مفهوم القدم عند علماء الكلام وعلاقته بمشكلة الزمان

الأستاذ: رمضاني حسين
جامعة ابن خلدون – تيارت

ملخص:

أخذت صفة (قديم) مكانا هاما دون شك في مجامع المتكلمين، و يعود السبب في ذلك، أن النص القرآني أشار الى هه الصفة إضمارا، و لم يرد في نصوصه الظاهرة وصف الباري بالقدم تصريحا. و إنما كان ذلك تأويلاً جرى ترسينه على يد المعتزلة خاصة، أشار المفكر سامي النشار في جزئه الثاني من دراسته نشأة التفكير في الاسلام إن المشاركة في صفة القدم تعني المشاركة في الالوهية، لذلك كان القدم أخص صفات الله تعالى. و أن العالم أو اي شيء مادي حتى و إن كان غير حي، يعتبر إلها ثانيا إذا ما وصف بالقدم، لأنه لما كان القديم، لا يقوم الا بدلالة الأزلي، فإن هذا المفهوم يقابله مفهوم السرمدي الذي يعني دوام الزمان في المستقبل، كما مثل الفارابي استمرارا لفلسفتي أفلاطون و أرسطو، لأن اتحاد الهيولي و الصورة، هو على غاية ما تكون عليه الحكمة الالهية. و كأن العاقل و المعقول و العقل فيه واحد فالكل يعشقه و هو عاشق لنفسه لهذا لم يكن الطرح الذي قدمه كل من الفارابي و بعده في نفس الاتجاه، أن الزمان مقدار الحركة ، وأن هذه الاخيرة قديمة بالطبيعة مما يؤيد القول بقدم الزمان و العالم، بل إن الزمان كما سنراه عند الاتجاه التجريبي على غرار الطبيب الرازي بأن الزمان إنما هو مقدار الوجود، و ليس الحركة.

Résumé :

The word «ANCIENT TIME » took with no doubt a special place in the speakers groups, since the Qoran indicatet it concealingly , and it wasn't mentioned in its clear and noticible paraghraphs God's definition of ANCIENTNESS was fixed. however this was just a primary definition of ELMOAATAZILA which is unreliable and increadible . One of the thinkers named by SAMI ANNACHAR in the second part of his study about THE RISING OF THE FACT OF THINKING IN ISLAM .

The participation of the word ANCIENT means the participation in Godliness, for that sake the word ancient was one of God's features, and even the world or anything concrete even if it is not a living creature can be a second god if we characterize as Ancient.
Because if ancient time didn't exist, it doesn't rise only by the signification of immortality, since this word or definition is quite similar to the meaning of the indefinite Which means the unlimited time in the future.
As the Farabi indicates continuously to the philosophy of Aflaton and Aristotle that the union of the picture and its is what the divine wisdom can look like. As if the minded , the reasonable and the mind are one since all of them love it and at the same time it loves itself.
This is why the suggestion that the Farabi and the ones who followed gave wasn't in the same direction; which is about time and action " time is the of action, and that this later is naturally ancient what goes with the sayings about time and the world, so that time which we will see it in the experimental side which opposes to Doctor Arrazi who says that Time is of existence and not action.

الكلمات المفتاحية للبحث:

الزمان، القديم، الصفة، الأزل، المعتزلة، الأشاعرة، الصورة، الهيولة، المادة، السرمدي، النص القرآني

مقدمة:

كان علم الكلام القديم يحاول أن يستنهض العقل المجتهد من خلال أطروحة نقد نظرية الفيض نقدا معرفيا قبل أن يكون تشريعيا جملة واطارا، لهذا فهو يأتي الينا عبر التاريخ حاملا نظاما أيديولوجيا متكاملا لمجتمع الاسلام في ذلك العصر، نظام معقد التركيب معتق بشتى التوجهات الفكرية التي لا يزال لها تأثير كبير في العالم الاسلامي المعاصر. إذ لا يزال الباحث في التراث الاسلامي الى حد الساعة، قادراً على إدراك هذه الحقيقة بكل وضوح، كما يشير رأي المفكر عبد الرحمن بدوي: **"أن المانوية والزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية، وأن غنوص**

