فكرة الجائزة الأشعرية

وعلاقتها بفكرتي : الممكن الفلسفية وشيئية المعدوم المعتزلية

دكتـــور

السيـــــد محمد عبد الرحمن

مـــدرس الفلسفـــة الإسلاميـــة

كلية آداب قنـــا – جامعة جنوب الوادي

فكرة الجائز الأشعرية
وعلاقتها بفكرتي الممكن الفلسفية وشيئية المعدوم المعتزلية

تمهيد :

إن فكرة الجائز من الأفكار المحورية في الفكر الأشعري ، لأننا لا يمكننا فهم هذا الفكر إلا من خلال هذه الفكرة ، ذلك لأنها – على ما سنرى – تمتد امتدادا واضحا في كافة نواحي الفكر الأشعري الميتافيزيقي والفيزيقي والإنساني .

وبداية ذي بدء نقول : إن الأشعرية- كشأن غالبية المتكلمين – ينطلقون في كافة أبحاثهم من مجال العقيدة ، ثم تلقي العقيدة بظلالها على كافة الأبحاث الأخرى . بمعنى انهم أول ما ينظرون إنما ينظرون إلى الذات الإلهية وما يجب أن تتصف به من صفات فيصفون الله بصفات الكمال و ينفون عنه صفات النقص ... فعلم الله يشمل كل شئ ،وقدرته لا حدود لها ، وإرادته لا يقهرها إرادة أخرى ، ولا يحدها شئ كان ما كان هذا الشيء...وهكذا في كافة الصفات . ثم يتجهوا بعد ذلك إلى كافة الأبحاث الأخرى فيؤكدون – على المستوى الميتافيزيقي – هذا المذهب من خلال قولهم بحدوث العالم من العدم المحض على أساس أن القول بقدم العالم أو صنعه من مادة قديمة يحد من القدرة ويقيد الإرادة . وعلى المستوى الفيزيقي نجدهم يذهبون إلى نفى أو إنكار القول بالعلاقات الضرورية بين العلل والمعلولات على أساس أنها أيضا تحد من قدرة الله وتنكر وقوع المعجزات . وعلى المستوى الأخلاقي أو الإنساني نجدهم يذهبون إلى القول بجواز عقاب الله للمطيع وإثابته للعاصي ، لأن في ذلك تأكيد وإطلاق لحرية الإرادة الإلهية .

وبالطبع لقد أدت هذه الفكر – أي فكرة الجائز – وما يترتب عليها من آثار إلى تعرض المدرسة الأشعرية لانتقادات كثيرة يتعلق بعضها بالجوانب الأخلاقية ، وبعضها الآخر بالجوانب العلمية أو المنهجية ... ولكن ورغم هذه الانتقادات – التي كانت صائبة في بعضها – إلا أن الفكر الأشعري استطاع أن ينتصر ويسود العالم الإسلامي ويصبح المذهب الرسمي لهذا العالم أو لغالبيته ، علمائه وعامته على السواء . ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن هذا الفكر اعتبر في فترة زمنية ما الممثل الشرعي للدفاع عن العقيدة الإسلامية في ظل ظهور بعض الانحرافات التي برزت في صفوف المتكلمين – وخاصة المعتزلة – والفلاسفة على السواء . وبالطبع لم يقف الأشاعرة من هذه الانحرافات العقائدية موقف المتفرج بل خاضوا غمار

الحرب ضدها فحاربوا الفكر الاعتزالي – وخاصة فكرتهم شيئية المعدوم– كما حاربوا فكرة الممكن الفلسفية وما ترتب عليها من القول بقدم العالم ، وإنكار علم بالجزئيات ، وإنكار الحشر والعقاب والثواب... الخ

والباحث من جانبه – في هذا البحث – إنما يحاول أن يضع يده على أصل هذه المنازعات وخاصة تلك التي قامت بين الأشعرية والمعتزلة من جانب ، وبين الأشعرية والفلاسفة من جانب آخر . فاخترنا لتحقيق هذا العرض ثلاثة أفكار هي من الأفكار المحورية لكل فريق. لنرى كيف تؤدى هذه الأفكار الثلاثة إلى نتائج تبدوا متنافرة غاية التنافر على كافة المستويات الميتافيزيقية والفيزيقية والأخلاقية .

وهذه الأفكار الثلاثة هي :

الفكرة الأولى " فكرة الجائز " : والتي تمثل روح المذهب الأشعري .

الفكرة الثانية " فكرة الممكن الفلسفية " : والتي تعد من الأفكار الجوهرية في نظرية الفيض كما صاغها الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ).

الفكرة الثالثة " فكرة شيئية المعدوم المعتزلية " : باعتبارها فكرة جوهرية في الفكر المعتزلي .

وحتى نحقق مقصدنا هذا سنتعرض بالدراسة للآتي :

أولاً :الأفكار الثلاثة المعنى والطبيعة .

ثانيا :البعد الميتافيزيقي للأفكار الثلاثة .

ثالثا :البعد الفيزيقي للأفكار الثلاثة .

رابعا :البعد الأخلاقي للأفكار الثلاثة.

أولاً : الأفكار الثلاثة المعنى والطبيعة .

١-معنى الجائز وطبيعته:

الجائز في اللغة ما جاز و جاز خلافه [١] وفى الاصطلاح بمعنى ما لا ضرورة في وجوده وعدمه([١]) أنه يصح في نظر العقل وجوده وعدمه ضرورة كالحركة والسكون للجرم ، ونظرا كتعذيب المطيع

---

(١) المحلى: البرهان الرايق المخلص من ورط المضايق ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، قسم المخطوطات ، ميكروفيلم رقم ١٤٦ ، ص ٣ يمين .

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، نشرة الفرد جيوم ، مكتبة المتنبي بالقاهرة ، د . ت ، ص١٥.

وإثابة العاصي(١) خلافا للمعتزلة على قاعدتهم في التقبيح العقلي ، حيث استقبحوا غفران الذنوب (٢). والجواز يحيط بالموجود من ثلاث وجوه هي :

١-من جهة الوجود والعدم ، فكل مخلوق يجوز وجوده ويجوز عدمه.

٢-من جهة ماهيته كجواز مسخ الآدمي قرد (٣)

٣-من جهة الصفات الجوهرية كجواز أن تصبح النار برداً وسلاما. وعلى هذا قرر الأشاعرة " أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه الآن حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه الآن أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق وفى النار إلى أسفل وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية وفى الغربية أن تكون شرقية " (٤).

وربما عبر الأشعرية عن فكرة الجائز هذه أيضا بفكرة الممكن . وفى ذلك يقول الشهرستاني (ت٥٤٨ هـ):"كل ممكن فهو باعتبار ذاته جايز أن يوجد وجايز أن لا يوجد"(٥). ويقول أيضا:"العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته،والممكن معناه أنه جايز الوجود وجايز العدم فيستوي طرفاه أعنى الوجود والعدم باعتبار ذاته،فإذا وجد فإنما يوجد باعتبار موجده ولولا موجده لما أستحق ألا العدم،فهو إذاً مستحق الوجود و العدم بالاعتبارين المذكورين فكان واجب الوجود سابقا عليه بالذات والوجود إذ لولاه لما وجد"(٦).

وهكذا يتضح مما سبق أن فكرة الجائز الأشعرية ذات طبيعة عدمية . وفى ذلك يقول الشهرستاني " الجواز له طبيعة عدمية فلو خلى الجائز وذاته كان عدما "(٧). و العدم عندهم ليس شيئا ولا يعبر عن أي وجود

---

(١) اللقاني : إتحاف المريد بجوهرة التوحيد ، مع حاشية الشيخ الأمير على شرح الشيخ عبد السلام على جوهرة التوحيد في علم الكلام ، طبعة إحياء الكتب العربية بمصر سنة ١٩٣٧ ، ص ٣٤ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

(٤) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ضمن "سفة ابن رشد ، طبعة المكتبة المحمودية بمصر ، د . ت ، ص ٤٢ .

(٥) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ١٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ١٨ .

(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، تقديم وأعداد د.محمد عبد اللطيف العبد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٧٧ ، ص ١٠١ .

فإن المعدوم[١] دائما سلوب عن نفسه دائما[٢] ، وهذا ما يجعل هذه الفكر مختلفة اختلافا جوهريا عن فكرتي الممكن الفلسفية وشيئية المعدوم المعتزلية .

٣-معنى فكرة الممكن الفلسفية وطبيعتها:

تختلف فكرة الجائز أو الممكن الكلامية اختلافا جوهريا عن فكرة الممكن الفلسفية ، و ذلك أن القائلين بهذه الفكرة الأخيرة ترتبط عندهم هذه الفكرة بالتفرقة بين الوجود والماهية ، فواجب الوجود بذاته تتحد فيه الماهية بالوجود ، أما الممكن في ذاته فتختلف فيه الماهية عن الوجود ، وفي ذلك يقول الفارابي :" أن الموجود على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فليزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره وهذا الإمكان : إما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت ، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول "[٣]. ويقول ابن سينا : " كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود : فكان إمكان وجوده حاصلا. وليس هو قدرة القادر عليه "[٤] بل هذا الإمكان راجع إلى الشيء نفسه . وهذا ما يؤكده نصير الدين الطوسي في شرحه لهذه العبارة حيث يقول :" كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع الوجود ، أو ممكن الوجود. والأول محال والثاني حق . فإذن له إمكان وجود غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه . والسبب كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه غير ممكن في نفسه."[٥]

فمن هذه النصوص يتضح أن الوجود عند أصحاب هذه النظرية قسمان :" واجب الوجود"بذاته " وممكن الوجود بذاته " . وهذا الأخير هو جوهر له حالتان : أحدهما من ذاته وهي " الإمكان " والثانية لا تكون إلا من علة

---

(١) الإيجي: المواقف ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د . ت ، ص٥٧ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) الفارابي : عيون المسائل ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، سنة ١٩٠٧ ، ص ٦٦ .
(٤) ابن سينا:الإشارات والتنبيهات،مع شرح نصير الدين الطوسي،القسم الثالث (الإلهيات) ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، د . ت ، ص ٧٨.
(٥) المصدر السابق .

وهى " الوجوب ". الحالة الأولى تمثل الماهية قبل وجوبها . والثانية تمثل الوجوب بعدان تحققت الماهية في الوجود. فالوجود هو الذي يحقق للماهية وجوبها.

