتحول إلى قضية حول مركبات الإحساسات، وإن القوانين الفيزيائية تتألف من أفكار تتولد مباشرة من الخبرة والتجربة.[1]

قد اتضح من المذكور عند " ماخ" أن مصدر المعرفة عنده التجربة والخبرة الحسية ، وذلك سيتبين ويثبت حسب رأيه عند تقدم العلوم الفيزيائية، كما تقدم ذكره في الصفحة السابقة:" وإن تطور الفكر الإنساني وما تقدمه الخبرة من معلومات جديدة يجعلنا نغير أفكارنا دائما بما يتلائم والتجربة ، وتصبح الأفكار ذات معنى في حالة إشارتها إلى الأشياء أما الافكار الخالية من المعنى التجريبي فمن الضروري استبعادها."

فإذن أصل المصدر للمعرفة عنده هو الحس والتجربة والأفكار تترتب عليها.

نظرية المعرفة عند غاليليو" غاليله"[2]:

وكذلك الطبيعة عند غاليليو " غاليله" عقلانية وتجريبية في آن واحد ؛ فإن التفكير الرياضي له دور مركزي في تفسير الظواهر الطبيعية، إذن جمع بين العقلانية الرياضية والمنهج التجريبي .

"...أن الرياضيات أصبحت منذ **دافنشي[1]** ، الرباط الحاسم بين عقل الإنسان ووقائع الطبيعة...فعملية الرصد التجريبي هي التي تفيد في تقرير ما إذا كانت المعقولات المعتمدة تتفق مع الرصد"[2]

[1] كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي- المؤلف: دكتور محمد قاسم- ص،268-269

[2] غاليليو غاليلي (1564-1642) عالم فلك وفيزيائي إيطالي وعام 1610 صنع أول تلسكوب فلكي له.انظر (oxford Dictionary المادة:galileo galilee).

وفي تحرير أهمية الرياضيات عبارته المشهورة بأنها:"أي الرياضيات هي المفتاح الذي يحل ألغاز الطبيعة"، وأيضاً لقد كتب يقول:" يجب أن يكتب على غلاف مجموعة مؤلفاتي مايلي: سيدرك القارئ بواسطة عدد لا يحصى من الأمثلة، أهمية الرياضيات، وفائدتها في الوصول إلى أحكام في العلوم الطبيعية. وسيدرك أيضاً أن الفلسفة الصحيحة (أي العلم الطبيعي) مستحيلة بدون الاسترشاد بالهندسة... إن كتاب الفلسفة هو ذلك المفتوح دوماً أمام أعيننا(أي الطبيعة) ولكن بما أنه مكتوب بحروف غير حروفنا الهجائية ، فلا يمكن أن يقرأه كل الناس."[3]

بما أنه يستعمل الرياضيات في معالجة الظواهر الطبيعية ،أنه جمع بين العقلانية الرياضية والمنهج التجريبي.

نظرية المعرفة عند نيوتن :

إن منهج المعرفة النيوتوني ليس تجريبياً بحت، وليس عقلانيّاً خالصاً، بل هو مزيج من التجريبية والعقلانية؛ وذلك أن نيوتن وإن كان يصرح أن القيام بالتجارب أمر أساسي في الفيزياء، لكنه بالإضافة إلى ذلك يقول ب " ترييض" الظواهر الطبيعية ، وبالبحث عن عللها وخاصة العلة الفاعلة منها، فالترييض عملية عقلية، والبحث عن العلل أيضاً هو منهج مؤكد عند نيوتن خاصة عندما يتعلق الأمر بالعلة الفاعلة.

إذن، فالمنهج العقلي مؤكد عند نيوتن ويتلخص في عنصرين:

1- البحث عن " ترييض" الظواهر الطبيعية\ استعمال الرياضيات وعلى وجه التحديد الهندسة.
2- البحث في العلل (الدافعة).

---

[1] دافنشي da vinci(1452- 1519): عالم موسوعي من عصر النهضة الإيطالي، عالم فلك ورياضيات وفيزياء. انظر(Wikipedia- المادة:da vinci).

[2] الطبيعة في الفيزياء المعاصرة- المؤلف: قينرنر هايزنبرغ. مترجم: الدكتور أدهم السمان. عنوان الترجمة الفرنسية للكتاب الأصلي بالألمانية: la nature dans la physique contemporaine werner Heisenberg- الطبعة الثانية، 1994م-(ص 120).

[3] مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي- المؤلف :الدكتور محمد عابد الجابري- الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الخامسة- بيروت- 2002م- ص 245.

ويقول نيوتن صراحة:" ...يجب التفريق في الزمان والفضاء والمكان، والحركة بين ما هو مطلق وماهو نسبي " أي بين ماهو صحيح ورياضي ، وماهوظاهر ومتداول.

والكميات النسبية جوهر حسي تجريبي ، والكميات المطلقة جوهرها عقلاني.

فالزمن المطلق حسب تصريح نيوتن زمان رياضي أي كائن عقلاني.وكذلك المكان المطلق والحركة المطلقة عقليّان . إذن لفظ "المطلق" يرادف كلمة " العقلي".

وله " نيوتن" قول في تصديره لكتاب المبادئ..." يجب في المواضيع الفلسفية أن نتجرد من الحواس ".[1]

إن فلسفة **التفاضل والتكامل الرياضي**[2] (دراسة التغير المستمر) عند نيوتن تقتضي التركيب بين العقل والتجربة. وبهذا يختلف نيوتن وفي غيره من الميادين الرياضية عن لايبنتز الذي رأى رياضيات التفاضل والتكامل ، وجميع الفروع الرياضية الأخرى بعين العقل وحده.[3]

نظرية المعرفة عند آينشتاين:

المعرفة عنده من اختراعات العقل البشري ؛ لأنها تولد من تفكير رياضي لكن التأكد من صحتها وصدقها يحصل من خلال التجربة.إذن ، المعرفة عند آينشتاين بناء عقلي رياضي واختبار تجريبي.

---

[1] الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية– المؤلف: د. عبد القادر بشته – أستاذ الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم، جامعة تونس العاصمة . دارالطليعة للطباعة والنشر– بيروت– الطبعة الأولى 1995م– ص، 103–108

[2] حساب التفاضل والتكامل calculus سلسلة من التقنيات الرياضية التي طورها بشكل مستقل إسحاق نيوتن ولايبنتز عام (1646–1716). يُعامل حساب التفاضل الكميات المتغيرة باستمرار كما لو كانت تتكون من عدد لانهائي من التغيرات المتناهية في الصغر...يُعد حساب التكامل تقنية فعالة لحل العديد من المسائل المتعلقة بعمليات المعدلات... انظر (oxford Dictionary of physics المادة:calculus .)

[3] الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية– المؤلف: د. عبد القادر بشته – ص ،111.

إن الحقائق العلمية مسبوقة بالنظرية العلمية ، والنظرية العلمية بالكامل لا تُستمد من التجربة أو الحقائق فقط، بل إن العقل البشري يصوغ نظرية ثم يختبرها على الواقع؛ لذلك توضع النظرية أولاً ثم تُعرف صحتها من فسادها بالتجربة .

فالنظرية من إبداع العقل وتصبح " علميةً " بالتجربة . مثل نظرية النسبية غيّرت فهمنا للحقائق العلمية السابقة وهي أن الزمان، والمكان، والمسافة مطلقة ، وصارت نسبيةً باختراع النظرية النسبية ل" آينشتاين". والدليل على ذلك ما ورد في كتاب " آينشتاين" وليس العلم مجرد مجموعة قوانين أو قائمة بحقائق غير مرتبطة ، بل هو ابتكارات العقل الإنساني بما فيه من معتقدات وأفكار نتيجة تفكير حرٍّ طليق .وتحاول النظريات الطبيعية تكوين صورة للحقيقة ، وإيجاد رابطة بينها وبين عالم الشعور... وقد بدأ علم الطبيعة حقاً باختراع الكتلة والقوة والمجموعة القاصرة. وهذه جميعها ابتكارات للعقل الإنساني أدت إلى نشوء وجهة النظر الميكانيكية."[1]

وأيضاً ذكر "آينشتاين " في كتابه :" فقد قضت نظرية النسبية على فكرة الزمن المطلق، والمجموعة الإحداثية القاصرة... ونودُّ دائماً في أن تتبع الحقائق العملية نتائج النظريات والآراء الموضوعة. لن يكون هناك وجود للعلم إذا لم نعتقد أننا نستطيع اكتشاف الحقائق بواسطة نظرياتنا الموضوعة ، وإذا لم نكن نعتقد في تركيب العالم على أساس دقيق منظم. وستظل هذه العقائد دائماً الدوافع الأساسية لجميع الاستحداثات العلمية. "[2]

لقد تبيّن من العبارات المذكورة ل"أينشتاين " أن المعرفة تختبر بالتجربة بأن تكون مسبوقة بالنظرية الموضوعة.

المبحث الثاني: النظرية الديناميكية، والإستاتيكية في الفيزياء الكلاسيكية.

سنتحدث في هذا المبحث عن النظرية الديناميكية،والإستاتيكية في الفيزياء الكلاسيكية ؛ للتّحقق من حالة الكون ديناميكيةً مطلقاً أم نسبيةً ، متغيراً أم ثابتاً دون تعرّض للفيزياء التطبيقية بذكر المعادلات

[1] تطور علم الطبيعة تحول الآراء من المبادئ الأولى إلى نظرية النسبية والكلمات– المؤلف : ألبرت أينشتين. الترجمة : الدكتور محمد عبد المقصود النادي، المدرس بكلية العلوم بجامعة القاهرة. الدكتور عطية عبد السلام عاشور بكلية العلوم بجامعة القاهرة.– مكتبة الأنجلو المصرية– . ص، 218

[2] المصدر السابق.ص، 219.

الرياضية إلا ما لا بدّ منه. وكل ما نستنتجه من النظريات الفيزيائية نقارنه بالنظريات الكلامية المذكورة ؛ للتأكد من أوجه الاشتراك،والافتراق بين نظريات الأشاعرة الكلامية ، والعلم الحديث.

النظرية الديناميكية والاستاتيكية في الفيزياء الكلاسيكية.

إن الميكانيكا الكلاسيكية قد صاغ "إسحاق نيوتن" قوانينها عام 1687، وهي نظرية " تعنى ببحث كيفية تحرّك الجسم عند تعرضه لقوى مختلفة، وتعنى أيضاً بقضية القوى المؤثرة على الجسم غير المتحرك."[1]

إن الميكانيكا الكلاسيكية تنقسم إلى فرعين رئيسيين: الاستاتيكا، والديناميكا.

1- الاستاتيكا (Statics): إنها تعنى بدراسة الأجسام الساكنة.
2- الديناميكا(Dynamics) : تهتم بدراسة الأجسام المتحركة.

قوانين ميكانيكا الكلاسيكية:

قوانين نيوتن للحركة (Newton's laws of motion):

وضع نيوتن Newton أساس علم الميكانيكا على ثلاثة قوانين حركة هي :[2]

1- **القانون الأول لنيوتن (مبدأ القصور)**: الجسم الساكن يبقى ساكناً مالم تؤثر عليه قوة تغير من حالته ، كما يستمر الجسم المتحرك بسرعة منتظمة في خط مستقيم على حركته ولا يمكن التسارع فيه مالم تؤثر عليه قوى خارجية ، ويوضح هذا القانون خاصية القصور الذاتي Inertia للأجسام حيث الجسم الساكن لا يقبل أي تغير في حالة سكونه ، كما لا يتعرض الجسم المتحرك حركة منتظمة في خط مستقيم أي تغير في حالة حركته.[3]

---

[1] الميكانيكا الكلاسيكية مقدمة أساسية، تمهيد(classical mechanics)- المؤلف : مايكل كوهين Michael cohen. ترجمة: محمد أحمد فؤاد باشا- الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة- مقدمة منقحة يناير 2013م- (ص 11).

[2] أساسيات الفيزياء الكلاسيكية والمعاصرة- المؤلف : د. رافت كامل واصف. أستاذ الفيزياء-كلية العلوم-جامعة القاهرة. الناشر : دار النشر للجامعات- الطبعة الثالثة- 2005م- ص، 22-23 .

[3] المصدر السابق. و" قوانين نيوتن"WWW. NETLYCEE.COM

وعبر عنه نيوتن بكلماته هو:"كل جسم يحافظ على حالته من سكون أو حركة منتظمة في خط معتدل، إلا إذا أجبر على تغيير هذه الحالة بواسطة قوى أثرت عليه." ثم قال (مايكل كوهين):" بلغتنا الحديثة، ينص القانون الأول على أن سرعة الجسم تظل ثابتة فقط إذا لم تكن هناك قوى مؤثرة عليه أو إذا كانت محصلة الجمع (المتجهي) للقوى المؤثرة عليه تساوي صفرًا. لاحظ أنه عندما نقول إن السرعة ثابتة، فإننا نعني أن كلا من مقدار، واتجاه متجه السرعة يكون ثابتًا. نفترض في هذه العبارة أن جميع أجزاء الجسم لديها نفس السرعة؛ لأننا لانعرف في هذه المرحلة من المناقشة ما تعنيه «سرعة الجسم»...طالما رأينا أن سرعة الجسيم تتغير فإن هناك قوّة مؤثرة على الجسيم حتى لو لم نكن نرى مصدر هذه القوة".[1]

في الأجسام الكبيرة يمكن أن ندرك القوى المؤثرة عليها فيزيائياً أما في الجسيمات فلا يمكن إدراك القوى المؤثرة المُغيّرة حركة الجسيمات فيزيائيا فيمكن أن نقول ميتافيزيقياً أن مصدر القوى المؤثرة عليها هو " الإله".

2- **القانون الثاني (العلاقة الأساسية للديناميك)**: "يتناسب معدل التغير في كمية حركة جسم ما مع القوة التي تؤثر عليه ، ويكون هذا التأثير دوما في اتجاه القوة المؤثرة ، فقد وجد نيوتن أنه عندما تتغير حالة الجسم عن السكون أو الحركة المنتظمة تحدث عجلة تسارع a يكون اتجاهها هو نفس اتجاه القوة المؤثرة ، وأن النسبة بين القوة المؤثرة والعجلة تكون دائما ثابتة للجسم الواحد وتساوي كمية المادة بداخله أي كتلته m." أي يختلف التسارع والتغير في جسم ما باختلاف مقدار القوة المؤثرة زيادة وضعفاً.
ولما كان حاصل ضرب القوة x الزمن يساوي دفع القوة ، فيمكن أن تكتب القانون الثاني ،كما يلي : التغير في كمية حركة جسم يساوي دفع القوة المؤثرة، والمسببة لهذا التغير. أو " أن عجلة أي جسم تتناسب طردياً مع القوّة الكلية المؤثرة على هذا الجسم"[2]

[1] الميكانيكا الكلاسيكية مقدمة أساسية، الفصل الثاني: قانونا نيوتن الأول والثالث: استاتيكا الجسيمات– المؤلف:مايكل كوهين. ترجمة: محمد أحمد فؤاد باشا.classical mechanics. Michael cohen (ص 41).

[2] المصدر السابق. ص 46

3- **القانون الثالث لنيوتن (مبدأ التأثيرات المتبادلة)** :"لكل فعل ردّ فعل مساوٍ له، ومضاد له في الاتجاه. أي أنه إذا أثر جسم A بقوة ما على جسم آخرB، فإن الجسم الثاني Bيؤثر بقوة مساوية في المقدار ومضادة في الاتجاه للقوة الأولى على جسم A. ويؤكد هذا القانون عدم وجود قوة مفردة، إذ لا بد أن يصاحب كل فعل رد فعل. مثلاً :$F_{B/A} - F_{A/B} =$."[1] مثلا: عند تضرب الكرة بالحائط فترتد الكرة في الاتجاه المعاكس إليك بقوة مساوية معاكسة بتأثير الحائط.

فحركة الأفلاك السماوية عند أرسطو حسب قوانين "نيوتن" في حالة استاتيكية ؛ لأنها تتحرك ولكنها لا تتغير عند أرسطو أما عند نيوتن هي تتحرك وتتغير أيضاً فهي في حالة ديناميكية .

عدد القوى المؤثرة على جسم معيّن:

تعريف القوّة الوصفي : القوّة عبارة عن " الدفع أو الشدّ المؤثر بواسطة قطعة من المادة على قطعة أخرى من المادة." كما تشدّ الكرة الأرضية الحجر، وهذا الشدّ (ما يسمى بالقوة الجاذبة التثقالية التي بها تؤثر الكرة الأرضية على الحجر) هو استخدام مقبول لمصطلح " القوة" ؛ لأن القطعة من المادة وهي الكرة الأرضية تؤثر بهذه القوة.

والقطعة من المادة تؤثر بقوة ما على قطعة أخرى من المادة دون أن تلمسها مباشرة.

فالقوة هي كالجذب التثاقلي يمكن بها تأثير الكرة الأرضية على قطعة أخرى من المادة ، هي كا الحجر. وكالقوة " التماس" التي يؤثر بها أحد الجسمين على الآخر عندما يكون سطحاهما متلامسين، ويمكن أن يكون لقوى " التماس" مركب عمودي على السطح ،ومركب مماسّ للسطح ، وهذان المركبان يسميان ب" القوة العمودية" و " قوة الاحتكاك" . كا القوى المعتبرة ، التي يمكن تفسيرها في النهاية بدلالة القوى التثاقلية أو القوة الكهربية ، أو المغناطيسية ، أو كلتيهما.

---

[1] أساسيات الفيزياء الكلاسيكية والمعاصرة- المؤلف : د. رافت كامل واصف. أستاذ الفيزياء-كلية العلوم-جامعة القاهرة. الناشر : دار النشر للجامعات. . ص، 22-23). (و" قوانين نيوتن" WWW.NETLYCEE. COM

" الميكانيكا الكلاسيكية مقدمة أساسية، الفصل الثاني: قانونا نيوتن الأول والثالث: استاتيكا الجسيمات- المؤلف:مايكل كوهين. ترجمة: محمد أحمد فؤاد باشا.classical mechanics. Michael cohen- . ص 55.

الجسيمات الأساسية المكوّنة للمادة هي التي تتعرض لقوى تثاقلية، وكهرومغناطيسية، و أيضاً لنوعين آخرين من القوى : القوة القوية ، والقوة الضعيفة.[1]

تعريف القوة الكمي :

أساس تعريف قوّة كميٍّ هو القانون الثاني :" أن عجلة أي جسم تتناسب طردياً مع القوّة الكلية المؤثرة على هذا الجسم"[2] والقانون الثاني عند العلماء تقرير عن الكون ليس مجرد تعريف لكلمة " القوة" أما تحليل القوى سيتم عن طريق عرض عددٍ من أمثلة الاتّزان الاستاتيكي للجسيمات. القوة=الكتلة× التسارع . $f=m\times a$

القوة المؤثرة عليه: نيوتن $F=2\times3=6$

الاتّزان الاستاتيكي للجسيمات:

استاتيكا الجسيمات بأن تكون الجسيمات في حالة اتّزان وسكون بصورة مستديمة أو على الأقل لفترة زمنية محددة، لا للحظة فقط.

مثال السكون للحظلة: فإذا رُميت كرة رأسيّاً للأعلى فستكون ساكنةً لحظياً في اللحظة التي تصل عندها إلى أعلى نقطة. إذن، الكرة في اللحظة الساكنة عند النقطة الأعلى لا تعدّ في حالة ساكنة، واتّزان ؛ فإنها لا تبقى لمدة زمنية محددة، كما أن القوة المحصلة المؤثرة على الكرة ليست صفراً ، لخلاف الكرة المستقرة على الأرض تكون في حالة اتّزان، أومتحركا بسرعة ثابتة . طبقاً لقانون نيوتن الأول ، الجسم وهو في حالة اتّزان لا تؤثر عليه قوّة.

أبسط مثال للاتّزان: أن جسيم خارج مجال المجموعة الشمسية إذا بعُد بعداً شاسعاً عن الشمس والكواكب بحيث أن لا يتعرض للقوى الجاذبية .