الأديان والمذاهب المشتبه بها كانت – ولا زالت - خطرة على الاسلام خطرا مباشرا[1]

على هذا الاساس ربما يمكننا القول ان علم الكلام يملك المساهمة الكبرى، في تمثيل الموقف النظري للإيديولوجيا الاسلام اتجاه المعتقدات الدينية العامة، فكان له قدم السبق في وضع الاساس العام للوعي الديني والمعرفي للأمة. حيث كانت ايديولوجيا علم الكلام القديم في تصور يمنى طريف الخولي عبارة عن مجموعة الافكار المبدئية العامة لكل جماعة معينة بشأن اصولها واهدافها ومعاييرها وقيمها ومصالحها الحضارية [2]. لكن ما هوالبعد الفلسفي الذي أضفاه علماء الكلام عن مفهوم القدم؟ وما هووجه علاقته بمفهوم الزمان؟

1-مسألة الصفات وعلاقتها بالتوحيد:

إن مباحث الكلام جملة عامة تنطلق من مقولة أصل التوحيد، هذا الأصل الذي يأتي على رأس قائمة الأصول الخمسة التي عرفت مع المعتزلة، ومن مسألة القدم التي كانت من أولويات المتكلم الذي يبحث مشكلة التوحيد من جهة جليل الكلام أولا. ثم من جهة خلق العالم من باب دقيق الكلام وصلته بالمبادئ اليقينية للتوحيد، أي أن مسألة التوحيد تقوم على أيقونة إثبات قدم الاول دون سواه، ونفي هذه الصفة عن كل ما هوغيره. وأن ما دون ذلك فيتعلق بمسألة الخلق، كقولنا هل كان الخلق في زمان أوفي غير زمان ؟.

ولعل مسألة الصفات كانت أبرز المشكلات الكلامية التي أخذت مكانا هاما في مناظرات المتكلمين؛ وربما هي ذاتها منبع الاسئلة الفلسفية المحرجة في تاريخ علم الكلام، ونرى أن مسألة الصفات هي السبيل الممكن للكشف عن المتواري وراء انتقال الفكر الفلسفي من ثيولوجيا القديم الواحد الى أنطولوجيا القدماء الخمسة أوبالأحرى من القول بالقديم الواحد دينيا الى القول بالقدماء الخمسة فلسفيا.

أخذت صفة (قديم) مكانا هاما دون شك في مجامع المتكلمين، ويعود السبب في ذلك، أن النص القرآني أشار الى هه الصفة إضمارا، ولم يرد في نصوصه الظاهرة وصف الباري بالقدم تصريحا. وإنما كان ذلك تأويلاً جرى ترسينه على يد المعتزلة خاصة، أشار المفكر سامي النشار في جزئه الثاني من دراسته نشأة التفكير في الاسلام، **" أن هذه الصفة لم ترد تصريحا في القرآن، لذلك كان الاختلاف شديدا**

حولها، رغم أن ردها الى وحدة ذات الباري، هوما كان يجمعهم، لهذا اختلفوا حول حمل هذه الصفة عليه" [3]

وهذا ما أثار جدلا كثيرا بين أوساط المتكلمين، مما جعل مبحث القدم بصفة عامة يرتبط بأخص النعوت والصفات، التي يطلقونها على ذات الباري عند أغلبهم **" فالله (الباري) عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة وهي صفات قديمة ومعاني قائمة به. لأنه لوشاركته الصفات في القدم، الذي هوأخص الوصف، لشاركته في الالوهية، فكل ما عدا الله من الكائنات حادثة "** [4]

إن المشاركة في صفة القدم تعني المشاركة في الالوهية، لذلك كان القدم أخص صفات الله تعالى. وأن العالم أواي شيء مادي حتى وإن كان غير حي، يعتبر إلها ثانيا إذا ما وصف بالقدم. ويمكن أن نجد هذا الموقف في آراء جهم بن صفوان، والذي على أساسه أقرَّ بحدوث صفة العلم لله تعالى، لأن علم الله تعالى بالشيء لوكان قديما، فإن الشيء نفسه سيكون قديما وهذا محال، لأن الازلية بهذا المعنى ستكون للمخلوق من دون الله تعالى، وهذا شرك بالله تبارك وتعالى.