هذه هي فكرة الممكن الفلسفية ، وهى فكرة- كما هو واضح – تختلف تماما عن فكرة الجائز الأشعرية في الآتي :

أولا : إن فكرة الممكن الفلسفية – كما سلف – تعبر عن جوهر له حالتان ، إحداهما من ذاته وهى " الإمكان " والثانية لا تكون إلا من علة ، وهى " الوجوب " ، وهذه العلة لا تضيف شيئا ما إلى الوجوب أو الوجود ، أو بمعنى أدق أن دور واجد، الوجود ينحصر في إخراج الماهية من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب أو الوجود أما فكرة الجائز أو الممكن الأشعرية فهي لا تشير إلى أية جوهرية سابقة لأنها تنتمي – كما قلنا – إلى العدم الذي لا يمثل عندهم شيء .

ثانيا : إن الفارابي وابن سينا يردا فكرة الإمكان إلى العلم الإلهي ، فالعلم الله هو العلة التي تخرج الممكن من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب ، وفى ذلك يقول الفارابي : "ووجود الأشياء عنه – أي الواجب بذاته – لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدرت عنه على سبيل الطبع ... وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ... فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه "[1]. ويقول ابن سينا :" عقل الكائنات سبب وجودها عن الباري "[2] ، فالعلم أذن هو علة إخراج الشيء من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب ، والعلم بالشيء لا يؤثر في هوية الشيء . أما الأشعرية فيردوا فكرة الجائز – كما رأينا – إلى إرادة الله ، تلك التي لا تختص باختيار الوجود للشيء فحسب ، بل وتشكل هويته أيضا ، وبالتالي إذا جاز على الرأي الأخير إيجاد الشيء على غير أو على مقابل ما هو عليه الآن ، فإن ذلك لا يجوز على الرأي الأول لأن مجرد العلم بالشيء – كما قلنا –لا يمس ماهيته أو هويته .

ثالثا : إن فكر الجائز أو الممكن الكلامية تؤدى إلى القول بحدوث العالم لأنها ذات طبيعة عدمية و القدرة الإلهية تخرجه من حالة الإمكان (العدم المحض)إلى حالة الوجود أو الوجود . بينما فكرة الممكن الفلسفة تؤدي إلى القول بقدم العالم ، لأن العلم الإلهي يخرج الممكن من حالة الإمكان إلي حالة الوجوب " .وشتان بين حالة " الوجود" وحالة " الوجوب"

(١) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٢٤ .

(٢) د.حموده غرابه : ابن سينا بين الدين والفلسفة،طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ ،ص ١٢٩.

فالحالة الأولى تؤدى إلى حدوث العالم لأنها لا تشير إلي أية علاقات حتمية ، بينما تشير حالة الوجوب إلى وجود علاقات ضرورية حتمية مما يؤدى إلى قدم العالم . وفى ذلك يقول الشهرستاني : " فإن قيل فما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب الباري تعالى وبين وجوده بإيجاد الباري تعالى ؟ فإن العالم إذا كان ممكنا في ذاته ووجد بغيره فقد وجب به وهذا حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب ، فإن المسبب أبدا يجب بالمسبب فيكون جائزا باعتبار ذاته ، واجبا باعتبار سببه ثم السبب يتقدم المسبب بالذات وان كانا معا في الوجود ، كما تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي ، ولا يمكنك أن تقول تحرك المفتاح في كمي فتحركت يدي وإن كانت الحركتان معا في الوجود. والجواب قلنا :وجود الشيء بإيجاد موجده صراب من حيث اللفظ ، والمعنى بخلاف وجوب الشيء الموجب،وذلك أن الممكن معناه أنه جايز وجوده وجايز عدمه لا جايز وجوبه وجايز امتناعه وإنما استفاد من المرجح وجوده لا وجوبه.نعم لما وجد عرض له الوجوب عند ملاحظة السبب لا أن السبب أفاده الوجوب حتى يقال وجب بإيجابه ثم عرض له الوجوب،بل أفاده الوجود فصح أن يقال وجد بإيجاده وعرض له الوجوب فانتسب إليه وجوده إذ كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب"[1].

لكل ما سبق نقول أن فكرة الجائز أو الممكن الكلامية تختلف اختلافا جوهريا عن فكرة الممكن الفلسفية ، وهذا الاختلاف الجوهري سيودي بالطبع إلى جعل العلاقة بين الفكرتين علاقة صراع لا علاقة التقاء ، ويظهر هذا الصراع بوضوح عند عرضنا لا بعاد فكرتي الجائز والممكن الفلسفية . ولهذا السبب يختلف الباحث مع ابن رشد (٥٩٥ هـ) في زعمه أن فكرة الممكن الفلسفية قد قال بها ابن سينا إذعانا للمتكلمين في فكرتهم عن الجائز[2]. وهذا غير صائب لان الفكرتين مختلفتين – على ما رأينا –اختلافا جوهريا .

٣-معنى فكرة شيئية المعدوم وطبيعتها:

ذهب المعتزلة – فيما يتعلق بفكرة شيئية المعدوم – إلى القول بان كل معدوم شئ[3]. وذلك بان زعموا أن المعدوم ثابت مقدر في الخارج ، منفكا عن صفة الوجود ، وبهذا يكون المعدوم – حسب قولهم – شيئا قبل أن

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص ٢٠ .
(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ٨٢ .
(٣) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق د . على سامي النشار ، د/ فيصل بدير عون ، د/ سهير مختار ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، سنة ١٩٦٩ ، ص ٦٥.

يتحقق في الوجود . وعلى شرط أن يكون في إمكانه أن يقبل الوجود وإلا فلن يكن شيئا ، ولن يتحقق ابداً[١]. وهذا يدل على أن الماهية عندهم غير الوجود ، معروضة له وقد تخلو عنه.[٢]

وهنا تتطابق فكرة شيئية المعدوم المعتزلية مع فكرة الممكن الفلسفية من حيث إن كليهما- أي المعتزلة والفلاسفة – يرجعان إمكان وجود الشيء – الممكن أو المعدوم – إلى ذاته لا إلى ذات الله الذي يقتصر دوره على إخراج الممكن أو المعدوم إلى حيز الوجود فقط. وإن كان ثم فارق كبير بين المعتزلة والفلاسفة في أن المعدوم يخرج عند المعتزلة إلى الوجود بالإرادة الإلهية بينما الممكن عند الفلاسفة يخرج إلى الوجود بطريقة جبرية آلية كما رأينا . فالأثر الفلسفي في الفكر الاعتزالي واضح وضوح الشمس[٣]

من هذا المنطلق- شيئية المعدوم – ذهب سائر المعتزلة – سوى الصالحي – إلى أن الحوادث كلها قبل حدوثها أشياء . والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراض وأشياء[٤]. ويقول البغداديون : " أن الجسم جسم قبل كونه "[٥]. والسبب الرئيسي الذي قادهم إلى هذه الفكرة هو أصلهم في التوحيد المطلق الذي قادهم إلى نفى الصفات عن الله لنفى كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم المخلوق . وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان تماما في عرف المعتزلة ، فقد قالوا : " إن الماهية المحدثة المخلوقة ليست حاصلة من الماهية القديمة ، ولذلك قالوا بالعدم ، واعتبروه شيئا وذاتا وعينا"[٦].

وهكذا يتضح مما سبق أن هناك فوارق جوهرية كبيرة بين الأفكار الثلاثة ، وهذه الفوارق ستؤدي بالقطع إلى أبعاد مختلفة تماما على المستويات الثلاثة الميتافيزيقية والفيزيقية والأخلاقية .

---

(١) د . عصام الدين محمد على : فلسفة وفرق المعتزلة ، ج ٢ ، ضمن كتاب المنية والأمل للقاضي عبد الجبار الهمذاني ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية سنة ١٩٨٥ ، ص ١٣٦ .

(٢) الإيجي : المواقف ، ص ٥٣ .

(٣) Fakhry : Islamic occaionlism , London ١٩٥٨ p ٢٣

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٩٦ .

(٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ،ج ٢ ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة١٩٦٩ ، ص١٩١ .

(٦) د . عصام الدين محمد على : فلسفة وفرق المعتزلة ، ص ١١٠ .

ثانيا : الأبعاد الميتافيزيقية :

١-الأبعاد الميتافيزيقية لفكرة الجائز:

يشمل البعد الميتافيزيقي جانبين : يتصل أحدهما بالله وصفاته ، وخاصة صفه الإرادة والقدرة ، ويتصل الثاني بالعالم مؤكدون من خلاله حدوث العالم . فأما الجانب الأول الذي يتعلق بالله وصفاته فيتضح في تأكيدهم على حرية الإرادة وإطلاق القدرة ... قالوا عن الإرادة : أنها صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها ، شأنها التخصيص ، فتخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه[١] شأن الإرادة . فيحصل بها التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل[٢]، وذلك في جميع ما يقبل الاختصاص[٣] . أما القدرة فهي أيضا : "صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة "[٤]، وهى " واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات[٥]، أي يحصل بها الوقوع والحدوث[٦]، كما أنها تعلقت بجعل الماهيات ماهيات[٧] ولذلك قالوا :"أن أخص وصف لله تعالى هو القدرة على الاختراع"[٨] . وقد وجبت له هذه القدرة من حيث هو صانع قديم له مصنوع حادث[٩]، قالوا : "إن الدليل قد قام على أن الصنع الجائز ثبوته والجائز عدمه إذا وجد احتاج إلى صانع يرجح جانب الوجود ، فيجب أن يكون الصانع قادرا لأن من الأحياء من يتعذر عليه الفعل ومنهم من يتيسر فسبرنا جملة صفات الحي روما للعثور على المعنى الذي لأجله ارتفع التعذر وتحقق التأتي والتيسر فلم نجد صفة إلا صفة القدرة أو كونه قادرا ، فكان الذي صحح الفعل من الحي كونه قادرا هو علة لصحة الفعل والعلة لا تختلف حكمها شاهدا وغائبا"[١٠] . وهكذا يتضح أن الأشاعرة يحرصون على تأكيد الحرية الكاملة للإرادة الإلهية كما أنهم حريصون على تأكيد قدرة الله المطلقة في الوجود ... هذا إلى جانب تأكيدهم على نقطة هامة وهى

---

(١) اللقاني : إتحاف المريد بجوهرة التوحيد ، ص ٧٥ .
(٢) الشهرستاني : الملل و النحل ، ص ٩٥ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٩٦ .
(٤) اللقاني : إتحاف المريد بجوهرة التوحيد ، ص ٨٠ .
(٥) الشهرستاني : الملل و النحل ، ص٩٦ .
(٦) المصدر السابق ، ص ٩٤ .
(٧) اللقاني : إتحاف المريد بجوهرة التوحيد ، ص٧٦ .
(٨) الشهرستاني : الملل و النحل ، ص١٠١ .
(٩) اللقاني : إتحاف المريد بجوهرة التوحيد ، ص٧٥ .
(١٠) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص١٧٠ –١٧١ .