فكونه فى حالة اتّزان ؛ لعدم وجود قوى مؤثرة على الجسيم، لا يثير الاهتمام .

---

[1] المصدر السابق. ص 41 – 44

[2] المصدر السابق. ص 46.

فمن أمثلة الاتّزان الأكثر أهميةً هي إذا كانت محصّلة القوة صفراً ، وإن تعددت عندها القوى المؤثرة على الجسم . فإن اتّزان الجسم ينتج من المجموع المتجهي لجميع القوى المؤثرة على الجسم يكون صفراً.[1]

القانون في القوة: " أي قوتين (كل منهما يمثّلها متّجه) تؤثران بالتزامن (في الوقت نفسه) على نفس النقطة تكافئان قوّةً واحدةً ممثّلة بمتجه حاصل(ناتج) جمع متّجهي هاتين القوتين"

مثلاً : $F= F_1+F_2 = 5N+3N=8N$ هذا إذا كانت القوّتان باتجاه واحد ،مثلاً باتجاه الشرق.

أما إذا كانتا باتجاهين مختلفين فنستخدم فيثاغورس: القوة المحصلة= المتجه الأول+ المتجه الثاني.

نحسب مقدار القوة المحصلة R باستخدام نظرية فيثاغورس ؛ لأن الزاوية بين القوتين$90°$ (مثلاً واحد للشرق، وواحد للشمال) :

نستخدم نظرية فيثاغورس : $F = \sqrt{f1^2 + f2^2} = \sqrt{5^2 + 3^2} = \sqrt{25 + 9} = \sqrt{34} \approx 5.83N$

الضلع الأفقي هو = $F_1 5$.

الضلع العمودي هو $=3 F_2$

" إذا كان الجسم في حالة اتّزان فإن المجموع المتجهي لجميع القوى في مخطط الجسم يكون صفراً "[2] مثلاً نعتبر كتلةً ساكنةً على الأرضية ، بحيث أن تؤثر قوّتان عليها، تشدّ الكرة الأرضية الكتلة لأسفل ، وتدفع أرضية الغرفة الكتلة لأعلى. ولأنه ينبغي للقوة الكلية على الكتلة أن تتلاشى ، فلا بد أن تكون قوّتان متساويتين في المقدار، ومتضادتين في الاتجاه. رغم أنهما مختلفتان تماماً من حيث المنشأ.

الكرة الأرضية تؤثر بالقوة الجاذبية على جسم ما لأسفل ، ومقدار هذه القوة يسمى وزن الجسم، ويرمز له عادة بالحرف W. تعتمد قيمة W العددية على ما نختاره ليكون وحدة القوة مثل الرطل . يمكن

---

[1] المصدر السابق. ص 48.

[2] الميكانيكا الكلاسيكية مقدمة أساسية، الفصل الثاني: قانونا نيوتن الأول والثالث: استاتيكا الجسيمات- المؤلف:مايكل كوهين. ترجمة: محمد أحمد فؤاد باشا.classical mechanics. Michael cohen. (ص 48 – 49).

تعريف الرطل بأنه قوة الجاذبية التي تؤثر بها الكرة الأرضية على جسم معياري معيّن موضوع في مكان محدد على سطح الكرة الأرضية . فمثلاً أن يكون هذا الجسم 454 سنتميتراً مكعباً من الماء عند درجة حرارة أربعة درجات مئوية وتحت الضغط الجوي ، وأن يكون موجوداً في مكان معيّن.[1]

أما وحدة القوة في النظام المتري فهي النيوتن ، وتساوي 225 .0 رطلاً.

قوّة التماس التي تؤثر بها أرضية الغرفة على الكتلة، ويرمز لها بالحرف N.

نحتاج إلى قوّة ثالثة على الكتلة لكي تجعلها في حالة اتّزانٍ (مثلاً) على مستوى مائل أملس (اتجاه هذه القوة الوحيدة لا يتحدد بطريقة وحيدة) ويرمز لها بالحرف F .

فإذن، W هي قوة الجاذبية المؤثرة على الكتلة بواسطة الكرة الأرضية، N هي قوة التماس المؤثرة بواسطة المنحدر، و F هي القوة الثالثة؛ لكي تجعل في حالة اتّزان. ينص قانون نيوتن الأول على : F+N+W=0. إذن، هذه الأجسام في حالة اتّزان أي لا تتعرض لقوة محصّلة.

قانون نيوتن الثاني: ديناميكا الجسيمات.

قانون نيوتن الثاني يبحث عن ديناميكية الجسيمات ، ويخبرنا بطريقة كميّة عن كيفية تعديل الجسم لسرعته حينما تؤثّر عليه قوّة ما. كما قال نيوتن نفسه:" يتناسب تغيّر الحركة طرديّا مع القوّة المحركة، ويكون في اتجاه الخط المستقيم الذي تؤثر فيه تلك القوّة"[2]

تعريف الحركة عند نيوتن: عرّف نيوتن الحركة بأنها حاصل ضرب "كمية المادة" في السرعة، وتسمى الحركة عند نيوتن الآن ب"كميّة التحرك" كما أن تغيّر الحركة يعني لديه " معدّل التغير في الحركة". ويُعبّر عن هذا بلغة المتجهات الدقيقة على الصورة التالية:

المعادلة: F= ma

تنص المعادلة على أنه إذا أخضعنا جسماً معيّناً لقوى مختلفة، فإن سرعة الجسم تتناسب مع القوة المؤثرة عليه؛ أي إن a= kf . ثابت التناسب يرمز له ب" k" وثابت التناسب أو k خاصية للجسم

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق– الفصل الثالث: قانونا نيوتن الثاني: ديناميكا الجسيمات. ص 87

؛فكلما كانت قيمة k أكبر ، كان تعجيل الجسم أيسر . وكتلة الجسم تُعرّف بأنها مقلوبk؛ أي إن k \1 =m . أي إن ثابت التناسب هو مقلوب الكتلة أي كلما زادت الكتلة قلّ ثابت التناسبk ، وبالتالي يقلّ التسارع الناتج عن نفس القوة.

كلما قلّت الكتلة ، زاد التسارع الناتج .[1]

إن قانون نيوتن الثاني لا يمكّننا من حساب العجلة فقط بل من حساب مقدار القوة العمودية N. قوتها تتغير حسب الزاوية أو القوى الأخرى المؤثرة . على سطح أفقي تساوي القوة العمودية غالباً وزن الجسم أي N= mg وأما على سطح مائل فتكون القوة العمودية أقل من الوزن ، وتحسب كالتالي : θ . N= mg cos

وقوانين نيوتن الثاني يتعلق بمعدل تغيّر زخم الأجسام ، وهو ما يعني العجلة أو التسارع.[2]

في نظرية نيوتن للحركة معادلة رياضية ، وهي: القوة تساوي الكتلة مضروبة في التسارع.[3]

إن " الخواص الحركية للعالم لم تدخل في نظرية منهجية رياضية حتى جاءت أعمال إسحاق نيوتن في القرن السابع عشر. فقد قدم نيوتن نظرية في حركة الأجسام المادية. وبما أن الجسم المتحرك يسير خلال الفضاء في الزمن... أي أن نيوتن قد اكتشف علاقات رياضية بسيطة تتحكم في حركة الأجسام الصلبة المثالية."[4]

ونموذج الفضاء النيوتني كان نموذج هيولة، ذات وجود مستقل، تتحرك فيها الأجسام والإشعاع كا السمكة تسبح في الماء ، فكان لكل جسم موضع وتوجه في الفضاء.

وإن مفهوم الزمن عند نيوتن في هذا النموذج شامل ومطلق ، والزمن الشامل والمطلق يعني : إن الحادثين متزامنان (أي يحدثان في زمن واحد وفي لحظة واحدة) حتى ولو وقعا في نقطتين

---

[1] المصدر السابق – ص 87-88 .

[2] علم الكونيات – تأليف : بيتر كولز. ترجمة: محمد فتحي خضر. بالانجليزية: .cosmology by peter coles–الناشر: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة– الطبعة الأولى 2015م– (ص 24)

[3] المصدر السابق.ص 24

[4] المكان والزمان في عالم الكوني الحديث– المؤلف: ديفيس. ترجمة : د. أدهم السمّان– الناشر: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS CAMBRIDGE الطبعة الأولى 1988م– ص 25

منفصلتين من الفضاء. فعلى هذا الأساس إذا كانت الساعة السابعة في لندن فإنها السابعة في كل أنحاء العالم الكوني (رغم أن سكان نيويورك يسمونها الساعة الثالثة من قبيل " لا مشاحة في الاصطلاح" وهما في الحقيقة وقت واحد في نظرية نيوتن).

فالزمكان النيوتيان مطلقين دائماً أو إطار لا يتأثر بسلوك الأجسام المادية. رغم أن الفضاء يمكن أن يفعل في المادة في بعض الظروف دون أن تقوم المادة بأي درّ فعل على الفضاء.[1]

فإذن ، الفضاء عند نيوتن هيولة مستقلة قائمة بذاتها تتحرك فيها الأجسام ولا يتأثربها.

والإحساس بالحركة لا يحصل إلا إذا كانت الحركة غير منتظمة. والحركة ذات السرعة المنتظمة لا يمكن أن تُحس ، لكن الحركة المتسارعة أي تلك التي تتغير سرعتها زيادةً أو نقصاناً ، أو انعطافاً ، هي التي تُحس. فكل الحركات المنتظمة في ميكانيك نيوتن نسبية. ولهذا لم يحاول نيوتن تعليل الحركة المنتظمة معتبراً إياها حالةً طبيعيةً، وبالمقابل أن تسارع الحركة يحتاج لزاماً إلى سبب وعلة ما يسمى بالقوى.[2]

إن لكل حركة تسارع حتى لحركة دائرية تسارع كما أن الأرض تدور حول الشمس في مسار دائري تقريباً وبسرعة ثابتة القيمة ، لكن منحى هذه السرعة متغير باستمرار بسبب انحناء المسار، وإن قانون نيوتن الحركي الثاني يقول : إن تسارع الجسم يتناسب مباشرة مع القوة المسببة له، المتسلطة على الجسم، كما في المعادلة: القوة= (الكتلة العطالية)× (التسارع).

وهكذا حينما تزول القوة يزول التسارع، فيروح الجسم يتحرك حركة مستقيمة منتظمة .[3]

فموجب نظرية التثاقل الكوني لنيوتن تتجاذب الأجسام المادية كلاً نحو الكل بقوة تثاقلية.[4]

إن قوانين نيوتن استاتيكيةً كانت أو ديناميكيةً تدلّ على تغيّر العالم وتوسعه، وأن وراء هذا التغير والحركة قوى مؤثرة عليه زيادةً ونقصاً.إلا أن الفضاء عند نيوتن هيولة مستقلة قائمة بذاتها تتحرك فيها

---

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق. ص 28.

[3] المصدر السابق. ص 30.

[4] المصدر السابق.

الأجسام ولا يتأثربها، وهذا ما يؤدي إلى كون الفضاء والزمكان مطلقاً عند نيوتن ، وهذا ما يتعارض مع العقيدة الإسلامية، بحيث إنه يسبب تعدد الذات المطلق.

المبحث الثالث : الديناميكا النسبية ، في الفيزياء الحديثة:

عندما فشلت الميكانيكا الكلاسيكية في تفسير بعض الظواهر عند السرعات العالية، وعند التعامل مع الضوء،نشأت هذه النظرية(النسبية). أي من أجل الضرورة إليها نشأت .[1]

مايهمنا هنا في نظرية النسبية أنها تثبت أن الزمن نسبي وليس بمطلق؛ لأنه يتباطأ عند السرعات العالية ، وأن الكتلة والطاقة قابلتان للتحول، وأنها تُثبت أن الزمكان ثابت في النسبية الخاصة، وأمافي النسبية العامة يتقوس وينحني بالإضافة إلى كونه متغيراً .ولكن هناك الزمان في نظريةالنسبية عند هوايتهيد،يختلف عن زمكان أينشتين في النسبية الخاصة، كما أشار إليه محمد إقبال، بأن تطورات الرياضيات الحديثة تجعل الزمان مجرد بعدٍ من الأبعاد المكانية ، " ولهذا فإن نظرية هوايتهيد في النسبية[2] أكثر جاذبية للباحثين، والدارسين المسلمين من نسبية أينشتين الذي جعل الزمن في نظره يفقد صفة الانقضاء، ليتحول في خفاء إلى مجرد بعدٍ من أبعاد المكان."[1]

---

[1] ومن تلك الضرورة أن المعادلات الميكانيكية تتغير بالنسبة إلى تحويلات لورنتز، فلا تبقى على نفس الشكل ، وإن كانت ثابتة الشكل بالنسبة إلى التحويلات الكلاسيكية.ولكن يجب أن تتغير الميكانيكا الكلاسيكية حتى تناسب شروط عدم التغير بالنسبة لتحويلات لورنتز."ولكن النظرية النسبية تدعي أن قوانين الطبيعة يجب أن تكون لازمة بالنسبة لتحويلات لورنتز، وليست بالنسبة للتحويلات الكلاسيكية."إن التحويلات الكلاسيكية في الحقيقة حالة خاصة عندما تكون السرع النسبية للمجموعتين الإحداثيتين صغيرة جداً.فإذن، الميكانيكا الكلاسيكية لا تكون حقيقية إذا اقتربت سرعة التحرك من سرعة الضوء، فإن هذه الحالة لا يمكن أن تبقى ثابتة الشكل معادلاتها إلا تحت تحويلات واحدة وهي تحويلات لورنتز .فميكانيكا الكلاسيكية تتحقق في حالة السرع الصغيرة، وتحويلات لورنتز تكون في حالة السرع الكبيرة وهي الأساس الرياضي للنظرية النسبية الخاصة. انظر الكتاب" تطور علم الطبيعة تحول الآراء من المبادئ الأولى إلى نظرية النسبية والكلمات. العنوان : نظرية النسبية والميكانيكا– المؤلف: ألبرت أينشتين. ترجمة: الدكتور محمد عبد المقصود النادي. والدكتور عطية عبد السلام عاشور.(.ص ، 141-143).

[2] الزمان في نسبية هوايتهيد يختلف عن الزمكان في نسبية أينشتين. فالزمكان عند أيشتين نسبي، لاينفصل عن المكان بل هو بعد رابع من أبعاد المكان؛ فلاينقضي. وأما الزمن في نسبية هوايتهيد فهو يقترن أساساًبأحداث الطبيعة ووقائعها، والأحداث تقع في زمن." إذن، فالعالم بنظر وايتهيد نظام واحد محكم الاتصال والتركيب مؤلف من (حوادث واقعية)أو سلسلة متصلة حلقاتها هذه الحوادث(ومن أجل هذا الاتصال الذي في حلقات السلسلة الكونية أمكننا أن نقول إن كل شيء في الكونواقع في كل زمان وفي كل مكان) وليس الومان والمكان في نظر وايتهيد كما في نظر الكسندر حقيقة أولية مسلما بوجودها ، بل هي شيء مركب من النسب الموجودة بين الحوادث الواقعية، وأما نقطة الاتصال بين الحوادث الكونية فيسميها بالروابط، وهي نظرة روابط علية فكل حادثة واقعية تتولد عن الروابط التي تربطها بالحوادث التي تليها، وهي فكرة تشبه فكرة برغسون في دخول الزمان الماضي في الزمان الحاضر ، بهذا المعنى يصح لنا القول بأن (كل حادثة واقعية) خالدة خلودا ذاتيا على الرغم من أنها واقعة في عالم المتغير). إذن الفرق في الزمن بين أينشتين

نظرية النسبية عند أينشتاين:

نشر أينشتاين نظرية النسبية في عام 1915 ، ثم حاول إلى استغلال هذا الإطار النظري الجديد في تفسير الكون بأسره ، وكان يعلم أن الفكر المجرد وحده لن يُعلمه بما يتعلق بالكون من شكله وسلوكه؛ فلا بد من أن يسترشد بالمشاهدات والتخمينات. [2]

"فقبل نظرية النسبية كان المعتقد أن الزمن واحد لدى راكب القطار، والراصد الساكن قرب السكة ، ولدى أي إنسان آخر، ولو كان على المريخ. فالزمن النيوتني مطلق وشامل ولا يتوقف على حالة المرء من السكون والحركة في هذا الكون . إن هذه الصورة للزمن كأساس ثابت أو كمرجع وحيد نعتمد عليه في دراسة الحوادث أصبحت اليوم خاطئة، ولا وجود لما نسميه نفس اللحظة الشاملة."[3]

الحركة نسبية ، أي الأجسام لا تتحرك إلا بالنسبة لأجسام أخرى ، إذن دراسة حركة أي جسم يتوقف على اختيار جسم مرجعي، ولتحديد موقع جسم متحرك في لحظة معيّنة، فلا بد من معلم للفضاء ومعلم للزمن مرتبطين بالجسم المرجعي.[4]

مقارنة نظرية أينشتاين بالنهج النيوتني الأقدم:

إن نظرية نيوتن للحركة يتضمن بالأساس معادلةً رياضيةً واحدة تحتاج إلى حلّ، وهي : القوة= الكتلة مضروبة في التسارع، وهي تربط القوة المبذولة على جسم ما بتسارع ذلك الجسم.

فنظرية نيوتن صعبة التطبيق في المواقف الواقعية، أما نظرية أينشتاين فهي كابوس حقيقي، بادئ ذي بدء بدلاً من المعادلة الوحيدة الموجودة في نظرية نيوتن ، وتتضمن مالا يقلّ عن عشر معادلات ، وكل

ووايتهيد: الزمن عند أيشتين مجرد بعد من أبعاد المكان، وعند وايتهيد عبارة عن عملية ديناميكية من الوقائع، وعميلة من الحدوث المتواصل. وعند أينشتين بعد في نسيج الزمكان، نسبي. انظر(فلسفة وايتهيد دراسة تحليلية .الفصل:مبادئ الفلسفة الطبيعية في مذهب وايتهيد. العنوان: الزمن عند وايتهيد. رافد قاسم هاشم- جامعة بابل-كلية الفنون الجميلة).

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- .ص، 221.

[2] علم الكونيات. الفصل: المبادئ الأولى – المؤلف : بيتر كولز. ترجمة: محمد فتحي خضر-.ص 34.

[3] المكان والزمان في العالم الكوني الحديث- المؤلف :ب، ك، و. ديفيس – ص، 49.

[4] " قوانين نيوتن الثلاثة .ص 1" www.netlycee.com

معادلة منفصلة أكثر تعقيداً بكثير من قانون التربيع العكسي البسيط لنيوتن.إن جميع صور الطاقة تبذل قوة جاذبيةً ؛ جراء التكافؤ بين المادة والطاقة التي تمنحه لنا المعادلة : " الكتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء".

وقرّر أينشتاين مستعيناً بالأدلة الرصدية أن يبسط الكون الذي وصفه عن طريق جعله متجانساً على الأقل على مقياس أكبر كثيرا من المجرات ، كما افترض أيضاً أن الكون متوحد الخواص (أي يبدو بالشكل نفسه من أي اتجاه) وهذان افتراضان (كون الكون متجانساً ومتوحد الخواص) المتلازمان معاً يشكلان " المبدأ الكوني".[1]

إن افتراضي التجانس وتوحد الخواص بأن يكون عليهما الكون يفضيان بنا إلى المبدأ الكوني ، ويدلّان أن الكون لم يتكون من مجرة درب التبانة ؛ لأن مجرة درب التبانة لا تتسم بتوحد الخواص . وإذا كان الكون يتكون فقط من مجرة درب التبانة فلن يتسق مع المبدأ الكوني.

ففي عشرينيات القرن العشرين تأكد تماماً أن السدم واقعة خارج مجرة **درب التبانة**[2] ، ويبدو أن الدراسات الرصدية الحديثة للمجرات وإشعاع الخلفية الميكروني الكوني تشير إلى أن الكون يتسم بالتجانس .[3]

خطأ أينشتاين الفادح:

إن أينشتاين أخطأ خطأ فادحاً في محاولة إثبات إستاتيكية الكون بأن باءت محاولاته بالفشل الذريع بحيث إن معادلاته أثبتت أن الكون في حالة ديناميكية وتغير، وتمدد.