وقد استخدم واصل بن عطاء نفس المبدأ نفي الصفات عن الذات، وذلك أن الصفات الإلهية إذا كانت مغايرة للذات الالهية، فإنها ستشارك الله تعالى في صفة القدم، وبالتالي تتعدد الالهة [5]

إن القدم لا يكون الا للباري وحده دون غيره من الموجودات، والقول بقدم غيره كالعالم أوالمادة، أوالنفس، أولاحق من لواحق الطبيعة. لهومن قبيل الرأي الذي ليس من المنطق السليم للمعتقد بالتوحيد، وأن الاعتقاد بقدم العالم والى ذلك من قدم الموجودات لا يمت بصلة الى حقيقة الحق ولا الى جادة الصواب واليقين. لأن القدم لا يكون الا لذات الباري وحده دون غيره **" تنزه الباري جلَّ شأنه عن كل ما له شائبة الحدوث والتغير"** [6]

وهنا تجدر الاشارة الى ذهب اليه واصل بن عطاء حين قال: **"إن من أثبت معنى وصفة، فقد أثبت إلهين"** [7]

كما أن كل من أبي الهذيل العلاف، والنظام بن السيار، ومعمر بن عباد السلمي، وأبوهاشم الجبائي اوجبا انتفاء قيام الصفات بذوات عينها. وإنما تقوم الصفات كلها بذات الباري المتفردة بالقدم لا غير، أي أنها ليست قائمة بذاتها، لأن ما دون هذا القول فهوحادث لا محال. ثم قالوا إن كل موجود معلوم كالأرض والسماء فهوحادث، وحسبنا ما ذكره الجرجاني عن تنزيه ذات الباري عن الوصف

والتحديد، وأن الوصف إنما يقع على **" كل ما تحتويه الموجودات من شمس وقمر وكواكب ونجوماً، والتي تبدوا ماثلة للإنسان باسم العالم، أي الموجود المعلوم"**[8]

استنادا الى هذا الاستدلال الذي اعتمده المتكلمون، لإثبات تفرد الباري بصفة القدم دون غيره، فإنه لا يصح اعتقاد مع الحاق هذه الصفة الخاصة مخلوقات الخالق. وقد اعتبر الجرجاني أن صفة قديم بهذا المعنى كانت الرأي الغالب لمعتزلة البصرة، وهوما توصل اليه الدكتور سامي النشار، حين افترض أن هذا الرأي كان لهم على أكثر تقدير لما عرف عليهم تصنيفهم لقضايا جليل الكلام.

بينما يرى أن معتزلة بغداد ذهبت الى رأي آخر يختلف من حيث البعد التأويلي لمعنى القديم، حيث حملوا صفة القدم على ذات الباري حملا ثبوتيا [9]

من هنا يتبين لنا أن موقف علمائنا الاوائل من مشكلة القدم، كان مؤسسا على أصل ثابت هوالايمان والاعتقاد المطلق بحقيقة التنزيه، وحيث يعتبرون هذه الحقيقة من المسائل التي يجب الفصل فيها بالاعتقاد والانقياد، لكونها حقيقة بيانية متوارية خلف سياقات الدلالة النصية المتشكلة داخل المنظومة العقل البياني، والتي على اساسها يجري تسليم الاجوبة من صاحب العلم الالهي الى صاحب العلم الطبيعي شاقوليا ينتقل فيه الجواب عن مشكلة (نفي / إثبات) الصفات بشكل عمودي لإثبات حدوث العالم أوالمادة، أوالنفس، أوالزمان أوالمكان.