أنهم جعلوا القدرة تعمل تحت توجيه الإرادة ، مما يجعل الفعل الإلهي يخرج من إطار الآلية التي كانت لابد أن تهيمن عليه في حال عمل القدرة بعيدا عن الإرادة الإلهية .

وأما الجانب الثاني والذي يتعلق بالعالم ، فهو إن إطلاق قدرة الله وحرية الإرادة الإلهية تقتضي بالضرورة إثبات حدث العالم. ولذلك قالوا: صدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة والاختيار[1] وقالوا : "لأن القدرة صفة مؤثرة ، ومن لازم الأثر وجوده بعد عدم"[2] . وهكذا يتضح أن فكرة الجائز ذات الطبيعة العدمية هي التي تتناسب مع هذا الحدوث وهذا ما دفع الأشعرية إلى رفض التفرقة بين الوجود والماهية رفضا باتا باعتبار أن القول بسبق الماهية على الوجود في الوجود الحادث يؤدى بالضرورة إلى قدم العالم ولذلك ذهبوا إلى أن " الوجود عين الشيء"[3] . ويدللون على ذلك بعدة أدلة :

الأول : لو كانت – أي الماهية – زائدة من حيث هي غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض .

الثاني : قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود. ويلزم تقدم الشيء على نفسه ، ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل ، ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا .

الثالث : لو كان – أي الوجود – زائد لكان له وجود ويتسلسل[4].

فالوجود والماهية لا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما البعض ، وكما أن الوجود لا يستغن عن فاعل فكذلك الماهية :" وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية مستغنية في تقررها في الخارج عن فاعل"[5] على خلاف الفلاسفة والمعتزلة الذين قالوا :" إن الماهية ليست بجعل جاعل بل الجاعل أظهرها وكساها الوجود"[6]. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرفض الأشعرية القول بسبق الوجود على الماهية فيرفضون القول بقدم مادة العالم (الهيولى) والتي قال بها كل من أفلاطون وأرسطو[1] لأنها تؤدى إلى القول بقدم العالم

(١) الصدر السابق .
(٢) المصدر السابق ، ص٩٠ .
(٣) ديلاسى أوليرى : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة د . تمام حسان . ط٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٧ ، ص١٥٤ .
(٤) الإيجي : المواقف ، ص٤٨ .
(٥) المصدر السابق ص٦٣ .
(٦) اللقاني إتحاف المريد ، ص٧٦ .

والتي قال بها كل من أفلاطون وأرسطو[١] لأنها تؤدى إلى القول بقدم العالم [٢]. كما يرفضون القول بقدم العناصر الأربعة التي قال بها انبادوقليس [٣]. لنفس السبب .

هكذا يؤكد الأشاعرة – وغيرهم من أهل السنة – أن العالم بجميع أركانه ، وأجسامه ، وما يشتمل عليه من أنواع النباتات والحيوانات وجميع الأفعال والأقوال والاعتقادات كلها مخلوق كائن عن أول ، حادث بعد أن لم يكن شيئا ولا عينا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا ، والدليل على حدوثها أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال ، وحقيقة التغيرات أن تبطل حالة وتحدث أخرى ، فأما الحالة التي حدثت فحدوثها معلوم بالضرورة والمشاهدة ، وما كان ضروريا لم يفتقر إلى الاستدلال عليه ، ولا يجوز أن يقال أنها انقلبت من باطن الجسم إلى ظاهره لاستحالة الانتقالات على الصفات . وأما الحالة التي بطلت لو كانت قديمة لم تبطل ، فبطلانها يدل على حدوثها لأن القديم لا يبطل وإنما قلنا أن القديم لا يبطل لأن خروج الذات عن صفة واجبة في حال محال ، لأنها لو جاز خروجها عن تلك الصفات لصارت جائزة الوجود ، وما كان واجب الوجود لا يصير جائز الوجود كما أن جائز الوجود لا يصير واجب الوجود بحال لأنهما صفتان متناقضتان وإذا تقرر هذه الجملة " أن صفات الأجسام مخلوقة " ثبت " أن الأجسام مخلوقة " لأن ما لا يخلو من الحوادث لا يستحق أن يكون محدثا (بالكسر) ، وما لا يستحق أن يكون محدثاً كان محدثاً مثلها[٤].

٣-الأبعاد الميتافيزيقية لفكرة الممكن الفلسفية:

وهكذا يتضح مما سبق أن الجانب الميتافيزيقي عند الأشاعرة كان يركز اكثر على إطلاق إرادة الله في الكون ، وإثبات قدرته المطلقة ، فهل للقدرة والإرادة هذا الإطلاق عند أصحاب فكرة الممكن الفلسفية ؟ الحقيقة أن الوضع يختلف تماماً عند أصحاب هذه الفكرة عما هو علية عند الأشعرية . وذلك أن أصحاب فكرة الممكن الفلسفية يؤكدون امتناع وقوع الممكن أو

---

(١) K . Freemen companion: to Philosophers , Oxford . ١٩٦٦ . P . ١٨٢ . pre Socratic ,

(٢) M . M . Sharif: History Of Muslim Philosophy , Volume Two , P . ٤٣٠ .

(٣) Guthrie (w k c) : the Greek philosophers form the oles to Aristotle , ١٩٧٢.p. p ٢٣- ٣١ .

(٤) الاسفريني : التبصير في الدين ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، ط ١ : المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، سنة ١٩٩٩ ، ص١٢٩-١٣٠ .

وجوبه بدون وجود علته ، مما يعنى أن هناك علاقة وثيقة بين قسمي الوجود :" الواجب الوجود لذاته " و " الممكن الوجود بذاته "... والسؤال الآن ما هي طبيعة هذه العلاقة ؟ وكيف يتسنى لهذه العلة إخراج الممكن من حالته الأولى (الإمكان) إلى حالته الثانية (الوجوب) ؟ هنا نجد أصحاب هذه النظرية – وخاصة الفارابي وابن سينا – يردون هذا الأمر إلى العلم الإلهي ، فعلم الله سبحانه هو علة صدور الأشياء أو فيضها ، وفي ذلك يقول الفارابي :" وجود الأشياء عنه لاعن جهة قصد يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء... وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته..... فبإذن علمه علة وجود الشيء الذي يعلمه"[1] . ويقول ابن سينا :" عقل الكائنات علة لوجودها عن الباري "[2]. إذن العلم – كما هو واضح – هو علة وجود الأشياء ، والعلم صفة من صفات الذات القديمة وبالتالي فأشياء العالم قديمة الوجود لارتباط وجودها بهذا العلم القديم وبالتالي يتضح أن العلاقة العلية التي تربط العلة ' واجب الوجود بذاته " ومعلولها " ممكن الوجود بذاته" علاقة حتمية ضرورية.

ونخرج من هذا الكلام ببعدين مهمين : أحدهما يتعلق بصفات الله ، وخاصة صفات الإرادة والقدرة والعلم . والثاني يتعلق بالعالم .فأما الجانب الذي يتعلق بصفات الله فمن الملاحظ أن هذا المذهب قد أعطى مساحة واسعة للعلم على حساب غيرة من الصفات الإلهية الأخرى وخاصة صفتي القدرة والإرادة فالعلم يجعل الباري في غنى عن كل من القدرة والإرادة. إذ يكفي في إيجاد الموجودات أن يعقلها الباري فتفيض عنه فيضا ضروريا لازما لذاته لا مقصودا لذاته.وتعلق الإيجاد بالعلم يجعل الفيض يتم بطريقة آلية،والآلية لا تعطى فرصة لعمل الإرادة . ولكن ورغم ذلك فالفارابي وابن سينا – وغيرهما من أصحاب نظرية الفيض – يصرا على وصف الله بالرضى حيث يقول الفارابي: "ولا صدرت الأشياء عنه من دون أن يكون له معرفة ورضا [3]. والرضا لا ريب من محلقات الإرادة ولكنه ليس الإرادة فقد يريد الله سبحانه أمرا ولا يرض عنه كخلقه للكفر وتحذيره عباده منه ، ثم أنا لو نظرنا إلى طبيعة هذا الرضا لوجدناه رضا سلبي، رضا بالأمر الواقع الذي لا تملك الذات إزاءه إلا التسليم،وكيف لا ؟والأشياء تفيض عنه اضطرارا بمجرد علمه بها،فهل يعطى الاضطرار فرصة لعدم الرضى؟... إذن لا محل للإرادة في هذا المذهب الذي يصر أصحابه– رغم ذلك – على إثباتها.

---

(١) الفارابي : عيون المسائل ، ص٢٤.
(٢) د . حموده غرابه : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص١٢٩ .
(٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص٢٤ .

فإذا ما سألنا أصحاب هذا المذهب عن طبيعة هذه الإرادة؟ هل هي كالإرادة فينا ؟ أجابوا : " لا " يقول الفارابي:" ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء "[1]. فإذا ما سألنهم ثانية عن العلة في ذلك؟أجاب أبن سينا : لأن كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض "[2]، وكل من تحرك نحو غرض فهو ناقص يستكمل نقصه بغرضه كما هو الحال فينا نحن البشر ، ولهذا فالإرادة فينا تستلزم النقص لأن الإنسان لا يريد شيئاً إلا بقصد أن يستكمل به، والباري لا يجوز عليه التركيب ، وليس له غرض يستكمل به ، بل هو الغنى وكل من لا غرض له لا قصد له ولا إرادة بالمعنى المتعارف . وإذن فالمقصود من الصفة التي أثبتها الشرع له ضرب من الإرادة العقلية المحضة التي هي الشعور بالرضا أي العلم وعدم الكراهة[3] ، والشعور بالرضا وعدم الكراهة يبرزان الجانب السلبي من الإرادة إذ أن الله – كما سلف – لا يملك إزاء الفيض إلا الرضا وعد الكراهة .

وهكذا ينفي أصحاب هذا الاتجاه الإرادة ، ويرون أن العلم فيه الغنى عن الإرادة ، ولكنهم ومع ذلك يصرون على استبقاء اسمها فقط ، وإن كان مضمونها لا وجود له في واقع المذهب . وهذا ما يرفضه الأشاعرة تماماً ، فيردون على من زعم أنه مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مستكره بقولهم له : فسرت حكما ثابتا ينفي كمن يفسر كونه قادراً بأنه غير عاجز وكونه عالماً بأنه غير جاهل وذلك مذهب المعطلة الفلاسفة ، ثم مجرد نفى العجز والكراهية لا يقتضي كون الذات مريدا فإن كثيراً من الأجسام ينفى عنها العجز والكراهية ولا يكون مريداً وكثير من المريدين كاره كمن شرب الدواء على كراهية من طبعه وهو مريد له فالكراهية تضاد الطوع وأما القصد فقد يجامع الكراهية[4].