متسلحاً بالمبدأ الكوني، تمكن أينشتاين من بناء نماذج رياضية متسقة ذاتيًّا للكون. لكن على الفور واجهته مشكلة عويصة؛ إذ وجد أن معادلاته تشير إلى ديناميكية الكون (أنه متغير يتوسع أو ينكمش). واستحال عليه أن ينشئ نموذجًا يكون فيه الكون ساكنًا وغير متغير مع مرور الزمن. فقد حتّمت نظريته

---

[1] علم الكونيات. الفصل: المبادئ الأولى – المؤلف : بيتر كولز. ترجمة: محمد فتحي خضر–ص 33–35.

[2] Galaxy مجموعة هائلة من النجوم والغبار والغاز متماسكة معا بفعل الجاذبية بين مكوناتها توصف المجرات عادة على أنها إهليليجية أو حلزونية أو غير منتظمة الشكل ...المجرات منفصلة عن بعضها بمسافات هائلة ، أقرب مجرة كبيرة لمجرتنا مجرة (أندروميدا) تبعد حوالي 6.7 ضرب 10^5 فرسخ فلكي. انظر (Oxford dictionary of physics- المادة: Galaxy).

[3] علم الكونيات. الفصل: المبادئ الأولى .ص 33–35

أن يكون الكون في حالة ديناميكية تمدداً أم انكماشاً."كان أينشتاين مقتنعًا بأن الكون يجب أن يكون ساكناً لدرجة أنه عاد مرة أخرى إلى معادلاته لتصحيحها. وقد أدرك أن بإمكانه الاحتفاظ بشكلها الأساسي، لكن مع إضافة تعديل بسيط من شأنه أن يعادل ميل هذه النماذج الكونية إلى التمدد أو الانكماش مع مرور الزمن. وقد أطلق على التعديل الذي أدخله اسم «الثابت الكوني»... فالثابت الكوني يسمح للمكان نفسه بأن يميل للتمدد أو الانكماش، ومن الممكن ضبطه داخل النظرية بحيث يعادل تماما التمدد أو الانكماش الذي لولاه لتحتم على الكون أن يتسم راضيًا عن هذا الحل مؤقتًا، مضى أينشتاين إلى بناء نموذج كوني ساكن، ونشره عام ١٩١٧. بعدها بعدة سنوات، نشر هابل عام ١٩٢٩ النتائج التي أدت إلى قبول فكرة أن الكون لم يكُن ساكنًا على الإطلاق، بل كان آخذا في التمدد.. وفي سنواته الأخيرة أشار أينشتاين إلى هذا الحدث بوصفه أفدح خطأ ارتكبه في مسيرته العلمية. وعادةً ما يُعتقد أن هذا التعليق مقصود به الثابت الكوني ذاته، لكن الخطأ الحقيقي كان فشله في التنبؤ بتمدد الكون..."[1]

قد اتّضح من المذكور أن أي معادلة من معادلات أينشتاين ما أُستخدم فيه المبدأ الكوني ؛ يستدعي أن يكون الزمكان ديناميكياً بالضرورة، وهذا يدلّ على أنه من المستحيل على أينشتاين أن ينشئ نموذجاً يكون الكون فيه ساكناً وغير متغير مع مرور الزمن. وإن كان يعتقد أينشتاين كما كان شائعاً في عصره أن الكون ساكن وغير متغير ؛ لذلك أضاف ثابتاً رياضياً إلى معادلاته سماه "الثابت الكوني" ليوازن الجازبية وليجعل الكون ثابتا ساكناًإلا أن هابل قد نشر عام 1929 بعد نشر أينشتاين النتائج التي أدّت إلى قبول فكرة أن الكون لم يكن ساكناً على الإطلاق، بل كان آخذاً في التمدد.فنظرية النسبية أثبتت أن الزمكان مرتبط بالحركة ، ولا يوجد الزمكان مطلقاً.

فالكون المغلق كون محدود ، كما أن له عمراً محدوداً، والتمدد في الكون المغلق في أي وقت سيبطئ في المستقبل ، وفي النهاية سيتوقف الكون عن التمدد ، وينهار على نفسه.أما نموذجا الكون المنبسط والمفتوح ، فسيتمددان إلى الأبد.فالجاذبية في نماذج فريدمان تقاوم تمدّد الكون على الدوام، بيد أنها لا تربح معركتها إلا في حالة الكون المغلق.

[1] المصدر السابق. خطأ أينشتاين الفادح .ص 36-37

" تُعدّ نماذج فريدمان الأساس الذي يقوم عليه جزء كبير من نظرية الإنفجار العظيم الحديثة ، لكنها أيضاً تحتوي على مفتاح أكبر نقاط ضعفها. فإذا استخدمنا هذه الحسابات من أجل عكس تمدّدن الكون ، وأرجعنا عقارب الساعة إلى الوراء انطلاقاً من حالة الكون الحالية، فسنجد أن الكون يصير أكثر كثافةً كلما عدنا بالزمن إلى الوراء. وإذا حاولنا العودة أكثر وأكثر فستتداعى الحسابات الرياضية عند نقطة تفرد."[1]

فيُعرف من نماذج فريدمان أنه لا وجود للثابت الكوني ، وأن الكون في حالة ديناميكية وتغير. وأن صحة المبدأ الكوني تنافي الثابت الكوني.

إذا كان الكون متجانساً ، فتمتع بالكثافة ، وإذا تمدد الكون ، ازدادت المسافة بين الجسيمات؛ ومن ثمّ تنخفض كثافة المادة. ومع مرور المزيد من الوقت يزداد انخفاض كثافة المادة.[2]

"...أن نماذج الكون المتمدّد تتنبأ بوجود نقطة تفرّد في بداية الكون كانت فيها درجة الحرارة والكثافة لا نهائيّتين...أن معادلات أينشتاين تنهار عند نقطة ما في الكون المبكر؛ بسبب الظروف الفيزيائية المتطرفة التي كانت موجودة وقتها...فمشكلة عدم معرفتنا بشأن الظروف الأولية للكون هي السبب الذي جعل علماء الكونيات عاجزين إلى الآن عن الإجابة عن بعض الأسئلة الأساسية؛ مثل مسألة هل كونُنا سيتمدّد إلى الأبد أم لا."[3] إذن ثبت أن الكون في حالة ديناميكية وليس استاتيكية.

قانون هابل :

إن طبيعة تمدّد الكون تتلخص في معادلة واحدة بسيطة، تسمى باسم "قانون هابل" وينصّ هذا القانون على أن السرعة الظاهرية vلأي مجرة بادئة في الابتعاد عن الراصد تتناسب طرديّا مع المسافة التي

[1] المصدر السابق.العنوان: نماذج فريدمان .ص 39

[2] المصدر السابق.ص 38

[3] المصدر السابق.ص 42

تفصل بينهما، ورمزها d. وفي وقتنا الحالي يدعى ثابت التناسب باسم " ثابت هابل" ويرمز إليه بالرمز H أو H_0. ومن ثم فإن قانون هابل يُكتب على النحو التالي: $v= H_0d$. [1]

تفسير قانون هابل:

إن المجرات المرصودة آخذة في التمدد والتوسع تُشير بأننا لا بدّ أن نكون في مركز التمدد...وفي الواقع ، من منظور عملية التمدد، كل النقاط في الكون متكافئة. تخيل بالونة (النفاخة) منقطة بنقاط عندما تُنتفخ تبتعد كل نقطة عن الأخرى دون أن تكون هناك نقطة مركزية واحدة للتمدد على السطح وكل النقاط متساوية في هذا التمدد والتوسع ، علاوة على ذلك ، من الممكن أن يُثبت رياضيّاً أن قانون هابل " يجب" أن ينطبق في كونٍ متمدد متغير متجانس متوحد الخواص.[2]

فالمهم أن كل شيء في الكون لا يتمدد بل الكون يتمدد حوله ؛ فإن بعض الأجسام من الأجسام الأولية، والجزئيات، والذرات، والصخور عندما تكون في حالة اتّزان كما تقدم ذكره في البحث عن الاستاتيكية بحيث أن تحتفظ بتماسكها بفعل قوى أخرى خلاف الجاذبية لا تمدّد. فمثل هذه الأجسام تظل في حجم مادي ثابت بينما الكون يتمدد حولها. فالكواكب والنجوم ، والمجرات مترابطة معاً بقوة شديدة بواسطة قوى الجاذبية ، وذلك يمنعهامن أن تتمدد مع بقية الكون.[3]

إن " النتيجة التي لا مناص من قبولها ، هي : إن العالم في حالة توسّع ...فالعالم المتوسع عالم متغير ، له تاريخ حياة ، وربما حتى ميلاد وموت ."[4]

إن العالم عند أينشتاين مغلق منته غير محدود، ولا يوجد "داخل وخارج" لعالم أينشتاين ؛ لأن وجود " خارج" و " داخل" يمكن أن يُتصورا إذا كان للعالم حدود أي خط حدودي بينهما ، والحال أن العالم لا حدود له عند أينشتاين ، فكل نقاطه متساوية فيما بينها، وليس فيها ما يكون أقرب إلى المركز أو الحافة إذ لا حافة فيها ولا مركزاً. كا السطح الكروي تدبير ذو بعدين يعبر عن عالم أينشتاين ما يكون محدود الحجم ، ولا حدود له؛ لأن السطح الكروي ذو بعدين أيضاً فضاء منته " حجم فضائي منته

[1] المصدر السابق.الفصل الرابع: الكون المتمدد .ص 43

[2] المصدر السابق.ص 47

[3] المصدر السابق. ص 51

[4] المكان والزمان في العالم الكوني الحديث- المؤلف : ديفيس أستاذ الرياضيات التطبيقية في لندن- ,ص 166.

تتوزع فيه المجرات بالتساوي وهذا يتفق مع المبدأ الكوني...ينغلق هذا الفضاء على نفسه" لكنه لا يملك حدوداً أي غير محدود .[1]

إن تطبيق نظرية أينشتاين النسبية العامة على العالم الكوني أجراه بنفسه ، وقد ارتعد إذ وجد أن نظريته تقود إلى عوالم إما متوسعة أو متقلصة . ولكن حاول أن يصنع نموذجاً لعالم سكوني لا يساقط على نفسه بفعل ثقالته الخاصة؛ وذلك تطابقاً مع الاعتقاد السائد في ذلك الوقت بأن العالم غير متغير ؛ لذلك أضاف قوة تنافر كونية ؛ لتوازن تجاذب النجوم الثقالي(قوة الجذب التي تعمل بين النجوم).[2]

إن القوة التي تحكم الحركة الكونية هي القوة التجاذب أو قوة التثاقل عند نيوتن، وهي الزمكان المنحني أو الفضاء المنحني عند أينشتاين معتمداً على "النظرية النسبية".[3]

" وعلى هذا راح الفيزيائيون يدرسون التحريك الكوني بصنع نماذج للعالم رياضية نسبوية."[4]

فإذا كان العالم يتحرك كما تقدم ذكره ، فلا بد من قانون يحكمه كقوانين نيوتن مثلاً ، أو كنظرية النسبية عند أينشتاين.

لقد تبيّن أن هناك لامحالة من أن يكون العالم في حالة توسّع، كما تقدم ذكره:

أن " النتيجة التي لا مناص من قبولها ، هي : إن العالم في حالة توسّع ...فالعالم المتوسع عالم متغير ، له تاريخ حياة ، وربما حتى ميلاد وموت ."[5]

مثال توسّع العالم كا الرقعة المطّاطية المنقّطة أي تحمل نقطاً تمتط بالتساوي فليس ثمة مركز توسّع واحد، ولا مركز للعالم، ويبدو من هذا أن توسّع العالم هو نفس الفضاء نفسه، والتوسع والتقلص واحد في كل مكان مثل الرقعة المطّاطية المنقطة . وإن سرعة التباعد بين النقطتين تتناسب ببساطة مع المسافة بينهما.[6]

---

[1] المصدر السابق.العنوان : العالم المتوسع. ص، 166-169.

[2] المصدر السابق.

[3] " لكن انحناء الفضاء في النسبية يتقبل بالفعل هذه الإمكانية" المصدر السابق.169

[4] المصدر السابق. ص، 167.

[5] المكان والزمان في العالم الكوني الحديث- المؤلف : ديفيس أستاذ الرياضيات التطبيقية في لندن-ص 166

[6] المصدر السابق.ص 169.

وأول من استخدم نظرية النسبية العامة لصنع نماذج رياضية عن عالم متوسع هو فريدمان هو عالم مناخ روسي.A.friedman.[1]

نماذج فريدمان الكونية الرياضية:

هي حلول للمعادلات التي اشتقها فريدمان من نظرية النسبية العامة، وهي تصف كيف يمكن أن يتوسع أو يتقلص الكون.

1- نموذج فريدمان الأول هو نموذج الكون المغلق بأن الكون ككرة يمثّل توسّعاً يتوقّف ثم يبدأ التقلص نحو لا شيء، كالنفاخة المتوسعة تصوّر عالماً سيعود إلى التقلص، وهو منته، وكالفضاء المنحني نحو الداخل (كالكرة).والكثافة في هذا النموذج كبيرة بما يكفي لتحويل التوسّع ، بعد أن يبلغ Rقيمة عظمى، إلى تقلص يلمّ المجرات من جديد بعضاً على بعض وفي النهاية ترتص المجرات معاً، فتعود إلى ظروف تشبه الظروف التي كانت سائدة في بدء التوسّع.

2- نموذج فريدمان الثاني هو نموذج الكون المنبسط ما يمتدّ إلى ما لانهاية، كالشكل المنبسط ما يصوّر فضاءً منبسطاً إقليديّا، وتتمثل بالفضاء المنبسط (كالمستوي).
والكثافة في هذا النموذج كبيرة بما يكفي لاستمرار التجاذب الثقالي في لجم التوسع فترة أطول ودون أن يوقفه تماماً.

3- نموذج فريدمان الثالث هو نموذج الكون كا الفضاء المنحني نحو الخارج (كالسرج) إن كثافة المادة في هذا النموذج ضعيفة لدرجة أن التوسّع يتغلّب بالتدريج على التجاذب الثقالي الذي يبطئه ليصبح ، بعد زمن معيّن حراً بشكل رئيسي ، مما يتيح للمجرات أن تفلت بعضاً من ثقالة بعض.

وكلا النموذين الأخيرين يصوران فضاءً لا منتهي الحجم .

إن سبب وجود هذه النماذج الثلاثة المتباينة يترجم عن حقيقة أن هندسة الفضاء لعالم نسيق يمكن أن تتخذ أشكالاً ثلاثة متباينة : كالكرة، والسرج، والمستوي.[1]

[1] المصدر السابق.

إن توسّع العالم هو توسّع الفضاء نفسه، وعند فريدمان فنجد الفضاء فضاءً كروياً، متوسعاً أو متقلصاً على شاكلة نفاخة تنتفخ أو تتضاءل.وإن المجرات لا تتوسع عبر فضاء ثابت لكنها محبوسة في فضاء يتوسّع.[2]

"ومن ذلك ينتج أن المضروب السلّمي R^3 كان في وقت معيّن صفراً ، بموجب كل واحد من هذه النماذج"[4]

فإذن، يُعرف من نماذج فريدمان أن الكون في حالة تغير وتمدّد، وأن الثابت الكوني ما أضافه أينشتاين عام 1917وفقاً للاعتقاد السائد في ذلك العصر بأن الكون ساكن أكبر خطأ ارتكبه، ولشدة اقتناعه بأن الكون في حالة استاتيكية عاد مرة أخرى إلى معادلاته لتصحيحها.وأشار أينشتاين في سنواته الأخيرة إلى هذا الحدث بوصفه أفدح خطأ ارتكبه في مسيرته العلمية.[5]

وأيضاً قوانين نيوتن فسرت بدقة كيفية حركة الأجسام من سقوط تفاحة إلى دوران الكواكب ، وقضت على نظرية أرسطو التي تقدم ذكرها في فصل خاص في هذه الرسالة بأن الكون في حالة استاتيكية وثابت.

فخلاصة مقارنة الزمان بين نيوتن وأينشتين، ووايتهيد: الزمن مطلق ثابت عند نيوتن.نسبي، وبعد من الأبعاد المكانية ليس مستقلا بوجودها عند أينشتين.

وأما عند وايتهيد فالزمن هو عملية موضوعية ديناميكية من الوقائع.

لذلك ذكر محمد إقبال أن نظرية وايتهيد أكثر جاذبية للباحثين المسلمين من نسبية أينشتن بالخصوص في مفهوم الزمن. كماتقدم ذكره في بداية هذا الفصل.

الفصل الثاني : النظرية الذرية الحديثة، وعلاقتها بنظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة.

---

[1] المصدر السابق.169-175.

[2] المصدر السابق.

[3] R=0 يبدو أن هذا الوقت يقع بين 10 و20 مليار سنة ماضية. انظر المصدر السابق.ص 175.وفي وقت الحاضر يساوي= 1

[4] المصدر السابق.ص 172.

[5] علم الكونيات.ص 36-37.

إننا قد تحدّثنا سابقاً أن أول من وضع المذهب الذري في يونان القديمة هو ديموقريطس بأن قال إن الوجود مكوّن من ذرات إلا أن أرسطو لم يقبل نظرية ديموقريطس الذرية ، وحورب أيضاً المذهب الذري من الكنيسة أشد حرب.

وقد انبثق المذهب الذري عند المتكلمين باسم مذهب "الجزء الذي لا يتجزأ" عن تفكير ديني وأسلوب قرآني . هناك سؤال يتبادر إلى الذهن ، هو أن المتكلمين في إنشاء مذهب ذري (جوهر الفرد) اعتمدوا على ديموقريطس في الإطار العام ، ثم وضعوه في نسق الفكر الإسلامي ، أم كان الأمر مجرّد توافق عقلي أم أن هناك مصادر أخرى لذرية المفكرين الإسلاميين ، هذه المسألة تحتاج إلى التحقيق.

وأيا ما كان الأمر فقد انتقلت الذرية الإسلامية إلى أوربا المسيحية ، وما إن حان عهد التنوير حتى تلقف ديكارت ذرية الأشاعرة وصاغها صياغة جديدة.[1]

إذن، عن هذه النظرية الذرية الحديثة ، وعلاقتها بنظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة، نتحدث في المبحثين التاليين.

المبحث الأول: النظرية الذرية الحديثة.

سنتناول في هذا المبحث الحقائق الأساسية بصورة مختصرة عن الذرة دون التعرض للتحقق من التفاصيل الدقيقة المتعلقة بالذرة في كتب الطبيعة النووية ، والهندسة الذرية.

إن المذهب الذري قد انبعث من جديد مع الفلسفة الحديثة في أوربا، ابتداءً من القرن السابع عشر عند فلاسفة العصر الحديث (ديكارت، وليبنتز...) وبقيت الذرة عند هؤلاء كما كانت في القديم خاضعةً لاعتبارت ميتافيزيقية ، وحتى العلماء الذين تحدثوا عن الذرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر حديثاً مجرداً من التجارب العلمية ، ومع بداية القرن التاسع عشر دخلت الذرة في الأبحاث الكيماوية كفرضية علمية ، حتى تعرف الكيمائيون حينئذ على بعض الأجسام البسيطة ، مثل: الأوكسجين، والهيدروجين، و النحاس، والحديد...واكتشفوا أن ذات هذه الأجسام البسيطة تتحد فيما بينها حسب دقيقة ثابتة ؛ لتشكل مركبات تختلف درجة تعقيدها ، وسميت تلك المركبات ب"

[1] ديموقريطس فيلسوف الذرة ، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة المؤلف : الأستاذ الدكتور علي السامي النشار– ص 3.

الجزيئات"molecules ومن هذه الجزئيات يتألف مختلف الأجسام. "فإن الجزيئي عند علماء القرن التاسع عشر كان عبارة عن جزء صغير جداً من المادة شبيه بكرة صغيرة مملوءة وقابلة للامتداد. والجزئيات عندهم متماثلة لا يؤثر بعضها في بعض إلا حين اصطدامها ، أما حجمها فصغير جداً، وأما كثافتها فثابتة لاتتغير ، وأما حركتها فعشوائية تتم في الفراغ دون اتجاه مظبوط."[1]

ولما ظهرت نظرية **دالتن** عام 1803 تم تعديلها بفرض **أفوجادرو**[2]، عام 1811صار معروفاً أن المادة أو العنصر تتكون من ذرات ، وأن المركب الكيمياوي يتكون من اجتماع عنصرين أو أكثر ، وهو في الواقع اتحاد لذرتين أو أكثر من أجل ذلك يتكوّن الجزء الذي اعتبر وحدة بناء المركب الكيمياوي الجديد.

وفي عام 1807 قد فرض برز **لويس**[3] أن القوى التي تربط ذرة بذرة يجب أن تكون ذات طبيعة كهربية.وافترض **بروت**[4] في عام 1815أن ذرة أيدروجين هي وحدة البناء الذري؛ وذلك عندما لاحظ أن الأوزان الذرية وخاصة للعناصر الخفيفة هي مضاعفات للوزن الذري للأيدروجين. وبناءً على ذلك أن ذرة الهيليوم تشتمل على ذرتين من الأيدروجين ، وتحوي ذرة الأكسيجين 16ذرة أيدروجين.

وكما أن المادة أو العنصر يتكوّن من الذرات، فكذلك الكهرباء تتكوّن من وحدات بناء هي الذرات الكهربية. وقد استطاع العلم حتى أوائل القرن العشرين أن يعرف بالتقريب الأوزان الذرية للعناصر من خلال النظر في وزن ذرة الأيدروجين التي اتخذت وحدة، وكذلك عرفوا حجم الذرة ، وأنها تحوي خصائص كهربية، وأنها تشتمل على الإلكترونات، فإن تركيبها وشكلها لم يزل مبهما يحتاج إلى الكثير من البحث والاستكشاف.[5]

---

[1] مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة ،وتطور الفكر العلمي – المؤلف : الدكتور محمد عابد الجابري– .ص 319.

[2]أفوجادرو ، أميديوAvogadro, Amedeo (1776– 1856): كيميائي وفيزيائي إيطالي. في عام 1811، نشر فرضيته (قانون أفوجادرو). انظر(oxford dictionary of physics- المادة:Avogadro, Amedeo).

[3] لويس دي بروي(1892– 1987): فيزيائي فرنسي ، تلميذ وصديق آينشتاين حصل على جائزة نوبل عام 1929، تولى منصب سكرتير الأكاديمية الفرنسية للعلوم– ساهم في نظرية الكم.انظر (Wikipedia– المادة: Louis victor).

[4]بروت Robert Brout(1928– 2011م): هو فيزيائي وأستاذ جامعي ، وفيزيائي نظري من الولايات المتحدة الأمريكية ولد في مدينة نيويورك وتوفي في بروكسل. انظرالمصدر السابق. المادة:Robert Brout

[5] أساسيات العلوم الذرية الحديثة في التراث الإسلامي– المؤلف: مهندس أحمد عنبر الوهاب. الناشر: مكتبة الوهبة . الطبعة الثانية– ص 37–39

الذرة في قرن العشرين:

قرّر **لينارد**[1] عام 1903 أن الحيز الذي تشغله الذرة لا بد أن يكون أغلبه فارغاً؛ وذلك جراء أن الإ لكترونات السريعة تستطيع النفاذ خلال طبقات المادة السميكة.

وفي عام 1911 أعلن **رذرفورد**[2] نظريته الذرية وقدر فيها أن كتلة الذرة وشحنتها الموجبة مركزة في النواة ، والإلكترونات تحيط بالنواة، وتدور حولها .[3]

"وفي عام 1913 استطاع العالم الدنمركي **نيلز بولر**[4] أن يطبق النظرية الكمية في الإشعاع للعالم الألماني ماكس بلانك على النظرية الذرية لرذرفورد فوضع بذلك الأساس...وهو أن الذرة نظام شمسي متراكب، يماثل تماما النظام الشمسي الكوني الذي ...ذلك أن ذرة العنصر تتكون من نواة تتركز فيها كتلة الذرة ، وتحمل الشحنات الموجبة ، بينما تسبح الإلكترونات السالبة حول هذه النواة في أفلاك ذات مستويات طاقة معيّنة ."[5]

ويمكن للإلكترون السابح حول النواة أن يقفز من مستوى طاقي يبعد عن النواة إلى مستوى طاقي آخر أقرب إلى النواة .

---

[1] لينارد philipp Lenard (1862-1947) : فيزيائي تجريبي ألماني حصل على جائز نوبل في الفيزياء عام 1915. انظر(philipp Lenard :المادة – Wikipedia).

[2] رذرفورد،ارنستRutherford, Ernest(1871- 1937): فيزيائي بريطاني من مواليد نيوزيلندا ، الذي عمل تحت إشراف السيرج. طومسون في جامعة كامبريدج. ثم تولى منصب الأستاذية في جامعة ماكجيل، كندا. في عام 1908، حصل على جائزة نوبل في الكيمياء. انظر(قاموس اكسفورد في الفيزياء \oxford dictionary of physics– المادة: Rutherford, Ernest).

[3] أساسيات العلوم الذرية الحديثة في التراث الإسلامي– المؤلف: مهندس أحمد عنبر الوهاب– ص،39

[4] نيلز بور(1885–1962)فيزيائي دنماركي. في عام 1913 نشر شرحه لكيفية تحقيق الذرات التي تدور فيها الإلكترونات حول نواة مركزية...حصل على جائزة نوبل عام 1922. انظر (قاموس اكسفورد في الفيزياء \oxford dictionary of physics– المادة: niels bohr).

[5] أساسيات العلوم الذرية الحديثة في التراث الإسلامي– المؤلف: مهندس أحمد عنبر الوهاب. . ص،39.

وفي عام 1932 أطلق **شادوبك**[1] على الجسيم عديم الشحنة ، والذي يساوي البروتون في الوزن ، اسم " النيوترون".[2]

تركيب الذرة :

إن ذرة العنصر هي أصغر وحدة منه، ويمكن أن تستقل بوجودها ، وتحمل جميع صفات العنصر وخواصه الطبيعية والكيميائية. والذرة هي النقطة التي تُكوّن المستقيم. والعنصر يتكون من أحد المستقيمات . والمادة سطح أو مستوى يتكون من جملة خطوط أو مستقيمات. فالخط هو مسار النقطة ، والسطح هو مسار الخط أو مسار مستقيم.[3]

ويمكن تصور الذرة بأنها كرة جوفاء تحوي في مركزها جسيمات تكون نواة الذرة ، وتحمل شحنة كهربية موجبة ، وتسبح حول النواة في الفراغ الواقع بينها وبين سطح الذرة الخارجي جسيمات تحوي شحنة كهربية سالبة.

ويمكن أيضاً تصور الذرة "بأنها حجرة يتدلى من السقف في وسطها مصباح يمثل نواة الذرة وتدور حوله فراشات تمثل الكهارب السابحة. ولما كان مجموع الشحنات الموجبة يساوي مجموع الشحنات السالبة المحيطة بها ؛ فإن الذرة بذلك متعادلة كهربياً."

والنواة تتكون من جسيمات ، هي: البروتونات ما يحمل شحنة كهربية موجبة ، ومن النيوترونات وهي عديمة الشحنة. ومن الممكن تكوّن النواة من البروتونات فقط كما في حالة الأيدروجين. والجسيمات السابحة حول النواة في أفلاكها تسمى كهارب أو الألكترونات ما يحمل كل منها شحنة كهربية سالبة ، وتتوزع الألكترونات حول النواة في أغلفة تسمى مستويات طاقة أو سماوات، يمكن أن يبلغ عددها

---

[1] شادويكChadwick (1891- 1974): فيزيائي بريطاني . بعد عمله في جامعة مانشتسر تحت إشراف رذرفورد ذهب للعمل مع هانز جايجر عام 1913. انضم إلى رذرفورد في كامريدج بعد الحرب العالمية الأولى . في عام 1932 اكتشف النيوترون.انظر (قاموس اكسفورد في الفيزياء \oxford dictionary of physics- المادة: Chadwick).

[2] أساسيات العلوم الذرية الحديثة في التراث الإسلامي- مهندس أحمد عنبر الوهاب- ص، 40.

[3] المصدر السابق. تعريفات: النقطة : هي وضع مجرد من الطول والعرض والارتفاع. وعن أول الخط ونهايته. والخط: هو وضع مجرد عن العرض والارتفاع أو هو مسار نقطة. والسطح أو المستوى : هو مسار خط أو مستقيم وفق شروط خاصة. انظر نفس المصدر.ص 40 ، الحاشية1.

سبعة في العناصر الثقيلة على ترتيب خاص. ولما كانت الذرة متساوية كهربيا كان عدد الإلكترونات السالبة في الذرة المتزنة مساوياً دائماً عدد البروتونات الموجبة .[1]

" وتشترك جميع ذرات العناصر المختلفة في هيكل البناء العام...وتختلف الذرة من عنصر إلى آخر في عدد الإلكترونات حول النواة ، وبالتالي في عدد البروتونات ، ثم في عدد النيوترونات الموجودة في النواة.وينشأ عن هذا الاختلاف العددي اختلاف العناصر في خواصها الطبيعية والكيميائية وغيرها."[2]

أقدار الذرة، ومكوناتها:

يبلغ قطر الذرة : 1×10^{-8} سم

وقطر النواة 1×10^{-13} سم .

وقطر الإلكترون $5{,}64\times 10^{-13}$ سم .

إنه قد تبيّن من المقدار المذكور أن قطر الذرة أكبر من قطر النواة بمقدار 100000مرة أي أن النواة تتركز في نقطة من قلب الذرة يحيط بها فراغ هائل تسبح فيه الإلكترونات.

"واذا أردنا مقارنة أبعاد الذرة بأقل وحدات الطول المتعارف عليها وهي المليمتر ، لوجدنا أنه إذا استطعنا حشد ١٠ مليون ذرة متلاصقة ، الواحدة بجوار الأخرى ، فانها لا تشغل فى الطول سوى ١ ملليمتر. كذلك اذا استطعنا حشد ١٠٠٠ مليون نواة متلاصقة فانها لا تشغل فى الطول سوى $1/1000$ملليمتر ،كذلك يتضح مما سبق ضخامة الإلكترون بالنسبة إلى حجم النواة ."[3]

وكتلة بروتون تساوي كتلة نيوترون تقريباً . وكتلة الإلكترون صغيرة جداً بالنسبة للبروتون، وأن وزن الذرة مكافئ لوزن نواتها التي تتكون من بروتونات ونيوترونات.[4]

---

[1] المصدر السابق.ص 41.

[2] المصدر السابق.41-42.

[3] المصدر السابق- ص،42.

[4] المصدر السابق.ص 43.

الوزن الذري:

إن الذرات تختلف وزناً تبعاً لنوع العنصر، وعدد النيوترونات، والعناصر أيضاً تختلف باختلاف عدد ذريٍّ.

فالوزن الذري للعنصر يُعرف بأنه النسبة بين وزن ذرة العنصر ،ووزن ذرة الهيدروجين التي اتخذت وحدة. والنسبة بين وزن ذرة الأوكسجين، ووزن ذرة هيدروجين هي أن الأوكسجين تساوي 16 وحدة، بينما وزن ذرة هيدروجين تساوي 1.008 وحدة وزن ذريّ.

فوزن ذرة أوكسجين أثقل من وزن ذرة هيدروجين بحوالي 15.87 مرة.

يعتبر الوزن الذري مكافئا للعدد الكتلي لما في النواة من بروتونات ونيوترونات ، وذلك على أساس إهمال وزن الالكترونات ، ثم اعتبار وزن النيوترون مساويا لوزن البروتون.[1]

العدد الذري :

العدد الذري لكل عنصر يختلف عن عنصر آخر" يتحدد بالنسبة لأي ذرة بأنه عدد الإلكترونات حول نواة هذه الذرة ، وهو يساوي كذلك عدد بروتونات النواة."[2]

نماذج اختلاف العدد الذري في كل عنصر:

ذرة الهيليوم: تتكون النواة من 2 بروتون، و2 نيوترون، ويسبح حولها 2 في مستوى الطاقة الأول. والوزن الذري للهيليوم = 4.003، والعدد الذري = 2.

ذرة الأوكسجين : تتكون النواة من 8 بروتون، و8 نيوترون، ويسبح حولها 8 إلكترون موزعة كالآتي: 2 إلكترون في السماء الأولى . 6 إلكترون في السماء الثانية. والوزن الذري للأوكسجين= 16، والعدد الذري =8. وهكذا بقية العناصر تختلف باعتبار العدد الذري.[3]

---

[1] المصدر السابق.ص 43.

[2] المصدر السابق.ص 44.

[3] المصدر السابق. ص 44-45.

وقد ثبت في الفيزياء أن الذرات تتكون من ثلاثة أجناس من الجسيمات العنصرية التي تسمى بروتونات، ونترونات، والكترونات. فنواة الذرة تتألف من بروتونات ونترونات، ويدور حول النواة عدد من الالكترونات.فبا الإضافة إلى هذه الجسيمات الثلاثة المذكورة أُكتشفت منذ الثلاثينات جسيمات أخرى ما لبث عددها أن تزايد حتى بلغ أرقاماً مخيفة. وهي جسيمات عنصرية إلا أنها تعكس الثلاثة الأولى بأنها ليست مستقرة أي أن حياتها عبارة عن لمحات خاطفة،ومن أحد تلك الأجناس مايسمى ب ميزون meson لايعيش إلا زمناً من رتبة جزء من مليون جزء من الثانية، وجنس آخر لا يعيش أكثر من عشر عشر هذه البرهة ، وجنس ثالث لا يتعدى واحداً من مليون مليار من الثانية. أما في التصرف ، فتتصرف هذه الجسيمات كالجسيمات الثلاثة المستقرة الأولى.[1]

وإن التجارب قد أبرزت أن هذه الجسيمات يمكن أن تتصادم ؛ لتتحول البعض إلى بعض مع انتقال كبير في الطاقة. فحينما يتصادم جسيمان عنصريان، مزودان بطاقة حركية كبيرة، يتولد من تصادهما جسيمات جديدة ناجمة عن تحول الجسيمين الأصليين ، وطاقتيهما إلى مادة جديدة، والجسيمات العنصرية كلها مصنوعة من قماش واحد (هيولة واحدة) " وأنها بمفرداتها لا تمثل سوى حالات شتى ومستقرة من كائن واحد. وبهذه الصورة نكون قد اختصرنا ، مرة أخرى عدد العناصر الأساسية الثلاثة إلى العدد واحد. لا يوجد سوى مادة متجانسة واحدة، لكنها يمكن أن توجد في حالات شتى متقطعة ومستقرة . بعض هذه الحالات متزنة ، البروتون، ونترون، والالكترون، والأكثرية الأخرى قلقة."[2]

إن القول بالذرات عند ديموقريطس في الحقيقة هي الحروف التي تفيد في تسجيل صيرورة العالم لا في محتوى العالم، " أما المادية القرن التاسع عشر فهي، على العكس قد تطورت انطلاقاً من أفكار ذات منبع آخر تماماً تتميز بها الأزمنة الحديثة ، وتعود أصولها حصراً إلى تقسيم العالم ، بفعل ديكات ، إلى حقيقة مادية، وحقيقة روحية."[3]

---

[1] الطبيعة في الفيزياء المعاصرة– المؤلف: قيرنر هايزنبرغ. الترجمة: الدكتور أدهم السمان. .ص 62 – 63.

[2] المصدر السابق.ص 64.

[3] المصدر السابق.ص 87 .

المبحث الثاني:المقارنة بين النظرية الذرية الفلسفية ،والحديثة، ونظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة.

إننا قد تحدثنا سابقاً بالتفصيل في مباحث شتى عن النظرية الذرية بين الفلاسفة، والأشاعرة، والعلم الحديث، والآن نريد تلخيصها في هذا المبحث معاً ؛ للتأكد من مابه الاشتراك، ومابه الامتياز، ولاسيما بين الذرة الحديثة وجوهر الفرد عند الأشاعرة من خلال النظر في مصدر آخر بالإضافة إلى مصادر سابقة ، وهو موسوعة الدين والأخلاق.

فإذن، الذرة في الفلسفة القديمة عند ديموقريطس هي تلك الجسيمات المادية الدقيقة التي لا تُدرك بالحواس، ولا يمكن تقسيمها أكثر ، ولكنها متفاوتة الحجم والشكل جميعاً، تنشأ الأشياء عندما تتّحد هذه الذرات ، وتختفي عندما تنفصل ، لكن الذرات نفسها أبدية وغير قابلة للفناء . وتقتضي الحركة والمساحة الفارغة التان أنكرتهما المدرسة الإيلية، وهما حقيقيان في المدرسة الذرية، وكل تغيير هو حركة في الفضاءعند ديموقريطس. وافترض علماء الذرة القدامى وجود حركة أبدية بدائية للذرات، وتخلوا عن فكرة تحديدسببها الأول.

وشرح ديموقريطس الصفات الحسية على أنها ذاتية.

الجوهر الفرد عند الأشاعرة: لقد تقدم ذكره بالتفصيل في مبحث مستقل، إلا نريد أن نلخصه من خلال "موسوعة الدين والأخلاق" مقارنةً بالذرة الفلسفية، والحديثة.

إذن، فالعالم يتكون بأسره الذي خلقه الخالق الحر المطلق من ذرات غير قابلة للتجزئة ، وهي مجرد نقاط إذ أُخذت منفصلةً ، وهي غير محسوسة، ولا يتضمن كمية ولا مقدارياً مكانياً.

وعند ما تتجمع تصبح المواد متناهية الصغر أجساماً ممتدة مكانياً، ومن خلال انفصالها يتم إذابتها. والحركة مثل المكان والزمان غير متصلة، وكل حركة فردية هي عدد من الحوادث.

الذرة الحديثة: قد تحدثنا عن الذرة الحديثة في مبحث مستقل، إلا أننا تعيد مرة أخرى بصورة مختصرة ؛ للمقارنة بالذرية الفلسفية ، والأشعرية.

فالذرة الحديثة هي أصغر جسيم في الجسم له خصائص الجسم، وهي قابلة للتجزئة. والتقدم الكبير الذي أحرزه دالتن هو أن العنصر يتكون من جسيمات متشابهة ، وفي العصر الحديث ربما لم يؤمن أحد بعدم قابلية التجزئة، وأن المادة تتكون من جسيمات دقيقة للغاية ومتفرقة، اعتقاد راسخ.والجسيمات في مركب كيميائي محدد هي جزئيات، جميعها متشابهة، وأن كل جزيء يتكون من جسيمات أصغر، والتي نظراً لقابليتها للتجزئة، نسميها ذرات.[1]

فالخلاصة الناتجة من ما تقدم ذكره، هي أن الذرة غير قابلة للتجزئة عند الفلاسفة، والأشاعرة إلا أنها أبدية غير قابلة للفناء عند الفلاسفة، والكون مادي ومكوّن من ذرات وفراغ ، وحادثة خلقها الله تعالى مباشرة وقابلة للفناء وروحي معنوي ليس ماديا عند الأشاعرة، وأيضا غير محدودة العدد عند الفلاسفة، ومحدودة عند الأشاعرة.

والحركة يخلقها الله في كل لحظة. والله هو السبب الباشر لكل شيء عند الأشاعرة.

والذرة في العلم الحديث أصغر وحدة من العنصر الكيميائي تتكون من نواة(بروتونات ونيوترونات) وإلكترونات تدور حولها، قابلة للانقسام، والحركة نتيجة لقوى فيزيائية، وتحكمها قوانين طبيعية ثابتة.