أما فيما يتعلق بصفة القدرة فإن أصحاب فكرة الممكن الفلسفية يردونها أيضا إلى العلم حيث نرى ابن سينا يعرف القدرة بأنها : عبارة عن العلم بأنه ذات مبدأ لفيضان الوجود عنه على الصورة التي توجد بها في الخارج فإن العلم يكفى في الإبراز ويحقق معنى القدرة[5] . وهذا أيضا

(١) المصدر السابق .
(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، القسم الثالث (الإلهيات) ، ص ١٢٩ .
(٣)حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص١٠٤ .
(٤) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص٢٤٢ .
(٥) د.حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص١٠٤ .

ما يرفضه الأشاعرة ويرون أنه لا يجب الخلط بين هذه الصفات (العلم والقدرة والإرادة) بل لابد أن تعطى كل صفة حظها من الحقيقة ، فالعلم ما يحصل به الإحكام والإتقان ، و الإرادة ما يحصل بها التخصيص ، والقدرة ما يحصل بها الإيجاد ، والقضايا مختلفة فالمقتضيات إذاً غير متحدة[1] . ثم إن لو نظرنا إلى حجم القدرة التي منحها أصحاب فكرة الممكن الفلسفية لله سبحانه لوجدناها اقل من حجم القدرة الممنوحة لمعلولاته . فالواجب بذاته لا يفيض عنه إلا العقل الأول ، بينما يفيض عن العقل الأول (عقل ونفس وجرم)، وهكذا حتى نجد العقل الفعال أوسع قدرة حيث يفيض عنه أشياء أكثر وأكثر. وهذا ما يرفضه الأشعرية أيضا ويرون أن قدرة الله تعالى مطلقة ، وأنه تعالى قادر على جميع المقدورات[2] . هذا إلى جانب أننا لو نظرنا إلى طبيعة عمل القدرة لوجدانها تعمل بطريقة آلية ميكانيكية ، من حيث إنهم ردوا الإيجاد إلى العلم مما يجعلها بالتالي تفقد كل قدرة على الاختيار ، وإذا انعدم الاختيار سيطرت الآلية بلا ريب ، ولو ردوها إلى الإرادة لصبغوها بها ، ولأخرجوها من هذا الإطار الآلي ...وهذا ما فعله الأشعرية حينما ذهبوا إلى أن القدرة صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة[3].

وهكذا يتضح من كل ما سبق أن :

١- إرادة الله وقدرته يستعاض عنها عند أصحاب مذهب الفيض بصفة العلم

٢- العالم قديم من حيث :

أ- جوهرية الممكن الثابتة قبل وجوبها أو وجودها .

ب- الفيض أو الصدور لا الخلق أو الإحداث من العدم المحض .

ج- تعلق إيجاد الممكن أو وجوبه بالعلم الإلهي ، وهو صفة قديمة توجب قدم كل متعلق بها .

٣-البعد الميتافيزيقي لفكرة شيئية المعدوم:

إذا ما انتقلنا إلى فكرة شيئية المعدوم المعتزلية ونظرنا إلى الجانب الميتافيزيقي الأول والذي يتعلق بصفات الله تعالى نجد أن المعتزلة فيما يتعلق بصفة التوحيد ، قد ناقضوا أنفسهم مناقضة كبيرة ، فعلى الرغم من انهم انطلقوا في اغلب فكرهم من أصل التوحيد- إلى جانب أصل العدل- فنفوا من أجله الصفات أو عطلوها حتى يثبتوا واحدا لا شريك له في كل

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص٣٥ .

(٢) الباقلاني : الإنصاف ، ص٣٥ .

(٣) اللقاني : إتحاف المريد بجوهرة ، ص٨٠ .

جهة من الجهات إلا أنهم وقعوا فيما ظنوا أنهم هربوا منه فأثبتوا مع الله قديم لأنهم لما قالوا:الأشياء في القدم أشياء معدومة"،فصيروا مع الله أغياراً في الأزل وذلك نقض للتوحيد" [1].وهكذا يقع المعتزلة في تناقض فادح لم يقصدوه وإنما قادهم إليه قولهم بشيئية المعدوم . هذا من ناحية صفة التوحيد.فإذا نظرنا إلى القدرة من خلال هذه الفكرة-شيئية المعدوم- لوجدناها محدودة للغاية لأن فعلها لا يتعلق بماهية الشيء،تلك الماهية الثابتة في العدم،أما التأثير الحقيقي والوحيد للقدرة فهو التأثير في الوجود فقط ،والقادر يعطي الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج إلى القادر ، إلا من جهة الوجود،فتكون هكذا وظيفة الفاعل-أي الله- محدودة إذ أنها محصورة في منح الوجود فقط للمعدومات " الممكنة " لأنه لو منح أيضا ماهية المعدوم لا صحبت ماهيته تعالى-في نظر المعتزلة-مشابهة لماهية المخلوقات،ولكن ليس كمثله شئ[2]، وهنا يتضح التقاء المعتزلة في فكرتهم شيئية المعدوم بفكرة الممكن الفلسفية .

هذا فيما يتعلق بصفات الله سبحانه أما فيما يتعلق بقدم العالم وحدوثه فإن المعتزلة بقولهم بشيئية المعدوم قد انزلقوا إلى القول بقدم العالم لأنهم لما قالوا:أن المعدوم شيء...قالوا :أن الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض،والسواد سواد،والبياض بياض،ويقولون:أن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء. بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها في حال العدم، وهذا منهم تصريح بقدم العالم[3].

والحق أن القول بقدم العالم قول لم يقصده المعتزلة أبدا وإنما انزلقوا فيه كنتيجة ضرورية قولهم بشيئية المعدوم . وفي ذلك القول د . النشار : "لا يقصد المعتزلة هذا- أي القول بقدم العالم – إطلاقا ، بل قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة ، وإن الأشياء كانت كلها معدومة قبل الوجود ثم استمدت وجودها عن الله ، فمن مادة العدم وجد العالم ، والله هو مانح الوجود... إن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم ، وإن فعله فقط منح الوجود "[4] وهذا في نظر د. النشار : مجرد تقعر عقلي في

---

(١) الماتريدي : كتاب التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، د . ت ، ص٨٦ .

(٢) د . عصام الدين محمد على : فلسفة وفرق المعتزلة ، ص١٣٧ .

(٣) الاسفريني : التبصير في الدين ، ص٥٣ .

(٤) د . على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط٨ ، دار المعارف المصرية ، د . ت ، ص٤٢٦

تفسير العدم الذي فسره الأشعرية تفسيراً بسيطا حينما قالوا : إن العدم هو لاشيء ، وإن الله أوجد العالم حادثا في زمان- مخلوقا - لا من-مادة سابقة - هيولى أو عدم.أما القول بشيئية المعدوم أو العدم فإنه سيوقع حتما في قدم العدم[1] ،وبالتالي في قدم العالم .

ثانيا : الأبعاد الفيزيقية :

١- البعد الفيزيقي لفكرة الجائز:

لقد أطلق الأشاعرة قدرة الله وإرادته في كافة جوانب الوجود ، فالله قادر على كل شيء ، وهو حر في خلقه يفعل ما يشاء ، وإذا كان الله قد خلق الكون وأخضعه لقانون العلية[2] ، وجعل هذه العلاقات تبدوا وكأنها ضرورية حتمية إلا أن هذا العالم وما يحكمه من قوانين خاضع لله وفي قبضته ، فالنار وإن كانت تحرق بالنسبة لنا إلا أنها : "لا تؤثر الإحراق - بذاتها - وإنما يخلق الله الإحراق حين تتصل النار بالجسم ، والإحراق أثر مباشر له "[3]. فالعلاقات العلية وإن كانت حتمية بالنسبة لنا إلا أنها ليست كذلك بالنسبة لله ، بل هي في قبضة الله يغيرها إن شاء ، وقد أكدوا ذلك بمسخ الآدمي قردا[4].

وتفسير ذلك من خلال فكرتهم في الخلق الجديد المستمر- وهي النتيجة الحتمية لتصورهم أن الأعراض لا تبقى زمانيين - والتي تعني أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقلة بعضها عن بعض ، ولا تتصل هذه الأجزاء المنفصلة بعضها ببعض اتصال علة بمعلول أو سبب بمسبب... إن هذه الأجزاء يخلقها الله دائما ، سواء أكانت فعلا إنسانيا أو فعلا طبيعيا ، فعالم الطبيعة وعالم الإنسان محكومان بهذه الأجزاء إلا أن عالم الإنسان يختلف عند الاشاعرة عن عالم الطبيعة كثيرا ، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعي بالاختيار ، يشعر الثاني بأنه يكتسب هذه الأجزاء التي يفعلها الله فيه أو يخلقها فيه ، فالإرادة الإنسانية إذن مؤثرة بخلق الله فيها للأجزاء[5].

---

(١) المرجع السابق ، ص٤٢٧ .

(٢) العلية في اللغة هي عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار... والعلة في اصطلاح العلماء ، هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجا مؤثرا فيه (الجرجاني : التعريفات ، تحقيق د . عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ، د . ت ، ص١٧٦) .

(٣) ديلاسي أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٥٤ .

(٤) اللقاني : إتحاف المريد ، ص٣٤ .

(٥) د . علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص١٢٥.

إذن يتضح – وبناء على تصور الاشاعرة هذا– أن العلاقة بين الأسباب والمسببات غير حتمية . ولكننا نرى أشياء العالم ترتبط ببعضها البعض ، كظهور الشمس والنهار ، والنار واحتراق القطن... الخ . فماذا يعني هذا في نظر الأشاعرة ؟ هنا يقدم الأشاعرة نظريتهم في العادة وجرياتها : فما نراه من تعاقب حادثتين الواحدة بالأخرى هو مجرد عادة عقلية لا أكثر ، وفى ذلك يقول الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) : "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 متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس 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 ... بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات"[١] . وهكذا يطلق الغزالي قوة الله سبحانه في الوجود ، فلا شيء يحد قدرة الله لأن كل شيء من صنع الله ، فالله وحده هو الفاعل ، ولا فعل لأسباب ومسببات ، ولا فعل للطبيعة من جهة نفسها بل من جهة تسخير الله سبحانه لها ، وفى ذلك يقول:" إن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها ، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، ولا فعل منها بذاته عن ذاته"[٢] . ومن ناحية ثانية يرفض الإمام الغزالي مفهوم العلية من جهة دفاعه عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات ، دليل هذا ما يذهب إليه في تهافت الفلاسفة من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمرا ضروريا إذ ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة ، بحيث من سلم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه ينفى قلب العصا ثعبانا وأحياء الموتى وشق القمر[٣].