فخلاصة المقارنة بين الأشاعرة والعلم الحديث:

إن تصور الأشاعرة للذرة ميتافيزيقي إيماني يتعلق بكيفية خلق الكون، وحفظه.عقلاني إيماني يعتمد على العقل والنقل في ضوء العقيدة الإسلامية.

أما العلم الحديث فيعتمد على التجربة الطبيعية في تفسير مكونات المادة، ويعترف بقابلية الذرة للانقسام، والتغير بناء على التجربة والملاحظة.

---

[1] موسوعة Encyclopaedia of Religion and ethics،مقال بعنوان " النظرية الذرية" ج 2، ص 198- 209" by james hastings et al جيمس هاستينغز وآخرون.وانظر" مدخل إلى فلسفة العلوم- الدكتور محمد عابد الجابري- ص318- 320.

بعد ما انتهينا من الذرة القديمة الفلسفية والمتوسطة الكلامية، والحديثة العلمية، فنقول في سياقها إن وجود الذرة يستلزم وجودالحركة وبالتالي فوجود الحركة يستلزم الزمان والمكان.

إذن، الذرة والحركة والزمان والمكان كلها مترابطة ترابطاً لايمكن فصله؛ لأن الذرة لا توجد بدون الحركة كما أن الإلكترونات لا يمكن أن تكون ساكنة في مكان واحد. والحركة لا تفهم إلا في الزمان والمكان؛ فإن الذرة لا يمكن أن تتحرك من نقطة إلى أخرى إلا إذا وجد مكان ، ولا يمكن أن نقول عن الذرة إنها قد تحركت إلا إذا مر زمن؛ فلذا الحركة تستدعي زماناً ومكاناً؛ لذلك أحببت أن أتحدث عن الحركة والمكان والزمان بعد الحديث عن الذرة:

موقف محمد إقبال من المكان والزمان والحركة عند الفلاسفة والأشاعرة والعلم الحديث:

موقف زينون : إنه قد عالج مشكلة المكان من خلال مشكلة الحركة في المكان، والحركة عنده ليست حقيقية كما شرحنا في مبحث مستقل في "الباب الأول" أنه ينكر الحركة والتغير ، وأدلته على بطلان الحركة الحقيقة قد تقدم ذكره ، ونعيد دليلين من تلك الأدلة:

قد كان يعتقد زينون أن المكان ينقسم إلى أجزاء لا نهائية ، وبذلك يستدل على أن الحركة في المكان مستحيلة ؛ فقبل "أن يصل الجسم المتحرك إلى النقطة المستهدفة فإن عليه أن يقطع نصف المسافة بين نقطة البدء ونقطة الوصول، وقبل أن يمر بهذا النصف عليه أن يقطع نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نتحرك من نقطة ما في المكان إلى نقطة أخرى فيه دون أن نمر بعدد لا نهائي من النقط في المسافة المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء، ولكن من المستحيل أن نعبر خلال نقطة لانهائية في زمن متناه. ولزينون حجة أخرى يقول فيها: إن السهم المنطلق لا يتحرك ؛ لأنه في كل لحظة من لحظات الزمان خلال انطلاقه يكون ساكنًا في نقطة ما من نقطة المكان، وهكذا يرى زينون أن الحركة ليست إلا مظهرًا خادعًا وأن الحقيقة واحدة لا تقبل التغير، وبطلان الحركة يعني بطلان المكان المستقل."[1]

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام- المؤلف: محمد إقبال- .ص ، 65-66. للإطلاع على الحجج الأربعة لزينون عن عدم حقيقة الحركة. راجع كتاب جون بيرنت."Greek philosophy : thales to plato.

فإذن، كما ينكر الحركة بأدلة بطلانها المذكورة يستدل بتلك الأدلة على بطلان المكان المستقل؛ لأن الحركة كما ذكرنا سابقاً تستلزم مكاناً، وعدمها يستلزم عدمه.

موقف المدرسة الأشعرية:

فعند الأشاعرة المكان والزمان والحركة كلها تتركب من نقط وآنات لا تقبل التقسيم إلى أجزاء أخرى يعني هذا: أن المكان والزمان لا ينقسمان إلى ما لا نهاية، واستدلوا بذلك على إمكانية الحركة عن طريق افتراضهم " الجزء الذي لا يتجزأ"؛ وذلك لأنه إذا صار المكان والزمان محدوداً فالحركة ممكنة من نقطة إلى نقطة في زمن متناه.[1]

فإذا أمكنت الحركة بسبب كون المكان والزمان متناهياً ؛ فالحركة تستلزم المكان والزمان كما ذكرنا آنفاً.

وذكر محمد إقبال" ...ولكن ابن حزم رفض فكرة الأشاعرة عن الجزء الذي لا يتجزأ. وأيدته في رأيه الرياضيات الحديثة ، ومن ثم فإن حجة الأشاعرة لا يمكن أن تحل معضلة زينون حلاً منطقياً."[2]

موقف الفكر الحديث: من المفكرين المحدثين حاول الفيلسوف الفرنسي"**برجسون**"[3] و " برتراند رسل" نقض حجج زينون حسب رأي كل واحد.

فبرجسون يرى :" أن الحركة كتغير حقيقي هي الحقيقة الأساسية ، وأن معضلة زينون قد نشأت عن فهمه الخاطئ للمكان والزمان، وهما في رأي برجسون ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة ..."[4] ويقول برجستون :" ماذا أجد عندما أنعم النظر في تجربتي الشعورية؟ أنتقل من حال إلى حال، أشعر بالحرارة

---

[1] تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- ص ، 66.

[2] المصدر السابق – ص ،66 – 67.

[3] Bergson,Henri- Louis برجستون (1941- 1859):فيلسوف فرنسي وعالم تطور ولد في باريس وأصبح أستاذا في كوليج. انظر (Oxford Dictionary of philosophy- المادة: Bergson,Henri- Louis).

[4] تجديد الفكر الديني في الإسلام- محمد إقبال- ص 67.

أو البرودة، أفرح أو أحزن، أعمل أو لا أعمل شيئًا، أنظر فيما حولي أو أفكر في شيء آخر. فالأحاسيس والمشاعر ، والإرادات ، والأفكار، تلك هي التغيرات التي ينقسم إليها وجودي والتي تسبغ ألوانها على هذا الوجود. فأنا أتغير إذن بلا انقطاع. ومن ثم لا يوجد شيء ثابت في حياتي الجوّانية، كل شيء في حركة دائبة، في تدفق لا ينقطع من الأحوال، تدفق متواصل لا مكان فيه للتوقف أو السكون. ولكن التغير المتصل لا يمكن تصوره بدون زمان، وقياسًا على تجربتنا الجوانيّة،إذن يكون الوجود الشعوري معناه الحياة في زمان."[1]

أما حجة **برتراند رسل** [2] فهي تتبع نظرية كانتور في **اتصال الكم الرياضي**." أما نظرية كانتور فتبرز لنا أن المكان والزمان كمّ متصل ، فبين كل نقطتين من المكان يوجد عدد لا نهائي من النقط ، وفي السلسلة اللامتناهية لا يوجد نقطتان متجاورتان، فالإنقسام اللامتناهي للمكان والزمان معناه اندماج النقط في السلسلة، وليس معناه أن النقط في السلسلة متباعدة بمعنى أن بينها خلاء."[3]

ردّ برتراند رسل على مقولة زينون: " أما ردّ برتراند رسل على مقولة زينون فهو كما يلي: يتساءل «زينون»:كيف تنتقل من موضع في آن واحد إلى موضع في آن تال دون أن تكون أثناء الانتقال في غير موضع وفي غير آن؟ والإجابة: أنه لا يوجد موضع تال لأي موضع، ولا آن تال لأي آن؛ لأنه بين كل موضع وموضع، وبين كل آن وآن يوجد دائما موضع آخر وآن آخر، ولو وجد الجزء الذي لا يتجزأ لاستحالت الحركة، ولكنه لا وجود له . فزينون على حق في قوله بأن السهم يكون مستقرا في كل آن من آنات انطلاقه، ولكنه مخطئ عندما يستنتج من ذلك أن السهم لا يتحرك ؛ وذلك لأنه في أي حركة هناك تقابل بين كل نقطة وكل آن في سلسلتي الأوضاع اللامتناهية والآنات اللامتناهية، وطبقًا لهذه الرؤية يصبح في الإمكان إثبات حقيقة المكان والزمان والحركة وتجنب التناقض في براهين زينون."[4]

---

[1] المصدر السابق.ص، 83.

[2] راسل، Bertrand Russell(1872- 1970): رياضي وفيلسوف وداعية سلام إنكليزي. يعتبر هو وهوايتهد واضعي علم المنطق الرمزي أو الرياضي. انظر (معجم أعلام المورد– المادة: راسل– ص 202).

[3] تجديد الفكر الديني في الإسلام– محمد إقبال– ص 68

[4] المصدر السابق.ص 68.

فهكذا قد تمّ إثبات حقيقة الحركة من قبل برتراند رسل بناءً على أساس نظرية **كانتور**[1] في اتصال الكم الرياضي . وإثبات حقيقة الحركة يستلزم أن المكان ذو حقيقة مستقلة ، وأن الطبيعة حقيقة قائمة.

موقف أينشتاين: أما المكان عنده فهو حقيقي، ولكنه نسبي بالنسبة للمشاهد، وهو يرفض فكرة المكان المطلق عند نيوتن، وكل شيء مشاهد فهو متغير، ونسبي للملاحظ ، وكذلك الحركة والسكون أيضاً نسبيان للملاحظ ؛فلذا لا شيء مادياً يوجد له وجود مستقل بذاته كما في علم الطبعية القديم.[2] "فالكون طبقاً لنظرية آينشتاين ليس جزيرة في فضاء لا نهائي بل هو متناه ، ولكن بغير حدود، ولا يوجد بعده خلاء، فإذا انعدمت المادة انكمش الكون إلى نقطة."[3]

وجهة نظر محمد إقبال من نظرية آينشتاين:

يقول محمد إقبال:" ولكن من وجهة النظر التي اتخذتها من هذه النظرية في محاضراتي أرى أن نسبية آينشتاين تمثل مشكلة كبرى هي بطلان حقيقة الزمان...ويبدو لي أن الزمان الذي أُعتبر بعداً رابعاً للمكان قد كفّ عن أن يكون زماناً حقيقياً."[4]

موقف محمد إقبال من الزمان:

الزمان هو عنصر أساسي في الحقيقة ، كما ذكر محمد إقبال بقوله:"وأنا شخصيّا أميل إلى تصوّر الزمان كعنصر أساسي في الحقيقة . ولكن الزمان الحقيقي ليس هو الزمان المسلسل الذي لابد فيه من التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل ، إنه ديمومة خالصة ، أي تغير بلا تعاقب ، هذا التغير الذي لا تمسّه حجة " ماك تاجارت". الزمان ديمومة خالصة يجزّئها الفكر ، وهي وسيلة تعرض فيه

---

[1] جورج كانتور عالم رياضيات(1845- 1918) : كان كانتور عالم رياضيات لعبت دورا محورياً في إنشاء نظرية المجموعات،التي أصبحت نظرية أساسية في الرياضيات، وأثبت أن الأعداد الحقيقية أكثرعدداً من الأعداد الطبيعية . تتضمن طريقة كانتور لإثبات هذه النظرية وجود مالانهاية له من اللانهائية.انظر (Wikipedia- المادة: Georg Cantor).

[2] تجديد الفكر الديني في الإسلام.69

[3] المصدر السابق.ص 71

[4] المصدر السابق.ص 71- 72. الرد لنظرية آينشتاين عن النسبية ، انظر الدكتور رازي الدين صديقي " فكرة إقبال عن الزمان والمكان " في كتاب iqbal as a thinker

الحقيقة نشاطها الخلاق المتواصل للقياس الكميّ. وهذا معناه الذي تعبّر عنه هذه الآية القرآنية"[1]:

"وَهُوَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخۡتِلَٰفُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ"[2]

الفصل الثالث : نظرية السببية والانفجار العظيم الفيزيائية, وعلاقتها بنظرية السببية الكلامية وحدوث العالم عند الأشاعرة.

نظرية السببية والانفجار العظيم هما موضوعان مترابطان، ولاسيما في سياق الفلسفة والفيزياء الكونية الذان يتوقّف عليهما تفسير نشأة الكون وسببيّته ما يؤدي إلى السبب الأول أو المحرك الأول عند بعض الفلاسفة .

وأيضاً سنتحدث في هذا الفصل عن مفهوم السببية عند الفيزيائيين والأشاعرة ، هل ينطبق على نشأة الكون أم لا؟.

المبحث الأول: نظرية السببية الكلاسيكية، والمعاصرة.

بعد ما انتهينا من نظرية الذرة الحديثة بدأنا بنظرية السببية في العلم الحديث لعلاقة بينهما(سنتحدث عنها لاحقاً) وأيضاً ؛ فإنه قد قيل مراراً في السنوات الأخيرة "إن علم الذرة الحديث فقد ألغى مبدأ السببية، أو أنه، على الأقل انتزع جزءا كبيراً من عنفوانه لدجة أننا لم نعد نستطيع أن نتكلم عن حتمية

[1] المصدر السابق.ص ،100-101.

[2] سورة المؤمنون ، الآية :80

كاملة تسيّر الحوادث وفق القوانين الطبيعية."[1] إذن، لابد أن نتحقق من كل ذلك ؛ للتأكد من مدى علاقة الذرة الحديثة بالسببية، وهل قانون السببية يتفق مع علم الذرة الحديث أم لا ؟.

مفهوم السببية : إننا قد تحدثنا سابقاً عن مفهوم السببية Causalite في الفلسفات القديمة بحيث إن كلمة Causa كان معناها أعم بكثير من معناها الحالي .

ففي فلسفة أرسطو كان مفهوم السببية يتضمن أربعة أشكال تسمى بالعلل الأربع (four causes) .

1- Formalis cause العلة الصورية.
2- Material cause العلة المادية.
3- Finalis cause العلة الغائية.
4- Efficiens cause العلة الفاعلة.

وهذا الأخير يأتي في مقابل ما يُقصد به اليوم بكلمة سبب أو علة الفاعلة تقريباً.[2]

عن كل هذا تكلمنا في قانون السببية في الفلسفة القديمة في الباب الأول.

فكانت كلمة سبب تنطبق عل العملية المادية الخاصة التي تسبق الحادث المراد تعليله؛ لذلك كان كانط Kant الذي استنتج في عدة نقاط نتائج نموّ علوم الطبيعة منذ نيوتن يستخدم منذ ذلك الوقت كلمة بالمعنى الشائع في القرن التاسع عشر: " عندما نعلم بحدوث شيء ما ، نتوقع دوماً أن شيئا قد سبق وأدى، وفق نهج معين إلى حدوث ذلك الشيء. وبذلك تحددت صيغة السببية حتى تطابقت مع واقع أن نعتقد أن كل ما يحدث في الطبيعة معيّن بصرامة ، وبالتالي أن الإحاطة بمعرفة الطبيعة بدقة ، أو بمعرفة قسم منها، يكفي مبدئيا على الأقل للتنبؤ بالمستقبل. "[3] لذلك من الممكن عندهم منذ عهد نيوتن حتى الفيزياء الحديثة لمن يعرف كل القوى التي تحكم الطبيعة ، وكل مواقع الأجسام في لحظة ما ، أن يتنبأ بكل ما سيحدث في المستقبل.[4]

---

[1] الطبيعة في الفيزياء العاصرة- المؤلف: قينر هايزنبرغ- العنوان: فيزياء الذرة وقانون السببية. ص،45.
[2] المصدر السابق- ص،47
[3] المصدر السابق. ص،48.
[4] المصدر السابق .

" فإذا أريد اتخاذ كلمة سببية بالمعنى المقصود هذا، أمكن أيضاً أن نستعمل كلمة (حتمية)، ونفهم منها أنه يوجد قوانين طبيعية خالدة تعين بدقة الحالة المستقبلية لجملة مادية بموجب حالتها الراهنة."[1]

إن العمليات الطبيعية تقتضي قوانيناً ، هل تلك القوانين إحصائية أم احتمالية في الفيزياء؟

كما أن علم الذرة القديم أثبت أن أوضاع الذرات وحركاتها ما يؤدي إلى العمليات الصغيرة المفردة بشكل قانون إحصائي. إذن، هذا ما يبتني عليه شرح ما يحدث في العالم، وأن كل صفة محسوسة من صفات المادة تتولد وتتغير بشكل غير مباشر جراء أوضاع الذرات، وحركاتها. وعن هذا كتب ديموقريطس :" ليس الشيء حلواً ولا مُراً إلا في الظاهر؛ أما الحقيقة فلا يوجد إلا ذرات والفضاء الخالي" إذن، هذا يعني أن الظواهر المحسوسة تحدث بتضافر العديد الكبير من الحوادث الصغيرة المفردة. فكل هذا يدلّ على أن قوانين الطبيعة قوانين إحصائية حصراً. ومن المعلوم أن القوانين الإحصائية قد تفيد احتمالاً ذا درجة عالية ما يقابل اليقين تقريباً. وكثيراً ما يبدو مفهوم القانون الإحصائي مليئاً بالتناقضات.[2]

وقد قيل إنه من الممكن أن العمليات الطبيعية تحكمها القوانين ، ومن جهة أخرى قد تتوالى دون أي نظام، وأن القوانين الإحصائية لا تمثل شيئاً. لكن نحن في حياتنا اليومية نصادف القوانين الإحصائية، ونستفيد مها كأساس لسلوكنا العملي ." فمهندس الري مثلاً ، عندما يبني منشأة ري ، يأخذ في الحسبان كمية وسطية من الأمطار، رغم أنه لا يستطيع أن يتنبأ لا بوقت المطر ولا بكميته. إن القوانين الإحصائية تعني ، أننا لانعرف، إلا بشكل منقوص، الجمل الفيزيائية التي نتناولها. "[3]

قد تم التخلي عن مبدأ السببية عند ما ابتدع ماكس بلانك planck نظرية الكم." وبعد خمس وعشرين سنة تم التأكد حقًّا من أن نظرية الكم تستلزم أن نعطي القوانين صيغة إحصائية ، وأن نتخلى عن مبدأ السببية...أما فيما يخص الصيغة الرياضية للقوانين وفق نظرية الكم ، فقد اقتضى الأمر هجران مبدأ السببية الصرفة."[4]

---

[1] المصدر السابق.49

[2] المصدر السابق. ص، 50-51.

[3] المصدر السابق.51-52

[4] المصدر السابق.56

منذ بداية العصر الحديث لقد جرت محاولة تفسير سلوك المادة كمًّا وكيفاً بالسلوك الإحصائي لذراتها:

فعن هذا سنتحقق؛ لنعرف العلاقة بين العمليات الطبيعية والقوانين التي تحكمها.

القوانين في الفيزياء الكلاسيكية من حيث السببية:

القوانين في الفيزياء الكلاسيكية حتمية وليست إحصائية ؛ وذلك لأن العمليات المفردة معينة تماما.والفيزياء الكلاسيكية تبحث عن الأجسام الكبيرة عن طريق قوانين نيوتن الثلاثة؛ وتلك القوانين في الحقيقة أسباب تؤدي إلى المسببات؛ فمن هذا يبدو أن الفيزياء الكلاسيكية تقول بسببية حتمية.

وكذلك ذهب "كانت" إلى أن السببية حتمية" وعلى أساس من انسحاب الضرورة الرياضية إلى حتمية فيزيقية، سلّم "كانط" بأن القضايا الفيزيائية تماما كالقضايا الرياضية، مطلقة يقينية ضرورية الصدق، والفارق الوحيد أن قضايا الرياضة قبلية – أي قبل الخبرة الحسية، وسابقة عليها، بينما قضايا الفيزياء بعدية."[1]

وأيضا يُعرف أن السببية حتمية في الفيزياء الكلاسيكية من مايلي:" وإذا كانت فرضية الاستقراء كمنهج قد مكنت رجال العلم من خوض صراعهم مع رجال الدين والانتصار عليهم، فإن الحتمية الميكانيكية قد مكّنت لفرضية الاستقراء من التربع جاثمة على صدر حركة العلم الحديث «الكلاسيكي»، فيستند التعميم الاستقرائي على قانون العلية الذي هو وجه آخر للحتمية، وكل وجوه أو عناصر الحتمية الميكانيكية، هي الأخرى تتساوق وتتسق مع الاستقراء كمنهج. فإذا كانت الحتمية تعني... ضرورية قوانين الطبيعة المطردة دائمًا وثبوتها ويقينها، فلا تخلف ولا مصادفة ولا احتمال موضوعي ... فسوف يكون الجزء شاهدًا على الكل، وتكفي ملاحظة بسيطة، وقائع تجريبية محدودة ثم تعميمها، لا سيما وأن العلم الكلاسيكي تعامل مع ظواهر كبرى، جميعها واقعة في خبرة الحواس، فتبدو موضوعًا قابلا للملاحظة المباشرة وبموضوعية مطلقة بلا أدنى تدخل من الذات العارفة، ويكاد يقتصر عملها على تعميم وقائع الملاحظة المحدودة في قوانين كلية...وبواسطة عللها الداخلية، وتبعا لقوانينها الخاصة

[1] فلسفة العلم في القرن العشرين– المؤلف : أ.د. يمنى طريف الخولي– الناشر : مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة– الطبعة الثانية 2012م– ص، 126.

تسير تلقائياً في مسارها المحتوم."[1] المراد من النص أن الاستقراء هو الدليل الأساسي ما بُني عليه القول بأن السببية حتمية في الفيزياء الكلاسيكية ودور الاستقراء هو أن العلماء لاحظوا ظواهر وتجارب طبيعية تتكرر بنفس المنوال بأن كل حدث له سبب .

مبدأ السببية في الفيزياء الحديثة:

إنه قد تقدم أن مبدأ السببية قد تم التخلي عنه، عند ما ابتدع ماكس بلانك planck [2] نظرية الكم." وبعد خمس وعشرين سنة تم التأكد حقًّا من أن نظرية الكم تستلزم أن نعطي القوانين صيغة إحصائية ، وأن نتخلى عن مبدأ السببية...أما فيما يخص الصيغة الرياضية للقوانين وفق نظرية الكم ، فقد اقتضى الأمر هجران مبدأ السببية الصرفة."[3]

لأن الفيزياء المعاصرة مرتبطة بالجسيمات الدقيقة والذرات ، وتذهب إلى أنها تتحرك بصورة عشوائية إحصائية ، وليست حتمية؛ فلذا تم التخلي عن مبدأ السببية بخلاف الفيزياء الكلاسيكية فإنها مرتبطة بالأجسام الكبيرة ووضعت لها قوانين بحيث إنها أسباب لما يحدث في الأجسام الكبيرة؛ فلذلك لابدّ من قانون السببية في الفيزياء الكلاسيكية.

إذن، يبدو أن العلاقة في قانون السببية في الفلسفة الكلاسيكية ضرورية حتمية كما قال ابن رشد بأن العلاقة بين السبب والمسبب ضرورية وليست عادية كما تقدم ذكره في المبحث عن العلاقة بين السبب والمسبب بين الغزالي وابن رشد.

وأما في الفيزياء المعاصرة تعطى للقوانين صيغة إحصائية بسبب حركة الجسيمات والذرات بصورة عشوائية، ولعدم التأكد من موقع الإلكترون، وسرعته بدقة ؛ فإن هذا يحتمل أنه سيتضمن أخطاءاً كبيرة بسبب صعوبة التجربة،وبالتالي يلزم أن البحث عن "اتفاق حركة الذرة مع قانون السببية هو مجرد عبث. لأن صياغة قانون السببية يفترض مسبقا وجود نظام موضوعي منفصل يمكن المشاهد المستقل

---

[1] المصدرالسابق. ص، 161

[2] بلانك، ماكس كارل أرنست لودفيغ- Max Karl planck(1858- 1947): فيزيائي ألماني. يعتبر أحد أعظم الفيزيائيين النظريين في العصر الحديث . وضع " نظرية الكم " quantum theory، ومن أجل ذلك منح جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1918. انظر(معجم أعلام المورد- المادة: بلانك- ص 109).

[3] الطبيعة في الفيزياء العاصرة.العنوان: فيزياء الذرة وقانون السببية- المؤلف: قينر هايزنبرغ-. ص56.

من الملاحظة بدون أن يخل به"[1] وأيضا البحث عن الشيء بعدم الدقة يؤدي إلى انحرافات سببية ؛ ولهذا" أوجدت نظرية الكم مقياساً جديداً حل محل السببية ، وهو المقياس الإحصائي.بمعنى أن عملية التنبؤ سوف لا تعين لنا حدوث الظاهرة بدقة بل ستتنبأ بالتوزيع الإحصائي الذي يمكن أن ندققه عند ما يكون هناك عدد كبير من الاضطرابات. "إذن، إذا أمكن أن نقول بقانون السببية ، فيمكن " أن نتكلم عن سلاسل احتمالية"[2]

ما استنتجت من ما تقدم ذكره أن السببية كونها حتمية أو احتمالية يتوقف على المعلومات عن الذرة وموقع الإلكترون وسرعته ، إذا تم التحقق من كل ذلك بدقة فيمكن إعادة الحتمية وإلا فا السببية احتمالية في الفيزياء المعاصرة. وهذا يُعرف من فكرة" **بلانك** [3]" وهي " أن فكرة ميكانيكية الكم غير كاملة، وأن إدخال مفاهيم جديدة ربما يعيد الحتمية إلى منصبها."لأنه لاحظ وراء حركة الإلكترون أسبابا خفية. يمكن انكشافها لاحقاً.[4]

لذلك انقسم الفيزيائيون فمنهم من استبد ب**نظرية الكم**[5] ولم يتنازل عن نتائج الكم وهي أنها تفيد أن السببية إحصائية احتمالية. ومنهم من أيّد رأي أينشتاين مثل : " دي برولي" و" شرودنجر" و" بوم" وساروا في طرق البحث عن الأسباب الخفية."[6]

فإذن، السببية ممكنة التوسع بتوسع العلم.

خلاصة السببية في الفيزياء الكلاسيكية ،والحديثة:

---

[1] أزمة السببية في الفيزياء المعاصرة، وأثرها على الفلسفة – المؤلف: الدكتورة أفراح لطفي عبد الله–جامعة البغداد–كلية الآداب– قسم الفلسفة– . ص 274.

[2] المصدر السابق.274–275.

[3] بلانك، ماكس كارل أرنست لودفيغ– Max Karl planck(1858- 1947): فيزيائي ألماني. يعتبر أحد أعظم الفيزيائيين النظريين في العصر الحديث . وضع " نظرية الكم " quantum theory، ومن أجل ذلك منح جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1918. انظر(معجم أعلام المورد– المادة: بلانك– ص 109).

[4] أزمة السببية في الفيزياء المعاصرة، وأثرها على الفلسفة– المؤلف: الدكتورة أفراح لطفي عبد الله– ص 276

[5] نظرية الكم هي النظرية التي وضعها ماكس بلانك عام 1900، أدت هذه النظرية إلى النظرية الحديثة للتفاعل بين المادة والإشعاع المعروفة باسم ميكانيكا الكم التي تحل محل الميكانيكا الكلاسيكية. تنطبق نظرية الكم النسبية على الجسيمات التي تنتقل بسرعة الضوء أو بالقرب منها. انظر (Oxford Dictionary of physics- المادة: quantum theory).

[6] أزمة السببية في الفيزياء المعاصرة، وأثرها على الفلسفة – المؤلف: الدكتورة أفراح لطفي عبد الله– ص 276.

إن العلاقة بين السبب والمسبب حتمية في الفيزياء الكلاسيكية إذا عرف السبب بدقة يُعرف المسبب بدقة كما في قوانين نيوتن . مثال: إذا دفعت جسماً بقوة معينة ، فسيحدث تسارع محدد حسب قانون F= ma.

وأما العلاقة بين السبب والمسبب في الفيزياء الحديثة احتمالية وليست حتمية ؛ فلذا لايمكن التنبؤ بنتيجة تجربة كمونيةبدقة ، بل احتمال فقط. وهذا لا يعني نفي السببية أصلاً فقط نفي للحتمية فقط.

للتأكد من حادثة الخلق، وسببها في الفيزياء المعاصرة ، فلا بدّ أن نتراجع إلى بداية الخلق نظراً فيها ؛ ليتّضح أكثر قانون السببية ، وخلق العالم زماناً ومكاناً ومادةً.

المبحث الثاني : نظرية الإنفجار العظيم.

هناك الكثير من النظريات المتعلقة بنشأة الكون وتطوره، وضعها العلماء ولكن لم يستقر منها إلا نظرية الانفجار الكبير، تقصد هذه النظرية أن الكون كان مركزا في حجم صغير نسبيا يقدره البعض بأنه قرابة عشرة أمثال حجم الشمس، وكثافة مادته كبيرة جدًا تصل إلى 10^{18} جم\سم3 ، وكثافته تقترب من كثافة مادة النواة في الذرة، كما أن درجة الحرارة داخل مادة هذه النواة كانت كبيرة جداً تصل إلى 10^{12} درجة على الأقل ، وعند هذه الطاقات الحرارية الكبيرة تتمزق نوى جميع الذرات. [1] ويشبّه الانفجار الكبير بانفجار القنبلة إلى شظايا صغيرة تتطاير متباعدةً بسرعات مختلفة أبعدها مسافة أكبرها سرعة.[2]

وتتحدث هذه النظرية عن نشأة الكون وتطوره منذ لحظة بدايته حيث كانت الكثافة والحرارة إلى ما لانهاية، إلى شكله الحالي المتطور جداً.

---

[1] أساسيات الفيزياء الكلاسيكية والمعاصرة- المؤلف : د. رافت كامل واصف.أستاذ الفيزياء- كلية العلوم- جامعة القاهرة-. ص،783-784.

[2] المصدر السابق.ص ، 789.

فإذن، مايتعلق بكفية تكوين الكون كله لا نتعرض له ؛ لأن ما يهمنا هو التأكد من قانون السببية سبب حادثة الخلق، وأصل الكون.

نظرية الإنفجار العظيم في الفيزياء المعاصرة.

إن الدراسة العلمية بأن الكون بدأ بكرة نارية بدائية " الانفجار العظيم" بدأت مع نظرية النسبية العامة لأينشتاين المنشورة عام 1915، وفق هذه النظرية ترتبط خصائص المادة والحركة بتشوّه المكان والزمن.

والزمان والمكان وفق هذه النظرية ليسا شيئين مطلقين منفصلين عن الأشياء المادة، بل هما مشاركين في تطور الكون ؛ لذلك تبحث هذه النظرية عن أصل المكان، والزمان، وتشكل أساس نموذج الانفجار العظيم الحديث، ووفق هذا النموذج :" ووفق هذا النموذج، المكان والزمن والمادة،والطاقة كلها ظهرت إلى الوجود في صورة كرة نارية من المادة والإشعاع ذات درجة حرارة وكثافة قُصْوَيَيْنِ منذ حوالي 15 مليار عام. وبعد الانفجار العظيم ببضع ثوان، انخفضت درجة الحرارة إلى عشرة مليارات درجة فقط، وبدأت التفاعلات النووية في تكوين الذرات التي تتكون منها أجسامنا. وبعد حوالي 300 ألف عام انخفضت الحرارة حتى بضعة آلاف درجة مئوية ، محررة الإشعاع الذي نرصده اليوم بوصفه إشعاع الخلفية الميكروني الكوني. ومع تمدد هذا الانفجار، حاملاً المكان والزمن معه، بَرُدَ الكون وخفَّتْ كثافته. وقد تكوّنت النجوم والمجرات عن طريق تكثّف السحب المتمددة من الغاز والإشعاع. ويحتوي كوننا اليوم على الرماد والدخان المتخلّفين عن الانفجار العظيم...وأغلب علماء الكونيات يتقبلون هذه النظرية بوصفها صحيحة في جوهرها رغم وجود بعض التفاصيل غير المحسومة...فالانفجار العظيم مثال لما يطلق عليه منظروا النسبية(**نقطة التفرد**[1])وهي نقطة تفشل عندها كل النماذج الرياضية ، وتصير كل القيم القابلة للقياس لا نهائية. "[2]

[1] في علم الكونيات ، هي النقطة التي تنهار عندها الحسابات العادية ؛ لأن بعض الكميات الفيزيائية تصبح لانهائية : على سبيل المثال ،" الحدث" في بداية الانفجار العظيم ، حيث تكون كثافة المادة وانحناء الزمكان في بعض النظريات لا نهائية. انظر(Oxford dicationary of philosophy- المادة: Singularity).

[2] علم الكونيات – المؤلف:بيتر كولز.ترجمة: محمد فتحي خضر– ص 15.

والدليل على نقطة التفرد توسّع العالم وتمدده حاليًا ،فهذا يعني أن العالم كان في الماضي أكثر ارتصاصاً حتى كان في نقطة التفرد متضائلاً جداً إلى R=0 ويبدو أن هذا الوقت R=0يقع بين 10 و20 مليار سنة ماضية. وإن " انعدام R يتعلق بوضع تتلاقى فيه المجرات كلها، وتتقلص كل الأطوال في هذا العالم إلى الصفر. وهذا يعني ، في مدى معناه، أن حجم كل الفضاء الذي نراه، حتى في أضخم المراقب يتضاءل حرفياً إلى لاشيء. ينتج من ذلك أن كل المادة في العالم المرصود ...كانت في وقت ما مرصوصة في نقطة رياضياتية وحيدة ذات كثافة لا نهائية الكبر. وهذا ما يسمى متفرداً في النسبية العامة الحديثة."[1]

وكان المكان والزمان معدوم الوجود في المتفرد، وفي نقطة التفرد R=0 يقفز المكان والزمان.

فإذن، وفق نماذج فريدمان، المادة كلها مع الزمان والمكان قد قفزت إلى الوجود مع المتفرد، فإن هذا يخالف "الكتب المقدسة التي تقول بأن الأشياء المادية خلقت في فراغ موجود سلفاً. لكن قبل بدأ التوسع ، هنا، لم يكن يوجد لا مادة ولامكان ولا زمان.ويجب أن ننظر للمتفرد على أنه حد بدئي زمان لكل شيء ، وعلى هذا فليس ثمة سؤال عما حدث قبل الانفجار الأعظم ؛ لأن كلمة (قبل) تنطوي على ترتيب زمني ، وهذا الترتيب عديم الوجود في المتفرد. وهذا القول ينسحب على مسألة البحث عن السبب . فكثيراً ما يتساءل المرء عن الشيءتسبب في حادثة الخلق. لكن تحديد السبب والمفعول في الترتيب الزمني (السبب يسبق المفعول دوماً) أمر مشكوك فيه على كل حال ، وعلى هذا، فإن الاعتقاد بأن الخلق لابد له من سبب يسبقه معه أمر ليس له ما يسوغه بالضرورة . وفوق هذا فإن فكرة التسبب المسبق عديمة المعنى هنا لأن الاعتبارات الزمنية لا يمكن أن تمتد إلى ماقبل المتفرد . فكل هذه المحاكمات تشهد على أن حادثة الخلق في نظرية النسبية أعمق فيزيائياً بكثير ما ورد في الكتب المقدسة. "[2]

إن معظم الكونيين ذهبوا إلى القبول بمتفرد فريدمان كصورة لحادثة خلق حقيقي في العالم الواقعي.[3]

---

[1] المكان والزمان في العالم الكوني الحديث – المؤلف:ديفيس أستاذ الرياضيات التطبقية – الكلية الملكية– لندن. ترجمة: د. أدهم السمان–.ص 175–176.

[2] المصدر السابق.ص، 176–177.

[3] المصدر السابق.181

فإذن، هذا يدل على أن السببية عديمة المعنى في نقطة التفرد وفق الفيزيقا في الفيزياء الحديثة.

المبحث الثالث: علاقتهما بنظرية السببية الكلامية وحدوث العالم عند الأشاعرة.

سنقارن في هذا المبحث السببية الحديثة والانفجار العظيم، بالسببية وحدوث العالم عند الأشاعرة؛ للتأكد من نوع العلاقة بين السبب والمسبب.

علاقة السببية الفيزيائية بالسببية الكلامية:

العلاقة بين السبب والمسبب في الفيزياء الحديثة احتمالية غير حتمية دائماً تعتمد على الاحتمالات فقط، والمؤثر هو الطبيعة والقوانين.وأيضاً لا تنسب الظواهر إلى إرادة إلهية بل إلى النظام الطبيعي المعقد الاحتمالي.

وأما عند الأشاعرة كما تحدثنا سابقا في مبحث مستقل بأن العلاقة بين السبب والمسبب غير ضرورية . والله هو خالق المسبب، وهو الفاعل الحقيقي.وأيضاً الأشاعرة ينفون أن يكون للسبب تأثير ذاتي في المسبب؛ لأن الفعل لله وحده.

علاقة الإنفجار العظيم بحدوث العالم عند الأشاعرة.

إن الانفجار العظيم يدلّ على أن الكون له بداية ، وكل ماله بداية فلابد له من محدث عند الأشاعرة ؛ فلذلك الكون لابد له من محدث خالق بناءً على قانون السببية ، وإن هو إلا الله- عزوجل-.

وأما الانفجار العظيم فلايحتاج إلى سبب عند الفيزيائيين ؛ لأن السببية قد لاتنطبق على ماقبل الانفجار العظيم ؛ لأن السببية مرتبطة بالزمن، وهناك لايوجد زمن قبل الانفجار العظيم فكيف يُتصوّرالسبب، لهذا راجع ما تقدم ذكره بالتفصيل.[1]

[1] المكان والزمان في العالم الكوني الحديث- المؤلف:ديفيس - ص 176 -181.

فالكون له بداية بخلق الله، ومحدود ومخلوق عند الأشاعرة وله بداية عند العلم الحديث وفقاً للانفجار العظيم.

أما السببية الفيزيائية في نقطة التفرد معدومة، ولكن السبب الميتافيزيقي موجود وراء الكون هو ذات مطلق لا يتقيد بالزمان ولا بالمكان، وهو الخالق الحقيقي ذات الله — سبحانه وتعالى-.

إذن، نظرية الانفجار العظيم أثبتت أن العالم حادث بأن له بداية،وأنه كان قبل نقطة البداية غير موجود لا زمانا ولامكاناً ولا مادةً ، وهذا هو معنى الحدوث الذي قرره الأشاعرة.

وأما اعتراض بعض الفلاسفة بأن السببية لا يمكن تصوّرها في نقطة التفرد ؛ لأن السبب يقتضي أن يكون سابقاً للمسبب زمانياً .

كما ذكرت جواباً أن المراد بالسبب هوالسبب الميتافيزيقي هو ما لا يحتاج لا إلى الزمان ولا إلى المكان فإنه كل مجرد من كل ذلك.

وأجاب المدافعون أيضاً أن هناك لايوجد مانع أن يكون السبب مع المسبب بأن لا يكون قبله زمنياً، ولا موجب ليكون قبله زمنياً. وأماالقاعدة القائلة بأن كل حادث لابد له من سبب ليست مبنيةً على المشاهدة بأن نرى صدور شيء عن شيء قبله حتى يُعترض عليها، بل إنها مبدأ عقلي ميتافيزيقي ودليله ليس تجريبياً.

وأيضاً قيل في الجواب أن المراد من السبب في هذه القاعدة" أن لكل حادث سبب" سبب عام زمانياً كان أو غير زماني؛ لذلك لا يصح أن يقال في حالة حدوث الكون أي في نقطة التفرد حيث لم يكن زمان موجود، أن السبب زماني بل السبب غير زماني بل وراء الكون ولا يتقيد لا بالزمان ولا بالمكان. إذن سبب الكون لا زماني ولا مكاني ومادي. بل هو مجرد من كل ذلك.[1]

يقول كريغ [2]:" ولا يوجد أي نظرية تقوى على معارضة القول بأن للكون بداية حتى الآن، ولذلك تبقى هذه المقدمة قوية يمكن الاعتماد عليها ." ويبين ريشينباخ"[1] إن الذي يجعل المقدمة متماسكة هو أن

[1] الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة(دراسة مقارنة) –المؤلف: د. سعيد عبد اللطيف فودة– .ص، 309–312.