جميل أن يطلق الإمام الغزالي قدرة الله وإرادته ، وجميل أن يؤكد المعجزات ، ولكن الذي يرفضه العقل ويأباه الواقع هو تقطيع العلائق بين

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ط ٨ ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٧٢ ، ص ٢٣٩ .
(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ، طبعة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ ، ص١٠٤ .
(٣) د . العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية ، ط٤ ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٧٩ ، ص١٢٥ .

العلل ومعلوماتها .فلعمري أن القدرة التى تعمل في عالم تحكمه العلاقة الضرورية بين العلل والمعلولات هي أعظم وأكثر حرية من تلك التى تعمل في عالم لا تحكمه هذه العلائق الضرورية . ولعمري أن إثبات المعجزات في عالم يحكمه قانون العلية لأكثر عرضة للتصديق منها في عالم مبعثر لا يحكمه مثل هذا القانون . ولعمري أن حكمة الحكيم سبحانه لا تتحقق إلا في العالم الأول لا الأخير وذلك:" لأن الحكمة-كما يقول ابن رشد-ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء ،وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقضي وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود،فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ...وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير أي عضو حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ،كما يتأتى بالأنف"[1]

والباحث وإن كان يختلف مع الإمام الغزالى في مبالغته في تقطيع العلائق بين الأسباب ومسبباتها إلا أنه لا يميل إلي تعميم هذه المبالغة على الأشاعرة لأن التعميم فيه مجافاة للحقيقة، والحقيقة أن الأشعرية لم يقصدوا بذلك خلق عالم وهمي يمشي فيه الإنسان على رأسه ويأكل بقدمه ويشم بعينه ، لم يقصدوا بعثرة أشياء العالم ولا قطع العلاقة بين الشيء وصفاته الضرورية . كيف ؟وهذا الإمام الجويني(ت ٤٧٨ هـ)يؤكد في الشامل استحالة خروج الجوهر عن صفة نفسه لأن فيه انقلاب جنسه[2].فالجويني في هذا يؤكد ثبات الأجناس والأنواع ولا يقول باختلاطها ابداً.وفي موضع آخر يؤكد العلاقات العلية فيقول :"ومن شرائط العلة العقلية اطرادها وانعكاسها فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت المعلول.وإذا انتفت العلة استحال ثبوت معلولها دونها ، وهذا ما يتقبله كل خائض في العلة على الجملة[3] .

إذن فإمام الحرمين الجويني يؤكد على العلاقات الحتمية بين العلل والمعلولات ، ولكن كل هذا بالنسبة لنا والأمر يختلف بالنسبة لله الذي بيده كل شئ ، بل إن الإمام الغزالي نفسه سريعا ما عاد ليوضح مقصده الحقيقي من كلامه السابق وذلك حين قال :"فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة

---

(١)ابن رشد :الكشف عن مناهج الأدلة ،ص٤٢-٤٣

(٢)الجويني : الشامل،ص١٦٥. (٣)المصدر السابق ،ص٦٥٧-٦٥٨.

مخترعها،ولم يكن للإرادة أيضا منهج مخصوص معين،بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتلة،وهو لا يراها،لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد،عاقلا متصرفا،أو أنقلب حيوانا . ولو ترك غلاما في بيته،فليجوز انقلابه كلبا،أو ترك الرماد،فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا،والذهب حجرا،وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول : لا أدرى ما في البيت الآن،وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتابا،ولعله الآن فرس قد لطخ الكتاب ببوله وروثه وأني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح... والجواب:أن نقول:إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات،ونحن لا نشك في هذه الصورالتي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علما،بأن هذه الممكنات لم يفعلها،ولم ندع أن هذه الأمور واجبة،بل هي ممكنة،يجوز أن تقع،ويجوز أن لا تقع،واستمرار العادة بها،مرة بعد مرة،يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"[1] .

وهكذا سريعا ما يوضح الإمام الغزالي وجهة نظره ويعود فيعلن أنه لم ينكر قانون العلية وإنما يرآه القانون الذي يحكم العالم ، ولكنه لا يحكم الله ولا يمس قدرته المطلقة وفي ذلك يقول :" أنا نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينها ، إذا تماثلتا من جميع كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام"[2] . وكل هذا من أجل إثبات المعجزات ، بل إن الإمام الغزالي يفسر المعجزات تفسيرا يجعله أعظم من وفق بين قدرة الله وقانون العلية ، وذلك حين يقول : "وكذلك إحياء الموتى وقلب العصا حية يمكن بهذه الطريقة ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ، ثم النبات يستحيل – عند أكل الحيوان له – دما ، ثم الدم يستحيل منياً ، ثم المني ينصب في الرحم ، فيتخلق حيوانا ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول ، فلم يحيل

---

(١) الغزالى:تهافت الفلاسفة ،ص٢٤٣-٢٤٥.

(٢)المصدر السابق ، ص٢٤٦

الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى ، أن يدير المادة في هذه الأطـوار ، في وقت أقرب مما عهد فيه ؟! وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للآقـــل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي"[1].

وهذا التفسير كما هو واضح لا يخرج بحال عن قانون العلية بل هو تحريـك لهذه القوانين بحيث تتم في وقت أسرع مما هي عليه في عادات الأشـياء ، بمعنى أنه إذا كانت الولادة المعتادة لأي أم تتم مثلاً في تسعة أشهر فـإن الله قادر على إتمام اكتمال الجنين في بطن أمه في أقل مما هو معتـــاد . فـأي خرق لقانون العلية في ذلك ؟

وهكذا يوفق الأشاعرة بين القول بإطلاق قدرة الله ومعجزات الأنبيـــاء والقول بالعلية الذي يعني أن كل ما يقع في الكون يرتبـــط بعضـــه ببعـض ارتباط علة بمعلول ، " فلم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس" [2] ، فالعلية هي القانون الذي يحكم الوجود ، ولكن هـذا القانون في قبضة الله لا يخرقه إلا ليؤكد للبشر صدق الرســل صلـوات الله عليهم، وإلا بما يثبت صدقهم إن لم تكن المعجزات دليل صدقهم ؟ وفيما عدا ذلك فالكون يخضع لهذا القانون الصارم الذي لا يمكن خرقه لغير الرســل إذ لو أمكن خرقه لغيرهم لم نميز بين نبي صادق ومدع للنبوة .

٣-البعد الفيزيقي لفكرة الممكن الفلسفية:

إذا انتقلنا إلى البعد الفيزيقي لفكرة الممكن الفلسفية وجدنا -كما سـبق - أن الممكن جوهر له حالتان : أحدهما من ذاته وهي الإمكان ، والثانيـــة عن علة وهي " الوجوب " ، مما يجعل جوهرية الممكن ثابتـــة فـي حالـة الوجود والإمكان . وهذا يؤكد : أن العالم - عند أصحاب هذه النظرية - لـم يكن بالإمكان أن يكون موجودا على غير ما هو عليه الآن ، فالنار مثـــلا لا يمكن أن تؤدي إلى البرودة والماء كذلك لا يمكن أن يؤدي إلى الاحتراق .

هذا عن العلاقات العلية بين الأشياء الطبيعية . أمـــا إذا اتجـهنا إلـى الشيء الطبيعي الواحد لوجدنا أن هذا الشيء الواحد يحكمه قـــانون العليـة أيضا، حيث يرى ابن سينا أن هناك أربع علل هي علة كـــون كـل موجـود وفساده ، وهذه العلل هي :

---

(١)المصدر السابق ، ص ٢٤٦.

(٢)المصدر السابق ، ص ٢٤٧

١- العلة المادية أو العنصرية : وهي جزء من قوام الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده[١].

٢- العلة الصورية : تقال على نواح شتى ومجملها أنها تفيد تقويم المادة ، وتفيد الشكل والتخطيط،وتعد حقيقة كل شيء جوهرا كان أو عرضا.دليل هذا أن الصورة كعلة صورية تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءا بالفعل،أما وجود المادة فلا يكفي في كون الشيء بالفعل،بل في كونه بالقوة[٢] .

٣- العلة الفاعلية : وينحصر دورها في المجال الطبيعي - عنده - في إحالة شيئاً غيره وتحريكه من قوة إلى فعل .

٤-العلة الغائية : وهي علة حصول الصورة في المادة، وأنها الخير الحقيقي أي ما لا جله يكون الشيء[٣].

وهكذا يتضح أن ابن سنيا إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة هما علتا طبيعتها ، فإنه لكي يفسر لنا وجوده ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هي سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سببا لوجود العلة بالفعل وسببا لوجود الصورة في المادة ، وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعي من جهة علله الداخلية أي مادته وصورته ، وعلله الخارجية ، أي العلة الفاعلية والعلة الغائية[٤]. هذه العلل الأربع هي أساس معرفة الشيء حق المعرفة لأن العلم بالشيء لا يكون إلا بمعرفة علله[٥] . ويرفض الأشاعرة العلة المادية [٦] كما يرفضون العلة الصورية ، لان الله خالق المادة والصورة من العدم المحض .

وهكذا إذا نظرنا نظرة عامة إلى فلسفة أصحاب فكرة الممكن الفلسفية ، وترتيبهم للموجودات لبدا العالم لنا - وانطلاقا من الواجب بذاته وحتى آخر الفيوضات - على انه يمثل وحدة متماسكة لا خلل فيها ، وحدة يحكمها قانون صارم ، هو قانون العلية أو السببية ، والذي يمتد إلى الوجود في جانبه الميتافيزيقي ، فيدفعهم إلى القول بقدم العالم - كما سلف - كما يمتد إلى الجانب الفيزيقي فيدفعهم إلى تفسير المعجزات تفسيرا عقليا بعيداً كل البعد عن معناها الحقيقي كما جاءت به الأنبياء صلوات الله عليهم ، بحيث

---

(١) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ، (طبعة طهران الحجرية) ، ص١٥٧.
(٢) د . العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص١٠٣ .
(٣) ابن سينا : الشفاء (الطبيعيات) ، (السماع الطبيعي) ، ص٢٣ .
(٤) د العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص٩٨ .
(٥) ابن سينا : الشفاء (الطبيعيات) ، (السماع الطبيعي) ، ص١٢ .
(٦) radhakishnan : history of philosophy . eastern and western . Vol. ١. ١٩٦٢. p ٤٩٢.