[2] ويليام كريج Willam Craig(1918- 2016) كان فيلسوفا أمريكيا، أكاديمياً ومنطقيا درس في جامعة كاليفورنيا ، شملت اهتماماته البحثية المنطق الرياضي وفلسفة العلوم . انظر (Wikipedia- المادة : William Craig).

لمادة الكون كلها بداية، وجميع عناصره تكونت في الإنفجار العظيم، الكون إذن محدود زمانياً، فله بداية".[2]

" ومهما كان سبب الانفجار العظيم فإنه لا بد أن يكون له قدرة هائلة، كذا قال ويليام راو، وهو يتفق تماماً مع المتكلمين الذين قرروا أن محدث العالم لابد أن يكون قادراً ، ولكنه لم يكمل تقريرهم للدلالة على وجود الإله المتصف بالصفات، فقد قرروا أن الموجب لكونه قادراً هو عين حدوث العالم ، الذي لم يكن ثم كان ، والقادر لابد أن يكون مريداً، لأنه لا معنى للقادر بلا إرادة عقلاً، والمريد بلا علم أمر محال عقلاً، فالفاعل للعالم عالم مريد قادر."[3]

تبيّن من السابق كله أن سبب الانفجار العظيم هو وراء الكون ميتافيزيقي وهو الله – سبحانه وتعالى-. والكون لابدّ له من البداية زمانا ومكانا ومادة.

وعدم العلم بالسبب فيزيائياً لا يدل على عدم وجوده ميتافيزيقيا.

الخاتمة

وبهذا قد استقصينا هذه الأطروحة التي سعت إلى عقد مقارنة علمية في نظريات الأشاعرة بين الفلسفة والعلم الحديث من النظرية الديناميكية والإستاتيكية ، والذرية والعليّة.

لقد تبيّن من خلال هذا البحث أن الفكر الأشعري قد قدّم نظرة الديناميكية للكون مستدلاً بالنصوص الشرعية، ورفض نظرة الفلاسفة الإستاتيكية للكون، وهذا ما يوافق العلم الحديث ؛ لأنه يقول بأن

---

[1] ريشينباخ Reichenbach, Hans(1891 -1953) : فيلسوف العلوم ، ولد في هامبورغ وعمل في برلين حتى عام 1933، ومن أثاره العلمية ، فلسفة الفضاء والزمان ترجم إلى فلسفة المكان والزمان. انظر (Oxford Dictionary of philosophy- المادة: Reichenbach, Hans).

[2] الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة- ص، 310.

[3] المصدر السابق.

الكون في حالة ديناميكية مستمرة. وكذلك قدّم نماذج تصوّرية عن الذرة والعلة ما لا يخلو من أوجه تشابه مع الفيزياء الحديثة خاصة في نشأة الكون من العدم زماناً ومكاناً ومادة ، وفي السببية أنها احتمالية وليست حتمية كما عند الفلاسفة والفيزياء الكلاسيكية.

مع وجود الفوارق المنهجية بين الفكر الكلامي والفكر العلمي من حيث مصادر المعرفة ، وأهداف التأمل إلا أن هذا البحث قد أثبت أن الفكر الإسلامي يطابق الفكر العلمي أكثر من الفكر الفلسفي .

ولعلّ أهم ما توصّلت إليه من خلال كتابة هذه الأطروحة هو أن مفاهيم الذرية والعلية وإن اختلفت لغتها ومرجعياتها تُعدّ من القضايا المشتركة التي تفتح الباب لتجديد النظر الفلسفي والكلامي في ضوء المعارف الحديثة دون التضحية بوصول المنهج.

وفي الختام ، فإن هذه الدراسة ليست إلا بداية سطحية تمهيدية للمقارنة العميقة بين الفكر الإسلامي والعلم المعاصر، وهي دعوة لمواصلة كتابة مثل هذه البحوث بما يسهم في بناء معرفة متجددة، رصينة.

التوصيات

ما رأيت من اللازم أن أتقدم به وصيةً إلى طالب العلم من خلال كتابة هذا المقال:

1- النظر في بعض النصوص الإسلامية خاصة ما تمّ تفسيره فلسفياً في ضوء العلم الحديث.

2- قبل ربط أي مفهوم فيزيائي بالعقيدة الإسلامية ، يجب أن تكون ملمًّا بعلم العقيدة الإسلامية، وخاصة بالمسائل التالية: التوحيد، الإيمان بالغيب، قدرة الله وحكمته في الخلق.

3- ليس كل ما في العلم الحديث "حقائق ثابتة" بل كثير منها نظريات قابلة للتغيير. اجعل ثوابت العقيدة فوق متغيرات العلم.

4- ادرس الفيزياء المعاصرة بفهم فلسفي ونقدي.

5- راجع أولاً تفاسير العلماء والمفسرين في الآيات الكونية، وقارن بين التفسير العلمي الحديث ، وبين ماذكره العلماء السابقون.

6- العلم لا يفسّر كل شيء ؛ فلا تستبدل التفسير العلمي بالإيمان بالغيب، بعض الأمور ،مثل : "خلق آدم" أو " الروح" أو " البعث" اجعلها الغيب المحض الذي لا يدرك لا بالعقل ولا بالواقع.

7- على الباحث أن يستفيد من العلماء المتخصصين في الربط بين العلوم والشرع، ومنهم : محمد إقبال – رحمه الله- كما استفدت منه كثيراً من ناحية العلاقة بين الدين والعلم.

8- وكن دائماً حذراً من تحريف الدين باسم العلم.

النتائج

ما استنتجت من النتائج من خلال كتابة هذه الأطروحة، هي مايلي :

1- تبيّن أن مفهوم "الذرة" عند الأشاعرة باعتبارها جزء لا يتجزأ، ولا يُقسّم يقترب إلى حدّ ما من تصوّر الفيزياء الحديثة عن الجسيمات الأولية ، مع وجود الفارق في المنهج ؛ فبينما اعتمد الأشاعرة على منظور ميتافيزيقي عقائدي ، وانطلقت النظريات الحديثة من منهج

تجريبي رياضي. مع ذلك أشار الدكتور محمد إقبال أن على علماء الأمة الإسلامية إعادة النظر في هذه النظرية.

2- أنكر الأشاعرة العلّية الذاتية في الكون ، وأكدوا أن الفاعل الحقيقي هو الله لكل الحوادث. ولا حظت الأطروحة أيضاً أن إنكار الفيزياء الحديثة للحتمية السببية الصارمة مما يفتح مجالاً لمفهوم " اللاسببية"خاصة في سبب الإنفجار العظيم. ولكنني كتبت في آخر هذا البحث أن عدم العلم بالسبب فيزيائياً لا يدل على عدم وجوده ميتافيزيقيا؛ فثبت أن سبب الانفجار العظيم هو وراء الكون ميتافيزيقي وهو الله – سبحانه وتعالى-.

3- لما يمكن التقاء نتائج الفكر العلمي مع الفكر الكلامي مع وجود الاختلاف بينهما في المنهجية أن منهجية الأشاعرة تعتمد على النقل والعقل، بينما تستند الفيزياء إلى المنهج التجريبي والرياضي ،كل هذا مما يدلّ على إمكانية الحوار بين الفكر الكلامي والفكر العلمي الفيزيائي.

4- توصلت من خلال هذه الأطروحة أن هناك توجد إمكانية لتطوير الفكر الكلامي من خلال النظر في الفيزياء المعاصرة دون أي تفريط بالأسس العقدية.

5- الفكر الإسلامي يطابق الفيزياء المعاصرة أكثر من الفلسفة اليونانية ، والفيزياء الكلاسيكية.

6- نظرية النسبية لآينشتاين ونظرية الذرة والإنفجار العظيم تؤيد نظرية حدوث العالم عند المفكرين الإسلاميين.

7- الزمان والمكان نسبيين في الفيزياء الحديثة ومطلقين في الفيزياء الكلاسيكية ، فهذا دليل على أن الفيزياء الحديثة تطابق العقيدة الإسلامية أكثر من الفيزياء الكلاسيكية ؛فإنها تؤدي إلى ذات مطلق مثل الزمكان والفضاء غير الله ، وهو باطل في العقيدة الإسلامية يلزم منه قدم الزمكان والفضاء .

8- عدد الذات لايمكن أن يكون متناهياً, ففي لحظة يخلق في الوجود ذرات جديدة , ومن ثم فالكون في نمو مستمر, وفي هذا يقول الله تعالى :{يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}[1]

[1] [فاطر: 1]

9- إطلاق النور على ذات الله- تعالى- المجازي في آية النور أكثر مطابقة للفكر الإسلامي .

10- الانسحاق الأعظم (هو النهاية المتوقعة للكون المغلق) في الفيزياء المعاصرة في نماذج فريدمان للكون المغلق يطابق مفهوم يوم القيامة في العقيدة الإسلامية. كما قال تعالى :" يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥۚ "[1].

11- الفكر الإسلامي يطابق الواقع أكثر من مطابقته للعقل.

12- نسبية آينشتاين تجعل الزمن بعداً من أبعاد المكان وهو ما يفقد صفة الانقضاء وهذا....

[1] الانبياء : 104

فهرس الآيات

الله نُورُ السماوات 96

إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا 67

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما 66

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ 67

تَبَارَكَ ٱلَّذِي جَعَلَ فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا 107

ثم استوى إلى السماء وهي دخان 98

شَيَاطِينَ الإنس والجن يُوحِي بَعْضُهُمْ إلى بَعْضٍ 101

صنع الله الذي أتقن كل شيء 94

فالق الحب والنوى 103

فكشفنا عنكَ غطاءكَ فبصرُكَ اليومَ 172

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ 166

فمن يرد الله أن يهديهُ يشرح صدرهُ للإسلام 172

كل شيء أحصيناه في إمام مبين 115

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ العذاب 100

لَابِثِينَ فِيهَآ أَحْقَاباً 100

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا 109

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا 134

مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفٰوُت 164

ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت 94

هو الأول والآخر 103

هُوَ الأول والآخر 98

هُوَ الَّذِي جعل الشَّمْس ضِيَاء وَالْقَمَر نورا 106

وأحصى كل شيء عدداً 30

والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون 67
والظاهر والباطن..... 99
وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوم..... 114
وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب..... 67
وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجا..... 107
وسواس الناس..... 98
وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ 122
وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ 121
وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا 3
وكل شيء أحصينه في إمام مبين 30
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ 121
وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا 161
وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا 161
ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره..... 67
ونادى أَصْحَابُ النار أَصْحَابَ الجنة أَنْ أَفِيضُواْ عَلَيْنَا مِنَ المآء..... 100
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ 67
ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه..... 67
يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ..... 120
يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 249
يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُواْ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ..... 189

فهرس الآحاديث

طرف الحدريث رقم الصفحة

الجنَّة فى السماء، والنار فى الأرض.....100

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مُكَوَّرَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.....68

الناسُ نيامٌ فإذا ماتوا انتبهُوا.....172

إنه الأول ليس قبله شيء.....104

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم أَنَّ الْمَعْنَى كَانَتَا شَيْئًا وَاحِدًا مُلْتَزِقَتَيْنِ.....67

عن أبي هريرة رضي الله عنه،قَالَ: أَخَذَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِيَدِي 68

قال كعب" : خلق اللَّه السموات وَالْأَرْضَ مُلْتَصِقَتَيْنِ.....66

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ.....68

يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ 68

فهرس الأعلام

ابن حزم.....82
ابن خلدون.....194
ابن رجب 109
ابن رشد 93
ابن سكيت.....109
ابن سينا 16
ابن فورك 123
ابن مسكويه.....191
ابن ميمون.....86
أرسطو 12, 54
أرنست ماخ 201
أفلاطون 49
أفوجادرو 223
أكسانوفان 39
الإمام الأشعري 70
الإمام السنوسي.....123
الإمام الغزالي 64
الباقلّاني 116
البيروني 190
الجاحظ 191
الجويني.....117

الرازي.....64
السمرقندي.....109
الطوسي.....190
العراقي.....193
الفارابي.....83, 134
الكندي.....87
النظام.....82
امبيدوكليس.....81
أنطيفون.....91
إنكساجوراس.....81
بارمنيدس.....34
برتراند رسل.....232
برجسون.....232
بروتاجوراس.....36
جون لوك.....199
جيمس فريدريك فيرير.....197
دافنشي.....202
دلتون.....27
ديكارت.....31
ديمقريطس.....49
ديموقريطس.....29, 228
رذرفورد.....224
ريشينباخ.....245
زينون.....42
سقراط.....49

سكستوس 74
شادوبك 225
غاليليو "غاليله 202
فريدمان 32
كانط 237
كريغ 245
لويس 223
ليبنتز 31
لينارد 224
ماكس بلانك 237
مايكل كوهين 206
محمد إقبال 120
مليسوس 55
نيلز بولر 224
نيوتن 202
هابل 218
هرقليطس 49
وايتهيد 222
ويليام راو 245

فهرس المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم..... 2
الإهداء 3
المقدمة..... 4
التعريف بالموضوع 4
الدراسات السابقة..... 7
مشكلة البحث 8
التمهيد 9
المبحث الأول : النظريات الفلسفية 10
المطلب الأول: النظرية الفلسفية.....10
الحركة عند الفلاسفة 13
الحركة في الفلسفة الحديثة 17
المطلب الثالث : تعريف النظرية الذرية الفلسفية.....19
المطلب الرابع: تعريف العلية الفلسفية.....20
الحركة عند المتكلمين.....22
المبحث الثاني : التعريف بنظريات الأشاعرة الكلامية.....22
الجوهر الفرد عند الأشاعرة..... 23, 229
التعريف بقانون السببية عند الأشاعرة.....24
المبحث الثالث : تعريف نظريات العلم الحديث.....25
الميكانيكا 25
الديناميكا 25
علم السكون 25

ميكانيكا أينشتاين. 26
تعريف النظرية الذرية.....27
النظرية الذرية العلمية 27
المبحث الرابع : عوامل نشأة النظريات الفلسفية، والأشعرية، والفيزيائية 28
عوامل نشأة قانون السببية.....28
تعريف السببية 28
عوامل نشأة النظرية الذرية.....29
عوامل نشأة النظرية الديناميكية 31
الباب الأول : النظريات الفلسفية الإغريقية, وأثرها في الفكر الإسلامي , وموقف الأشاعرة منها 34
الفصل الأول : النظرية الاستاتيكية الفلسفية .وفيه أربعة مباحث 34
المبحث الأول :نظرية المعرفة عند الفلاسفة 34
نظرية المعرفة عند بارمنيدس.....34
نظرية المعرفة عند أفلاطون.....35
نظرية المعرفة عند أرسطو 37
الفرق بين الإدراك العقلي والحسي عند أرسطو 37
المبحث الثاني : نظرة الاستاتيكية للكون في الفلسفة الإيليّة 38
موقف الفيلسوف أكسانوفان من نظرة الاستاتيكية.....39
موقف الفيلسوف بارمنيدس من استاتيكية الكون 40
موقف زينون من الكون 42
أدلّته على امتناع الكثرة والحركة.....43
المبحث الثالث:نظرة الاستاتيكية للكون عند أفلاطون و أرسطو 47
نظرية المثل عند أفلاطون 48
العلاقة بين الأشياء الحسية والمثل.....49
حقيقة المثل.....49
موقف أفلاطون من الإيليين 50

خلاصة نظرية المثل.....52
مادة الكون الأزلية (الأثير).....53
نظرة الاستاتيكية للكون عند أرسطو 53
نقد أرسطو لنظرية بارمنيدس.....54
نقد أرسطو لحجج الإيليين 55
حجج أرسطو في نقد نظرية المثل.....58
رد أرسطو على أفلاطون في نظرية " المثل".....58
أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية 60
الكليات بين أفلاطون وأرسطو.....61
المبحث الثالث : نقض الأشاعرة النظرة الاستاتيكية الفلسفية للكون. 63
أدلة الأشاعرة على رفض النظرية الإستاتيكية للكون.....66
مفهوم الوجود عند الإمام الأشعري.....70
قسمة الوجود إلى حادث وقديم عند الإمام الأشعري 71
حدوث الحادث لا يتوقف على محلّ عند الأشعري.....72
الفصل الثاني : النظرية الذرية والعلية في الفلسفة 73
المبحث الأول : النظرية الذرية الفلسفية.....73
نظرية المعرفة الديمقريطية 74
النظرية الذرية عند ديموقريطس.....77
المبدأ الأساسي عند ديموقريطس 78
حجم الذرات وشكلها وحركتها عند ديموقريطس 79
الحركة الذرية 80
كيفية حدوث الحركة.....80
موقف فلاسفة الإسلام من النظرية الذرية \الجوهر الفرد 83
موقف الفارابي من الجوهر الفرد 83
موقف ابن سينا من الجوهر الفرد 84

موقف ابن ميمون من جوهر الفرد:.....85
وأدلة بطلان جزء لا يتجزأ عند ابن ميمون 86
المبحث الثاني: النظرية العلية عند الكندي 87
موقف الفيلسوف الكندي من العليّة 87
موقفه من العلل الأربعة 88
المبحث الثالث: النظرية العلية عند ابن سينا.....89
التعريف بالعلل.....90
النظرية العلية عند ابن رشد.....93
موقف ابن رشد من العلاقة بين السبب والمسبب 93
الفصل الثالث : أثر الفكر الإغريقي في التأويلات الفلسفية عند فلاسفة الإسلام 96
المبحث الأول: نماذج من التأويلات الفلسفية.....96
التأويل الفلسفي السينوي 97
التأويل الفلسفي للفارابي.....98
التأويل الفلسفي لإخوان الصفا 100
المبحث الثاني: نقد الأشاعرة للتأويلات الفلسفية.....101
المبحث الثالث :التجديد في التأويلات الفلسفية في ضوء الفكر الديني من خلال منظور فيزيائي معاصر. 105
الفرق بين الضوء والنور: 105
سرعة الضوء في العلم الحديث.....110
الباب الثاني : نظريات الأشاعرة وعلاقتها بالفكر الإغريقي، وموقف الفلاسفة منها ،وفيه ثلاثة فصول: 113
الفصل الأول : النظرية الذرية(الجوهر الفرد) وحدوث العالم عند الأشاعرة.وفيه ثلاثة مباحث.114
المبحث الأول:الجوهر الفرد عند الأشاعرة 114
تسمية الجوهر الفرد 115
أدلة إثبات الجوهر الفرد: 115

الدليل المشهور لإثبات الجوهر الفرد 116
الأدلة العقلية عند الأشاعرة على وجود الجوهر الفرد 116
شكل الجوهر عند الأشاعرة..... 118
تجانس الجواهر الأفراد عند الأشاعرة 118
الأعراض عند الأشاعرة 119
دليل إثبات الأعراض 119
المبحث الثاني: نظرية حدوث العالم عند الأشاعرة 120
دليل حدوث العالم عند الإمام الأشعري..... 121
دليل حدوث العالم عند الباقلّاني 123
دليل حدوث الأعراض..... 124
دليل حدوث الأجسام..... 124
دليل حدوث العالم عند الجويني 125
الدليل على ثبوت الأعراض..... 125
الدليل على حدوث الأعراض..... 125
حدوث العالم عند الإمام الغزالي..... 126
والدليل على استحالة تعري الجواهر عن الأعراض 126
دليل حدوث الأجسام عند الغزالي..... 127
حدوث العالم عند الإمام الرازي: 130
بطلان كون الجسم متحركاً في الأزل عند الرازي: 130
بطلان كون الجسم ساكناً في الأزل عند الرازي ..... 131 ,
المبحث الثالث: نقد فلاسفة الإسلام لنظرية الذرية, وحدوث العالم عند الأشاعرة. 134
نقد فلاسفة الإسلام لنظرية الذرية: 134
نقد الفارابي لنظرية الجوهر الفرد..... 134
موقف ابن سينا من الجوهر الفرد عند المتكلمين:..... 138
نقد فلاسفة الإسلام حدوث العالم عند الأشاعرة:..... 139

موقف الفارابي من حدوث العالم: 139
موقف ابن سينا من حدوث العالم: 143
موقف ابن رشد من حدوث العالم: 146
نقد ابن رشد للأشاعرة في نظرية حدوث العالم: 148
الفصل الثاني : نظرية السببية عند الأشاعرة وموقف الفلاسفة منها. 152
المبحث الأول: نظرية السببية عند الأشاعرة. 152
أدلة بطلان وجود الحوادث عن فعل الطباع عند الإمام الباقلاني: 153
موقف الغزالي من مشكلة السببية: 155
المبحث الثاني: موقف الفلاسفة منها.....159
موقف ابن رشد من الأشاعرة في مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات. 159
الفصل الثالث: علاقة نظريات الأشاعرة بالفكر الإغريقي .وفية ثلاثة مباحث: 165
المبحث الأول:نظرية المعرفة عند الأشاعرة. 165
نظرية المعرفة عند الإمام الأشعري: 165
وطرق المعرفة عنده ثلاثة:.....166
مدارك الحق عند الإمام الأشعري: 168
نظرية المعرفة عند الباقلاني: 169
نظرية المعرفة عند الإمام الغزالي: 170
المبحث الثاني: نقد الأشاعرة المعرفة الإنسانية الفلسفية. 173
نظرية المعرفة السينوية: 174
والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى: 174
تقسيم العقل النظري أوالقوة النظرية باعتبار النسبة عند ابن سينا: 176
نظرية المعرفة عند ابن رشد:.....179
نظرية ابن رشد في الإدراك الحسي:.....179
نظرية ابن رشد في إدراك الكليات: 184
الفرق بين القوة الفاعلة والمنفعلة:.....185

موقف ابن رشد من الخيالات: 186
موقفه من وجود الكليات وإدراكها: 186
المبحث الثالث: النظرية الديناميكية عند الأشاعرة..... 189
فكرة الرياضيات الحديثة عن (الدالَّة:) 190
الحياة النباتية عند ابن مسكويه: 191
ملاحظة الجاحظ التغيرات: 191
فكرة المكان عند العراقي: 193
ابن خلدون ورأيه في التاريخ: 194
الباب الثالث : النظريات الفيزيائية المعاصرة, وعلاقتها بالنظريات الكلامية عند الأشاعرة وفيه ثلاثة فصول: 195
الفصل الأول: نظرية الميكانيكا. وفية ثلاثة مباحث. 196
المبحث الأول :نظرية المعرفة الفيزيائية المعاصرة. 196
موقف أرنست ماخ من المعرفة: 201
نظرية المعرفة عند غاليليو "غاليله:" 202
نظرية المعرفة عند نيوتن: 202
نظرية المعرفة عند آينشتاين: 204
المبحث الثاني: النظرية الديناميكية، والإستاتيكية في الفيزياء الكلاسيكية..... 205
النظرية الديناميكية والاستاتيكية في الفيزياء الكلاسيكية..... 205
قوانين ميكانيكا الكلاسيكية: 205
عدد القوى المؤثرة على جسم معيّن..... 207
الاتّزان الاستاتيكي للجسيمات: 208
قانون نيوتن الثاني: ديناميكا الجسيمات. 210
تعريف الحركة عند نيوتن..... 210
المبحث الثالث : الديناميكا النسبية ، في الفيزياء الحديثة: 213
نظرية النسبية عند أينشتاين: 214

مقارنة نظرية أينشتاين بالنهج النيوتني الأقدم: 214
خطأ أينشتاين الفادح: 215
قانون هابل: 218
تفسير قانون هابل: 218
نماذج فريدمان الكونية الرياضية: 220
الفصل الثاني : النظرية الذرية الحديثة، وعلاقتها بنظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة. 222
المبحث الأول: النظرية الذرية الحديثة. 222
الذرة في قرن العشرين: 224
تركيب الذرة: 225
أقدار الذرة، ومكوناتها: 226
الوزن الذري: 227
العدد الذري: 227
الذرة الحديثة 229
المبحث الثاني:المقارنة بين النظرية الذرية الفلسفية ،والحديثة، ونظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة.
..... 229
موقف محمد إقبال من المكان والزمان والحركة عند الفلاسفة والأشاعرة والعلم الحديث: 231
موقف المدرسة الأشعرية: 232
موقف الفكر الحديث 232
ردّ برتراند رسل على مقولة زينون 233
موقف أينشتاين 233
موقف محمد إقبال من الزمان: 234
وجهة نظر محمد إقبال من نظرية آينشتاين: 234
الفصل الثالث : نظرية السببية والانفجار العظيم الفيزيائية, وعلاقتها بنظرية السببية الكلامية وحدوث العالم عند الأشاعرة. 235
المبحث الأول: نظرية السببية الكلاسيكية، والمعاصرة. 235

مفهوم السببية 235
القوانين في الفيزياء الكلاسيكية من حيث السببية: 237
مبدأ السببية في الفيزياء الحديثة: 238
خلاصة السببية في الفيزياء الكلاسيكية ،والحديثة: 240
المبحث الثاني : نظرية الإنفجار العظيم. 241
نظرية الإنفجار العظيم في الفيزياء المعاصرة. 241
المبحث الثالث: علاقتهما بنظرية السببية الكلامية وحدوث العالم عند الأشاعرة. 243
علاقة السببية الفيزيائية بالسببية الكلامية: 243
علاقة الإنفجار العظيم بحدوث العالم عند الأشاعرة. 244
الخاتمة 246
التوصيات 247
النتائج 248

المصادر والمراجع

1- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- المؤلف: دكتور عاطف العراقي- الناشر: دار المعارف- الطبعة الرابعة 1984م.

2- «الروض الأنف ت الوكيل» - المؤلف: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت 581هـ)

3- أساسيات الفيزياء الكلاسيكية والمعاصرة- المؤلف : د. رافت كامل واصف. أستاذ الفيزياء- كلية العلوم-جامعة القاهرة. الناشر : دار النشر للجامعات- الطبعة الثالثة- 2005م.

4- إصلاح المنطق- المؤلف : ابن السكيت- دار إحياء التراث العربي – الطبعة الأولى : 2002م.

5- الاقتصاد في الاعتقاد- المؤلف : أبو حامد الغزالي- الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.

6- تاريخ الفلسفة اليونانية- المؤلف: وولتر ستيس- ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد للكتاب:.A of Greek philosothy by W.T. stace critical History - الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع, القاهره - الطبعة : 1984م.

7- تأملات في الفكر الفلسفي عند الإمام الأشعري- المؤلف: سعيد فودة- الناشر: القاهرة جمهورية مصر العربية- الطبعة 2010م.

8- تجديد الفكر الديني في الإسلام- المؤلف: محمد إقبال- ترجمة: محمد يوسف عدس- الناشر : دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني – الطبعة: 2011.

9- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات- الرسالة الثانية : في الأجرام العلوية- المؤلف : الفيلسوف ابن سينا- الناشر : دار العرب - الطبعة الثانية.

10- تطور علم الطبيعة تحول الآراء من المبادئ الأولى إلى نظرية النسبية والكلمات- المؤلف : ألبرت أينشتين. الترجمة : الدكتور محمد عبد المقصود النادي، المدرس بكلية العلوم بجامعة القاهرة. الدكتور عطية عبد السلام عاشور بكلية العلوم بجامعة القاهرة.- مكتبة الأنجلو المصرية.

11- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا- د. حسن عاصي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- الطبعة الأولى 1403هجري – 1983م- ص 25.

12- التفسير الواضح- المؤلف: الحجازي، محمد محمود. **الناشر: دار** الجيل الجديد **–** بيروت. الطبعة: العاشرة. **(41 /2)**

13- تلبيس إبليس - المؤلف : ابن الجوزي- الناش : دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان- الطبعة: الأولى 2001م.

14- تلخيص كتاب النفس- المؤلف : ابن رشد. تحقيق وتعليق الفرد.ل. عبري. مراجعة: د. محسن مهدي. تصدير: أ. د. ابراهيم مدكور- الناشر: القاهرة- الطبعة: 1994م.

15- التمهيد – المؤلف:الباقلاني – التحقيق: عماد الدين أحمد حيدر- الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية-لبنان- الطبعة الأولى 1987م.

16- تهافت التهافت- المؤلف: ابن رشد- مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري- الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى- بيروت- 1998م.

17- تهافت الفلاسفة- المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، المحقق: الدكتور سليمان دنيا. الناشر: دار المعارف، القاهرة – مصر- الطبعة: السادسة.

18- تهافت الفلاسفة- المؤلف: الإمام الغزالي- المحقق: دكتور سليمان دنيا- الناشر: دار المعارف- مصر- القاهرة- الطبعة: السادسة.

19- الجمع بين رأيي الحكيمين،العنوان : قدم العالم وحدوثه- المؤلف : أبو نصر الفارابي-الناشر: دار المشرق-بيروت لبنان- الطبعة الثانية.

20- الحروف- التأليف : أبونصر الفارابي- حققه وعلق عليه: محسن مهدي- الناشر: دار المشرق بيروت لبنان- الطبعة الثانية 1990م.

21- حكمة الغرب- تأليف : برتراند رسل, ترجمة : د . فؤاد زكريا الناشر: علم المعرفة- الطبعة: 1978م .

22- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين- المؤلف: الدكتور حسام مجي الدين الآلوسي دكتوراه في الفلسفة الإسلامية- من جامعة كمبرج.- مطبعة الزهراء – بغداد- شارع المتنبي.1967م.

23- دراسات في علم الكلام والفلسفة- المؤلف:الدكتور جمال المرزوقي- الناشر: دار الآفاق العربية- الطبعة: الأولى 2001م.

24- الشامل في أصول الدين – الجويني- حققه: علي سامي النشار- الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية- الطبعة الأولى.

25- شرح المصطلحات الفلسفية- إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية- الناشر:مجمع البحوث الإسلامية، إيران- الطبعة:الأولى : 1414 هجري.

26- الطبيعة – أرسطو –ترجمة:إسحاق حنين- مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بين الطيب-تحقيق : عبد الرحمن بدوي- الناشر : مكتبة العربية .

27- الطبيعة في الفيزياء المعاصرة- المؤلف: قينرنر هايزنبرغ. مترجم: الدكتور أدهم السمان. عنوان الترجمة الفرنسية للكتاب الأصلي بالألمانية: werner Heisenberg la nature dans la physique contemporaine- الطبعة الثانية، 1994م.

28- العقل والنقل عند ابن رشد- المؤلف: محمد أمان جامي- الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة- الطبعة الحادية عشرة 1978م.

29- علم الكونيات - تأليف : بيتر كولز. ترجمة: محمد فتحي خضر. بالانجليزية: cosmology by peter coles.-الناشر: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة- الطبعة الأولى 2015م.

30- عيون الحكمة- لابن سينا- حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي– الناشر:وكالة المطبوعات- كويت- ودار القلم – بيروت- لبنان- الطبعة الثانية 1980م.

31- فصل المقال- المؤلف : ابن رشد- الناشر: دار المعارف- الطبعة: الثانية.

32- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا- الدكتورعاطف العراقي- الناشر: دار المعارف للنشر والتوزيع- تاريخ النشر:1998م- الطبعة الأولى.

33- الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي- تأليف : د. زينب عفيفي تصدير د. عاطف العراقي- الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-رقم الإيداع 2002م.

34- فلسفة هيجل- تأليف :د . ميشيل متياس, ترجمة : أ. د . إمام عبد الفتاح إمام أستاذ ورئيس قسم الفلسفة جامعة الكويت- الناشر: مكتبة مدبولي- الطبعة: 1996م.

35- فلسفتنا – المؤلف: محمد باقر الصدر- دار التعارف للمطبوعات- الطبعة الثالثة 2009م.

36- الفلك الدائر على المثل السائر- المؤلف : عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبو حامد، عز الدين (ت 656 هـ)- المحقق: أحمد الحوفي- الناشر: دار النهضة مصر.

37- الفوز الأصغر- المؤلف: للشيخ الإمام أبي علي أحمد المعروف بابن مسكويه. طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

38- الفيزياء – السماع الطبيعي- المؤلف: أرسطو- ترجمة عبد القادر قنيني- مترجم عن : P H.the physics with an English translation by PHILI- الناشر:أفريقيا الشرق – بيروت- لبنان – الطبعة: 1998م.

39- قصة الفلسفة الحديثة – المؤلف : زكي نجيب محمود وأحمد أمين. الناشر: مؤسسة هنداوي- صدرت هذه النسخة2020م.

40- قصة الفلسفة اليونانية- المؤلف : أحمد أمين وزكي نجيب محمود- الناشر:دار الكتب المصرية- الطبعة: الثانية 1935م .

41- كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي - المؤلف: دكتور محمد قاسم. كلية الآداب- جامعة الاسكندرية.- دار المعرفة الجامعية- الطبعة: 1986م.

42- الكون والفساد – لأرسطو طاليس- ترجمته من الإغريقية إلى الفرنسية والتعليق عليه تعليقات متتابعة : بارتلمي سانتهلير أستاذ الفلسفة الإغريقية في "كلليج دي فرنس" – الترجمة إلى العربية: أحمد لطفى السيد- الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر .

43- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة- المؤلف الإمام الجويني الملقب بإمام الحرمين- المحقق: فوقية حسين محمود- الناشر: عالم الكتب – لبنان- الطبعة الثانية 1987م.

44- مابعد الطبيعة-المؤلف: أرسطوطاليس – الناشر:دار ذو الفقار- دمشق - الطبعة الأولى: 2008م.

45- مجرد المقالات- المؤلف: شيخ المتكلمين محمد بن الحسن بن فورك - تحقيق وضبط: أ. د\ أحمد عبد الرحيم السايح- الناشر, مكتبة الثقافة الدينية- الطبعة الأولى 2005م.

46- مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي- المؤلف :الدكتور محمد عابد الجابري- الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الخامسة- بيروت- 2002م.

47- مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة، وتطور الفكر العلمي- المؤلف : الدكتور محمد عابد الجابري- الناشر:مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الخامسة:ى2002م.

48- مذهب الذرة عند علماء المسلمين، وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود- المؤلف:دكتور س.بينسdr. S. Pines نقله عن الألمانية ، محمد عبد الهادي أبو زيدة- الناشر: مكتبة النهضة المصرية- الطبعة: 1946م.

49- مرام الكلام في عقائد الإسلام- المؤلف: الشيخ عبد العزيز الفرهاروي- مكتبة زمزم- كراتشي باكستان.

50- مشكاة الأنوار- المؤلف: الإمام الغزالي- حققها وقدم لها الدكتور أبو العلا عفيفي- الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة- تاريخ النشر بالشاملة: 8 ذو الحجة 1431 هجري.

51- مع الفيلسوف الدكتور محمد ثابت الفندي – المؤلف : الدكتور محمد ثابت الفندي. دار المعرفة الجامعية– الطبعة 1987م.

52- معالم أصول الدين– المؤلف: الإمام فخر الدين الرازي– المحقق: طه عبد الرؤف سعد– الناشر: دار الكتاب العربي– لبنان– النشر بالشاملة 1431هـ.

53- معالم أصول الدين– المؤلف: الإمام فخرالدين الرازي– المحقق: طه عبد الرؤف سعد– الناشر: دار الكتاب العربي– لبنان– تاريخ النشر:1431 هجري.

54- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة– المؤلف: الدكتور عبد المنعم الحفنى – الناشر: مكتبة مدبولي– الطبعة: الثالثة 2000م .

55- معجم الفلاسفة– إعداد جورج طرابيشي – الناشر: دار الطليعة ، بيروت– طبعة: ثالثة مفهرسة.

56- المعجم الفلسفي – المؤلف :الدكتور جميل صليبا، عضو مجمع اللغة العربية بدمشق– الناشر: دار الكتاب اللبناني – بيروت– مكتبة المدرسة – بيروت – لبنان– الطبعة: 1982م.

57- معجم اللغة العربية المعاصرة – المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر. الناشر: عالم الكتب . الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

58- معجم المصطلحات الكلامية– الإعداد:قسم الكلام والحكمة الإسلاميين – زيادات واستدراكات : ابراهيم رفاعة– الناشر: مجمع البحوث الإسلامية– الطبعة: الثانية 1436هجري.

59- المعجم الوسيط،مادة الضوء– المؤلف: نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة.الطبعة: الثانية [كُتِبَتْ مقدمتُها 1392 هـ = 1972 م].

60- معيار العلم في فن المنطق – المؤلف: الإمام الغزالي. الناشر: دار المعارف ، مصر– عام النشر:1961م.

61- مفاتيح الغيب\ تفسير الكبير– المؤلف: الإمام فخر الدين الرازي– الناشر: دار إحياء التراث العربي– الطبعة الثالثة.

62- مقاصد الفلاسفة– الإمام الغزالي– محقق: محمود بيجو– الناشر:مطبعة إيضاح– دمشق – الطبعة الأولى 1440هجري.

63- مقالات الإسلاميين- أبو الحسن الأشعري- الناشر:دار فرانز شتايز- الطبعة: الثالثة.

64- المكان والزمان في العالم كوني الحديث- تأليف : ب.ك.و ديفيس أستاذ الرياضيات التطبيقية – الكلية الملكية- لندن. ترجمة: د. أدهم السمان-أستاذ الفيزياء في كلية العلوم- جامعة رش- الطبعة الأولى: 1988م.

65- المكان والزمان في عالم الكوني الحديث- المؤلف: ديفيس. ترجمة : د. أدهم السمّان- الناشر: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS CAMBRIDGE الطبعة الأولى 1988م.

66- ملاح الفكر الفلسفي عند اليونان- تأليف: دكتورحربي عباس عطيو- الناشر: دار المعرفة الجامعية – الطبعة:1992م.

67- مناهج الأدلة- ابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام- تقديم وتحقيق د. محمود قاسم-الناشر :مكتبة اللانجلو المصرية- الطبعة الثانية.

68- المنقذ من الضلال- المؤلف : الإمام الغزالي- الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر_ تاريخ النشر بالشاملة :18 ذو الحجة 1431هجري.

69- موجز تاريخ الزمن من الانفجارالأعظم إلى الثقوب السوداء- المؤلف: ستيفن هوكنغ أستاذ في جامعة كمبردج.ترجمة أدهم السّمان أستاذ في جامعة دمشق.عنوان الكتاب باللغة الإنكليزية A BRIEF HISTORY OF TIME BY STEPHEN W. HAWKING:-الناشر:دار طلاس – دمشق – الطبعة الرابعة 2008م.

70- موجز دائرة المعارف الإسلامية- الناشر: مركز الشارقة للإبداع الفكري- الطبعة : الأولى 1998م.

71- الميكانيكا الكلاسيكية مقدمة أساسية، تمهيد(classical mechanics)- المؤلف : مايكل كوهين Michael cohen. ترجمة: محمد أحمد فؤاد باشا- الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة- مقدمة منقحة يناير 2013م.

72- الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت- الطبعة: الأولى، 1412 هـ.

73- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية- للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا- الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي –الطبعة: الثانية في 1357 هجرية-1938م.

74- نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي-المؤلف: هادي العلوي- الناشر: دارالمدى للثقافة والنشر- الطبعة الأولى : 1983 ،الطبعة الثانية.

75- نظرية المعرفة عند أرسطو"تأليف: د. مصطفى نشار-كلية الآداب جامعة القاهرة- الناشر: دار المعارف- الطبعة الثالثة:1995م.

76- نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة - المؤلف :د. أحمد سعد الدمنهوري- الطبعة 2018م.

77- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - المؤلف: د. محمود زيدان الأستاذ بكلية الآداب – جامعة الأسكندرية- الناشر: مكتبة المتنبي.