نرى الفارابي يقرر أن النبوة ليست امراً فوق العادة،ولا شيئا خارقا للعادة ، إن النبي ليس إلا إنسانا بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال ، وذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ، ثم بعده العقل المستفاد الذي يكون به الاتصال بالعقل الفعال ، وحينئذ يأخذ عنه بطريق الفيض الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محكايات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها فيكون له بذلك نبوة بالأشياء الإلهية [1]. وهذه خاصية تكون للفيلسوف أيضا، فالنبي والفيلسوف يتصل كل منهما بالعقل الفعال، والفرق بينهما أن الأول يصل إلى هذه الرتبة بكمال قوته المتخيلة بعد كمال القوة العاقلة طبعا ، على حين يصل إليها الفيلسوف بالنظر والتفكير ، وليس هذا في رأينا بالفرق الكبير[2] . وهذا ما يرفضه الأشعرية تماما ، فهم- كما سلف – يرفضون هذه النظرة الحتمية الضرورية إلى العلاقات السببية على المستوى الفيزيقي- كما رفضوها على المستوى الميتافيزيقي لأنها تؤدي إلى رفض المعجزات التي يعرف بها صدق النبي . وإلا بما نعرف صدقهم إن لم يكن بالمعجزات ؟!!

٣-البعد الفيزيقي لفكرة شيئية المعدوم:

أما عن البعد الفيزيقي لشيئية المعدوم فإن القول بثبات الماهية في العدم يؤدى إلى القول بثبات مسيرة الجوهر في الوجود الفيزيقي والسلوك الأخلاقي ، وهذا يقتضي بدوره القول بالحتمية في العلاقات بين الأشياء الطبيعية ، وذلك لأنه قد تبين لنا فيما سبق أن قدرة القادر سبحانه- في نظر المعتزلة – تنحصر في إخراج الشيء من العدم إلى الوجود ، وأن هذه القدرة لا علاقة لها البتة بتشكيل الماهية التي هي عبارة عن مجموعة الخصائص أو الصفات الذاتية للشيء ، لأن هذه الماهية أو هذه الصفات الذاتية ثابتة في العدم قبل إيجادها... أي أن الماهيات في حالة العدم حائزة على خصائص معينة تظهر مع الوجود. ومن هذا المنطلق فإن أشياء العالم الفيزيقي ترتبط ببعضها من خلال صفاتها الثابتة ، وما دامت هذه العلاقات ثابتة فإن قانون الحتمية هو القانون الذي ينطبق على العالم الطبيعي .

والسؤال الآن : هل يمكن للمعجزة أن تجد لها مكانا في المذهب المعتزلي في ظل هذا القانون الذي يربط أشياء العالم – أعنى قانون العلية –

---

(١) الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة ، ط ٢ ، مكتبة الحسين ، القاهرة سنة ١٩٤٨ ، ص١٠ .

(٢) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر سنة١٩٥٩ ، ص ٥٧ – ٥٨ .

برباط الحتمية ؟ والإجابة على هذا السؤال تكون من ناحية الأشياء نفسها ، بمعنى : هل يمكن للأشياء نفسها عند المعتزلة أن تتصف بصفات أخرى في حال وجودها غير التي كانت لها في حال عدمها ؟ هنا نجد المعتزلة ينقسمون إلى فريقين : فريق يرى إمكان ذلك ، وفريق آخر – وهو بعض البصريين وطوائف من البغدادي – يقول : ما استحال أن يوصف الشيء به في حال وجوده ، فمستحيل أن يوصف به قبل كونه[1].

ومن خلال الإجابة على هذا السؤال يتضح أن المعتزلة قد انقسمت فيما يتعلق بالمعجزة إلى فريقين فريق أيد المعجزات بل وغالى في ذلك حتى بدت أشياء العالم في ظل مقالاته هذه مبعثرة لا علاقة بينهما البتة ، وفريق آخر غالى في التمسك بقانون الحتمية حتى رفض المعجزات ، يقول الأشعري عن الفريق الأول :" فأما الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحداراً أو هبوطاً ، بل يحدث سكونا ، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقا بل يحدث ضد ذلك ، فقد جوز ذلك أبو الهذيل والجبائي وكثير من أهل الكلام وغلا أبو الهذيل في هذا الباب غلوًا كبيرًا حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت... واجتماع الخرس... مع الكلام ... وكان الإسكافي ... يجوز اجتماع النار والحطب أوقاتاً من غير أن يحدث الله سبحانه إحراقا ، وإن ثبت الحجر أوقاتا كثيرة من غير أن يحدث الله سبحانه فيه هبوطاً[2] . ويقول عن الفريق الثاني :" أنكر كثير من أهل الكلام- أي من المعتزلة – ما حكينا من مجامعة الحجر والجو أوقاتاً من غير أن يحدث الله سبحانه انحداراً ، ومجامعة النار للحطب أوقاتاً من غير أن يحدث إحراقاً ، وكذلك أنكروا كون... الكلام مع الخرس... وهذا قول البغداديين والخياط وغيره"[3].

وعليه نجد عند بعض المعتزلة من ينكر المعجزات لتمسكهم بقانون العلية ، ونجد لآخرين منهم اعترافاً بالمعجزات .

ثالثا : البعد الأخلاقي :

١-البعد الأخلاقي لفكرة الجائز:

لقد اتضح من التعريف السابق لفكرة الجائز ، أن هذه الفكرة تمتد إلى مجال الفعل الإنساني أو الأخلاقي فجائز – عند الأشعرية –أن يعذب الله

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص١٩٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص١٢ – ١٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٣ – ١٤ .

المطيع ويثيب العاصي ، وهم يؤكدون بهذا حرية الله في خلقه فـــلا يجـب عليه شئ ... وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا ، ولو أدخلهم النار لم يكـــن جـورا، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف ، أو وضع الشيء فـــي غـير موضعه ، وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ، ولا ينسب إليه جور ... وأصل التكليف لم يكن واجباً على الله إذ لم يرجع إليه نفع ، ولا اندفع بـــه عنه ضر ، وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا ، وقادر على الإفضـال عليهم ابتداء تكرماً وتفضلاً ، والثواب والنعيم واللطـف كلـه منـه فضـل والعذاب كله عدل :{ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون}[الأنبيـــاء/٢٣] [١] . وذلك أن الحوادث كلها مخلوقة لله تعالى ، نفعها وضرها ، إيمانها وكفرهـا ، طاعتها ومعصيتها .والدليل على ذلك قولـه تعالى:{ والله خلقكـــم ومـا تعملون}[الصافات /٩٦]... وقال النبي صلى الله عليه وسلم :" الله خـــالق كل صانع وصنعته ". و أجمعت الأمة على القول : بأن لا خالق إلا الله فـــي الدارين ، كما اجمعوا : أن لا إله غيره[٢]. ولهذا اتهمت الأشعرية من جـانب خصومها- من المعتزلة وغيرهم - بالقول بالجبر بمعنى أن المكلف مجبـور على الطاعة والمعصية وأنهما فعل له سبحانه [٣]

ويـــرد الأشعريـــة : أن قولهم بـــأن الله خالق لأفعـــال العباد لا يعنـ ى أبدا أن العبد مجبـور، بـــل مكتسب لأفعالـه من طاعـــــة ومعصيـــــة ، لأنـه تعالى قـــال : { لها ما كسبت }[البقرة / ٢٨٦] يعنـــى مـــن ثـــواب طاعـــة {وعليها ما اكتسبت}[البقرة / ٢٨٦] يعنى من عـــقاب معصيـــة ... ويدل على صحة هذا أيضا : أن العامل منا يفرق بين تحرك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به ، أو الارتعاش . وبين أن يحرك هو عضواً مـــن أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره ، فأفعال العباد هي كسب لهم وهـــي خلـق الله تعالى[٤] . ومن ثم جاءت الأعمال بمثابة الأسباب التي ينبني عليها ثواب الله وعقابه في الآخرة فالباء في قوله تعالى :{بما كنتـــم تعملـــون } بـــاء السبب ، أي بسبب أعمالكم[٥] ، فالله تعالى لا يمنع الثواب إلا إذا منع سببه

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٠٣ – ١٠٤ .

(٢) الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٣ .

(٣) الإمام حميدان : تنبيه الغافلين ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية العامة ، قســـم المخطوطات ،ميكروفيلم رقم (٢٢١٩) ، لوحة ٣١ شمال .

(٤) الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٥ – ٤٦ .

(٥) الطحاوي : أصول العقيدة الإسلامية ، مع منتخبات لختارها عبد المنعم صالح العلـــي العزي من شرح العلامة على بن أبي العز الاذرعي،مؤسسة الرسالة،د. ت ، ص١٦٨ .

وهو العمل الصالح ، فإنه سبحانه يقول :{ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضما}[طه / ١١٢] ، وكذلك لا يعاقب أحدا إلا بعد حصول سبب العقاب ، فإن الله تعالى يقول :{وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير}[الشورى / ٣٠] .

وإذا كانت الأعمال هي الأسباب الظاهرة للعقاب والثواب والدليل الظاهر للهدى والإضلال ، إلا أن الحقيقة أن الله هو الذي يهدي ويضل ، يهدي من يساء ويضل من يشاء[١] وذلك بأن يخلق الاهتداء في قلوبهم كما ذكره :{فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا}[الأنعام /١٢٦] ...والإضلال من الله تعالى عند أهل السنة على معنى خلق الضلال في قلوب أهل الضلال كقوله تعالى :{ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا}[٢] . ولا يعنى ذلك أن الله يظلم أحداً ، فإذا ما علم الناس ذلك اطمأنوا إلى قضاء الله وقدره ، يؤكد ذلك تلك المناظرة التي جرت بين عمر وبن العاصي وأبي موسى الأشعري رضى الله عنهما . فقال عمرو:أين أجد أحداً أحاكم إليه ربى؟ فقال أبو موسى:أنا ذلك المتحاكم إليه ، فقال عمرو : أو يقدر على شيئاً يعذبني عليه ؟ قال : نعم ، قال عمرو : ولم ؟ قال : لأنه لا يظلمك . فكست عمرو ولم يحر جوابا[٣].

٣-البعد الأخلاقي لفكرة الممكن الفلسفية:

إن البعد الأخلاقي لفكرة الممكن الفلسفية لا يمكن فهمه أو معرفته إلا بالوقوف مع صفة العلم الإلهي ، فالله عندهم لا يعلم الجزئيات ، وذلك لأنه : " ليس يحتاج في أن يعلم ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا في أن يكون معلولها إلى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتفي بجوهره في أن يعلم ويعلم . وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره ، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد"[٤]. وهذا النص يؤدى إلى منزلقين خطرين هما:

الأول : نفي علم الله بالجزئيات ، فما دام الله سبحانه يعقل أو يعلم ذاته وذاته اشرف الذوات ، فإنه لا حاجة إلى ذات أخرى – لابد أن تكون أدنى – لكي يعلمها ، يقول الفارابي : "وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من

---

(١) المصدر السابق .
(٢) البغدادي الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٩ – ٣٣٠.
(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص٩٤ .
(٤) الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة ، ص١٠ .

الأشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها ، فالأول يعقل ذاته ، وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها ، إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ، والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول"[1].

الثاني : ويترتب على الأول وهو : "عدم وضوح رؤيته حول الآخرة والثواب والعقاب " وذلك أنه إذا كان العلم بكل جزئية يعني أن الجزئيات التي تحدث في هذا الكون ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الثواب والعقاب ، بمعنى أن الإنسان سيثاب أو سيعاقب في العالم الآخر بناءً على أفعاله في هذا العالم الذي نعيش فيه،فإن هذا ما جعل أراء الفارابي في مجال الخلود فيها نوع من التناقض والتذبذب لأنه لم يكن صريحا صراحة تامة في إثبات علم الله بكل الجزئيات- ولا بعضها - وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الصفات التي يخلعها الفارابي على الله تعالى ورأيه في هذه الصفات يجعل الله بعيدا من زاوية ما عن مخلوقاته[2] فالله عند الفارابي لا يعلم إلا نفسه[3].

وهكذا يرى الفارابي أن الله لا يعلم إلا نفسه . أما ابن سينا فيذهب إلى أن الله يعلم الأشياء بعلم كلى بعيد عن الزمان والمكان والمادة : وهذا الرأي أيضا- كما يرى الغزالي – يؤدى إلى نفس النتائج التي يؤدى إليها الرأي الأول وفي ذلك يقول الغزالي : "وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية إذ مضمونها أن زايداً مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص[4] . وما دام الله – على رأي أصحاب هذه النظرية – لا يعلم الجزئيات – فليس هناك – في الآخرة – ثواب وعقاب،بل ولا آخرة،لان العالم أزلي أبدى،وما دام الأمر كذلك فلا مجال إذن للحديث عن الفعل الأخلاقي في بعديه الميتافيزيقي والفيزيقي السلوكي . واقصد بالبعد الميتافيزيقي مناقشة فكرة الحرية والجبر ، والبعد السلوكي هو الذي يتعلق بفعل الخير وتجنب الشر... وبذلك يكون الفعل الأخلاقي قد فقد أهم ضماناته،أي الثواب والعقاب الأخرويين،إذ

(١) المرجع السابق .
(٢) د . العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، ص ١٠٣ .
(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٠٦.
(٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ – ٢١١.

ما الذي يدفعني إلى فعل الخير والأحجام عن الشر مادام ليس ثم عقاب ولا ثواب ولا آخره ؟؟

ولهذا تصدى الأشعرية للفلاسفة في إنكارهم لعلم الله بالجزئيات فأكدوا : أن الله تعالى يعلم جميع الممكنات في حال عدمها ووجودها وتنوعات الأحوال عليها[1]، فاثبتوا بذلك علم الله للعالم بأسره أي بجزئياته وكلياته [2]، ودليلهم على ذلك أن أفعاله متقنة ، فالله تعالى فاعل فعلا متقناً محكماً ، وكل من كان كذلك فهو عالم ولأنه تعالى فاعل بالقصد والإرادة ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود لاستحالة توجه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم [3] ، فالله فاعل فعلا متقنا محكما بالقصد والاختيار ، وكل من كان كذلك يجب له العلم ، فالله يجب له العلم بالكليات والجزئيات .

٣-البعد الأخلاقي لفكرة شيئية المعدوم:

أما عن البعد الأخلاقي لفكرة شيئية المعدوم المعتزلية فنجد أنه على الرغم من دفاع المعتزلة الكبير عن الحرية الإنسانية ، إلا أن القول بشيئية المعدوم يكشف عن ثغرة خطيرة في الفكر الاعتزالي ، ذلك أن القول بثبات الماهية في العدم يؤدى إلى القول الجبر في مجال الفعل الإنساني ، فالمؤمن في الوجود مؤمن لأنه كان مؤمناً في حال العدم ، والكافر كافر لأنه كان كافراً في العدم ، وفي هذا قال بعض البصريين ، وطوائف من البغداديين : "ما استحال أن يوصف الشيء به في حال وجوده فمستحيل أن يوصف به قبل كونه ، كالقول متحرك ومؤمن وكافر"[4] ، بل وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال :" مؤمن في الصفة قبل كونه ، كافر في الصفة ، وأنه ملعون في الصفة ، ومثاب في الصفة ، ومعاقب في الصفة قبل كونه ، وانه يصرخ ويستغيث من العذاب في الصفات[5] . لهذه الأسباب رفض الأشعرية – وغيرهم من أهل السنة – هذه الفكرة ، وقالوا : " إن الحوداث قبل حدوثها لم تكن أشياءً ولا أعياناً ولا جوهراً ولا أعراضاً[6] .

---

(١) الشعراني : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، طبعة المشهد الحسين بالقاهرة ، د . ت ، ص ٧٢ .

(٢) اللقاني : إتحاف المريد ، ص٩١ .

(٣) المصدر السابق ، ص٨٢ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص١٩٢ .

(٥) المرجع السابق ، ص١٩١ .

(٦) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٣١٩ .

نتائـــج البحث

لقـد توصـل الباحث من خـلال بحثـه هـذا إلى عـدة نتائـج هـي كالتالي :أهمهـا أن الأفكار الثلاثة (الجائز والممكن وشيئية المعدوم) هـي أفكار محورية بالنسبة لكل من الفكر الأشعري والفلسفي والمعـتزلي حيـث تمتد كل فكرة من هذه الأفكار في كافة منـاحي هـذا الفكـر الميتافيزيقيـة والفيزيقية والإنسانية أو الأخلاقية كالتالي :

(أ) فهي بالنسبة للجانب الميتافيزيقي تؤكد :

أولا:فيما يتعلق بالجانب الميتافيزيقي نجد فكرة الجائز الأشعرية تؤكد على:

١- حرية الإرادة الإلهية حرية مطلقة تبدو في خلق الكون وجميع ما فيـه في الوقت الذي شاء وبالكيفية التي أراد،وعلى الصورة التي اختـار.وهـذا يتناقض أولاً :مع فكرة الممكن الفلسفية والتي تقود حتما إلـى إلغـاء دور الإرادة الإلهية لأن العلم عندهم هو علة صدور الأشياء لا الإرادة،وهذا العلم لا يعلم إلا الكليات لا الجزئيات لأنه لو علم الجزئيات لفاضت عنه ، وهذا مـا يتعارض مع نظرية الفيض في جوانب كثيرة منها إلغـاء دور الوسـائط أو العقول التي هي وسائل لوجود الكثرة.كما أنها تتعـارض مـع مبدأهـم "إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ... كما انه لا حاجة للإرادة من ناحيـة ثانيـة وهي ناحية التخصيص-أي تخصيص الأشياء بما يجوز لها-كما هو الحـال عند الأشعرية – لأن الممكن مخصص بصفاته في العدم ولا ينقصـه غـير الوجود . ويتناقض ثانيا مع فكرة شيئية المعدوم المعتزلية لنفس السبب .

٢- إطلاق قدرة الله سبحانه والتي تؤكدها قدرته سـبحانه علـى إيجـاده للأشياء من العدم المحض على وفق إرادته.وهذا يتناقض مع دور القـدرة الإلهية في فكرة الممكن الفلسفية والتي تؤدي إلى الحـد مـن دور القـدرة الإلهية التي أصبح دورها مقصور على تحريك الممكن من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب،وإن كانت لم تسلم هي الأخرى من ردها إلـى العلـم...هـذا بالإضافة إلى أن القدرة الممنوحة لواجب الوجود بذاته اقل بكثير من القـدرة الممنوحة لمعلولاته لأنه لا يصدر عنه إلا واحد بينما يصدر عن معلولا تـه الأكثر فالأكثر.كما يتناقض أيضا فكرة شيئية المعدوم والتي تؤدي أيضا إلـى الحد من دور القدرة الإلهية – كما هو الحال في فكرة الممكن الفلسفية – من حيث إن دورها عندهم يقتصر على إخراج أو إيجاد المعدوم الذي له ثبـات في العدم .

٣- إن فكرة الجائز الأشعرية تؤدي إلى إثبات حدوث العالم ، لأنها - كما أسلفنا - ذات طبيعة عدمية ، كما أن القول بحدوث العالم من مقتضيات إطلاق قدرة الله سبحانه و إرادته . ولذلك تعارضت مع فكرة الممكن الفلسفية والتي تقود حتما إلى القول بقدم العالم من حيث : (أ) اعتبار الممكن جوهراً له حالتان ، " حالة الإمكان " " وحالة الوجوب ". (ب) اعتبار العلم علة إيجاد أو وجوب الممكن ، والعلم قديم ليس له بداية ، ولما كان المعلول يرتبط ضرورة- عندهم - بمعلوله ، فالمعلول (العالم) إذن قديم قدم علته التي هي العلم . (ج) القول بالفيض وما يتعلق به من ألفاظ كالصدور والخروج والانبجاس... الخ ، وكلها ألفاظ تشير إلى خروج شيء من شيء ،وليس فيها ما يشير إلى الإيجاد أو الخلق من العدم المحض الذي هو لا شيء . كما تعارضت مع فكرة شيئية المعدوم والتي أتهمت المعتزلة بسببها إلى القول بقدم العالم ، وإن كانوا لم يقصدوه أبدا .

٤- إن فكرة الجائز مكنت الأشعرية من الحفاظ على مفهوم التوحيد الخالص ، حيث كان الله ولا شيء . بينما أدت فكرة الممكن بأصحابها إلى إثبات وجودين قديمين : أحدهما واجب الوجود ، والآخر ممكن الوجود . وكذلك أدت فكرة شيئية المعدوم بأصحابها إلى مناقضة أهم أصل من أصولهم الخمسة ألا وهو أصل التوحيد ، حيث أثبتوا مع الله أشياء قديمة .

ثانيا : وبالنسبة للجانب الفيزيقي : فقد امتد الأشعرية بفكرة الجائز إلى هذا الجانب الفيزيقي مؤكدون إطلاق قدرة الله و إرادته ، وذلك من خلال نظرتهم إلى العلاقات السببية على أنها علاقات ليست حتمية بالنسبة لله ، لأن الله حر في خلقه يفعل ما يشاء ولا إرادة تعلو إرادته ، ولا قدرة تقهر قدرته بل هو القاهر فوق عباده وكل ما نراه من اقتران العلل والمعلولات ليس أكثر من عادة . ولا يقصد الأشعرية بنفي العلاقات الحتمية بين العلل والمعلولات بعثرة أشياء العالم ووصم الوجود بالفوضوية بل قصدوا من ذلك - إلى جانب إثبات حرية الله و إطلاق قدرته - إثبات حدوث العالم ، وكذلك معجزات الرسل أو الأنبياء التي هي دليل نبوتهم ورسالتهم . وذلك يتناقض تماما مع البعد الفيزيقي لفكرة الممكن الفلسفية والتي تأتي العلاقات العلية في نظرهم ضرورية أو حتمية ، وقد قادتهم هذه الضرورة إلى القول بـ : (أ) قدم العالم من حيث ارتباط العالم (المعلول) بعلته (الله أو علمه) ارتباطا ضروريا ، ولما كان الله أو علمه قديم فالعالم إذن قديم .(ب) إنكار المعجزات الحسية للأنبياء أو تفسيرها تفسيراً عقلياً يتماشى مع روح الفلسفة اليونانية لا مع روح الدين الإسلامي . وفيما يتعلق بالبعد الفيزيقي لفكرة شيئية المعدوم : فقد اختلف المعتزلة في طبيعة

العلاقات العلية ، فجعلها بعضهم ضرورة وجعلها آخرون غير ضرورية ، وقد انعكس ذلك على موقفهم من المعجزات الحسية للأنبياء فأنكرها فريق وأثبتها آخر .

ثالثًا : وبالنسبة للجانب الأخلاقي : فقد امتدت إليه أيضا فكرة الجائز ، حيث أكد الأشعرية من خلالها- أيضا - حرية الله المطلقة وقدرته الفائقة ، وذلك من خلال قدرته على تعذيب المطيع وأثابه العاصي ... فالملك ملك الله ، والخلق خلق الله ، وهو حر في ملكه ، ولا يحده شيء من خلقه ، وهذا لا يعني - عندهم - : أن الله يفعل ذلك ، ولا يعني أيضا أنهم يضحون بالحرية الإنسانية ، فالإنسان حر في كسب أفعاله لا خلقها كما يظن المعتزلة . وهذا يبين حجم التناقض الكبير بين هذه الفكرة وبين فكرة الممكن الفلسفية والتي يذهب أصحابها إلى إنكار علم الله بالجزئيات ، ولما كان الثواب والعقاب يرتبطان بالجزئي لا بالكلي فإن إنكار العلم بالجزئيات يؤدى إلى إنكار الثواب والعقاب ، وإنكار الثواب والعقاب يؤدى إلى انهيار ما يسمى بالإلزام الخلقي ، إذ ما الذي يدفعني إلى الالتزام بالقيم السامية ويحجبني عن الفواحش (كالقتل والسرقة) إذا لم يكن ثم خوف من ثواب وعقاب أخرويين ؟!!! . كما يبين أيضا التناقض الكبير الذي يقع بين هذه الفكرة (أعني فكرة الجائز) وفكرة شيئية المعدوم والتي ليس للمعتزلة فيها اتجاه واحد ... إذ على الرغم من أن المعتزلة يشتهرون بدفاعهم المجيد عن الحرية الإنسانية ، إلا أن فريقاً منهم - وكنتيجة لالتزامهم بفكرة شيئية المعدوم - قد وقع في جبرية فاضحة عندما قال بأن المؤمن مؤمن في العدم ، والكافر كافر في العدم ، وانه يستغيث ويصرخ من العذاب في العدم .

لكل هذه الأسباب نؤكد أن : العلاقة بين الأفكار الثلاثة هي علاقة صراع وصدام لا علاقة التقاء وتقارب ، وبالتالي جاء الصدام بين هذه أبعاد هذه الأفكار الثلاثة على كافة المستويات الميتافيزيقية والفيزيقية والأخلاقية كنتيجة ضرورية لاختلاف طبيعة كل فكرة من هذه الأفكار .

المصـــــــادر والمراجع

أولاً:المصادروالمراجع العربية:

١- المحلي (سليمان بن محمد بن احمد): البرهان الرايق المخلـــص من ورط المضايق ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، قســـم المخطوطات ، على ميكروفليم رقم ١٤٦.

٢- اللقاني (عبد السلام بن إبراهيم المالكي) : إتحاف المريد بجوهـرة التوحيد ، مع حاشية الشيخ الأمير على شرح الشيخ عبـد الســلام على جوهرة التوحيد في علم الكـــلام ، طبعـــة دار إحيـاء الكتـب العربية ١٩٣٧م

٣- ابن راشد (أبو الوليد محمد ت ٥٩٥ هجريـــة): الكشـف عـن مناهج الأدلة في عقائد الملة،نشر المكتبة المحمودية بمصر، د. ت.

٤- الشعراني : (عبد الوهاب بن احمد بن على): "اليواقيت والجواهـر في بيان عقائد الأكابر "، طبعة المشهد الحسيني بالقاهرة ،د . ت .

٥- الشهرستاني (عبد الكريم ت ٥٤٨ هجرية) : نهاية الإقدام فـــي علم الكلام ، نشرة الفرد جيوم ، مكتبة المتنبي بالقاهرة ، د.ت.

٦- الشهرستاني(عبد الكريم ت ٥٤٨ هجرية):الملل والنحـــل ، تقديـم وإعداد د.محمد عبد اللطيف العبد،مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧.

٧- الإيجي (عبد الرحمن بن احمد ت ٦٥٦ هجرية) : المواقف فـــي علم الكلام ، مكتبة المتنبي ، القاهرة د.ت.

٨- القاضي عبد الجبار (عبد الجبار بن أحمد ت ٤١٥ هجريـــة): " المنية والأمل " ، جمع احمد ابن يحيى المرتضي ، تقديم وتحقيـــق وتعليق د. عصام الدين محمـــد عـــى ، دار المعرفـــة الجامعيـــة ، الإسكندرية ١٩٨٥م.

٩- أوليري (ديلاسي) : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمـــة د. تمام حسان ، ط٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧.

١٠- الاسفريني (أبو المظفر ت ٤٧١هجرية): "التبصـــير فـــي الديـــن وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين " ، تعليق محمـــد زاهـــد الكوثري ، ط١ ، المكتبة الأزهري للتراث، القاهرة ١٩٩٩م.

١١- الجرجاني (السيد الشريف على بـــن محمـــد ت٨١٦ هجريـــة):" التعريفات "،تحقيق د. عبد المنعم الحفني،دار الرشاد، القاهرة د.ت.

١٢- النشار (د. على سامي) :" نشأة الفكر الفلسفي في الإســـلام " ، ط٨ ، ج١ ، دار المعارف بمصر ، د.ت.

١٣- النشار (د . على سامي) : " مناهج البحث عند مفكري الإسلام " ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٦ .
١٤- الغزالي (أبو حامد ت ٥٠٥ هجرية) : " تهافت الفلاسفة "، ط٨ ، تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ١٩٧٢.
١٥- الغزالي (أبو حامد ت ٥٠٥ هجرية):" المنقذ من الضلال " ، طبعة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.
١٦- العراقي (د. محمد عاطف) : "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " ، ط٤ ، دار المعارف بمصر ١٩٧٩.
١٧- العراقي (د . محمد عاطف) : " ثورة العقل في الفلسفة العربية " ، ط٥ ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٤ .
١٨- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي ت ٤٧٨ هجرية):" الشامل في أصول الدين " ، تحقيق د. على سامي النشار ، د. سهير مختار ، د. فيصل بدير عون ، منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٦٩ .
١٩- العراقي (د. محمد عاطف):" النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " ، ط٤ ،دار المعارف بمصر ١٩٨٤.
٢٠- الباقلاني (القاضي أبى بكر الطيب ت ٤٠٣ هجرية) :" الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" ط٣ ، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٩٣.
٢١- الطحاوي (أبو جعفر أحمد بن سلامة الأزدي ت ٣٢١هجرية):" أصول العقيدة الإسلامية" ، مع منتخبات أختارها عبد المنعم صالح العلي العزي من شرح العلامة على بن أبي العز الأذرعي المتوفى ٧٩٢ هجرية ، مؤسسة الرسالة د.ت.
٢٢- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر ت ٤٢٩ هجرية):" الفرق بين الفرق" ط١ ، دار الآفاق ، بيروت ١٩٧٣.
٢٣- الفارابي (أبو نصر ت ٣٣٩ هجرية):" عيون المسائل " مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٠٧.
٢٤- الفارابي (أبو نصر ت ٣٣٩ هجرية) : أراء أهل المدينة الفاضلة ، ط٢ ، مكتبة الحسين ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .
٢٥- ابن سينا(أبو على الحسين ٤٢٨ هجرية) :"الإشارات والتنبيهات " مع شرح نصير الدين الطوسي ، القسم الثالث (الإلهيات) ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، د. ت.
٢٦- غرابه (د.حموده) : " ابن سينا بين الدين والفلسفة " ، طبعة القاهرة ١٩٤٨م
٢٧- ابن سينا (أبو على الحسين ت ٤٢٨ هجرية): "الشفاء "، طبعة طهران الحجرية

٢٨- موسى (دكتور محمد يوسف): " بين الدين والفلسفة في رأي ابن راشد وفلاسفة العصر الوسيط " ، ط١ ، دار المعارف بمصر ١٩٥٩.

٢٩- على (دكتور عصام الدين محمد): " فلسفة وفرق المعتزلة " ، ضمن كتاب "المنية والأمل" للقاضي عبد الجبار الهمذاني ، جمع أحمد بن يحيى المرتضي ، تحقيق وتعليق د. عصام الدين محمد على ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٥.

٣٠- الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠ هجرية): " مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين " تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط٢ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩.

٣١- الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي ت ٣٣٣هـ) : " كتاب التوحيد " ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، د.ت.

ثانيا:المراجع الأجنبية:

٣٢- FAKHRY: ISLAMIK OCCAIONLISM, LONDON. ١٩٥٨.

٣٣-GUTHRIE (W . K. C) : THE GREEK PHILOSOPHERS , FORM THE OLES TO ARISTOTLE . ١٩٧٢.

٣٤-K. FREEMEN, COMPANION: TO PRE SOCRATIC PHILOSOPHERS. OXFORD, ١٩٦٦ .

٣٥- M. M. SHARIF: HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY, TWO VOLUMEN, ١٩٥٢.

٣٦ - RADHAKISHNAN : HISTORY OF PHILOSOPHY. EASTERN AND WESTERN. VOL ١ . ١٩٦٢