من هنا قام المعتزلة اعتمادا على استدلال عقلي ينطلق من بداهة القضية ذاتها، فحص مسألة الذات ونفي الصفات، انطلاقا من مسألة قدم الذات لا بزمان ولا بمكان، وهودليل محض ينزه ذات الباري عن كل أنواع الصفات الثبوتية والمعنوية والسلبية ضرورة لا اعتباطا. فمن غير الجائز عندهم القول، إن تقدم الباري بالقدم عن المحدثات، هوتقدم بعلة أوبزمان لأن القديم في الاساس هوالذي لم يزل، وهذا قول عباد بن سليمان استدل به حين سأله أحدهم ما معنى القديم؟، على حد تعبير الدكتور بدير عون. فأجابه: **" ان الله لم يزل، ومعنى لم يزل أنه قديم "** [10]

غير أن بعض المعتزلة يرون أن معنى قديم تطلق بدلالة أنه لم يزل كائنا لا الى أول، وأنه متقدم عن جميع المحدثات لا الى غاية. فالقديم معناه بدلالة الأزلي الذي هوغير الحاصل آناً، بل هوبدلالة استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي [11]

بينما يرى البعض الآخر بأنه من غير الجائز، تقدم الباري بالقدم عن المحدثات تقدما عليا ولا زمانياً، أي بمعنى أن القديم هوالذي لم يزل وفقط لا الى أول ولا الى آخر، لأن صفتي أول وآخر تلحق به الحدوث تنزه الباري عن الحدوث والتشيىء، وهذا لا يجوز بمحض العقل. **"والقدم هنا إنما هوبمعنى أنه يوجد زمان قبل الزمان المعروف، وأنهما لا مشاركة بين قدم هذا الزمان وبين قدم الاله. فالله سبحانه وتعالى، لا يصح وصفه الا بما وصف به نفسه سبحانه، ولم يثبت أن الله تعالى، وصف نفسه بالقدم، فهذه الصفة لائقة بالمخلوق دون الخالق"** [12]

وقد كان هذا الرأي مأثور عن قول لعباد بن سليمان على حد ما ذهب اليه علي سامي النشار، وأن هذه الحجج العقلية كانت لمعتزلة البصرة، دون معتزلة بغداد الذين خالفوا قولهم في أن القديم دليل صفة الباري عز وجل، وهورأي العلاف أبوالهذيل الذي قال: **" أن معنى القديم هودليل اثبات قدم (الله) الباري"** [13]

وبالتالي رأى معتزلة الاسلام، أن كل الموجودات المعلومة، إنما تعرف بالدليل الوجودي. لأن الموجود، إما أن يكون قديما، أويكون محدثا. لذلك فمن غير الجائز تقدم الباري بالقدم عن المحدثات، تقدما عليا ولا تقدما زمانياً، لأن السبق بالقدم يعني أنه لم يزل وهوقول عباد بن سليمان، الذي عرف الوجود الأول من خلال القدم بقوله: **"فإن كان قديما مع انه ليس له زمان آخر، فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان"**[14]

وفي السياق ذاته يشير الدليل الى أن هذا الرأي كان لمعتزلة البصرة، على حد ما ذهب اليه سامي النشار، بينما معتزلة بغداد فإن منهم من ذهب الى القول بأن معنى القديم هوالإلهة، وهورأي أبوالهذيل العلاف الذي ذكر سامي النشار انه قال: **" أن معنى القديم هودليل اثبات قدم (الله) الباري"** [15]

فقد ذهب كثير من معتزلة بغداديين الى تفسيرهم معنى القدم على طريقة ابي الهذيل بقولهم: **" أن معنى القديم يقوم فعلا بدلالة أنه لم يزل كائنا، ولكن لا الى أول، لأن قدمه متقدم عن جميع المحدثات لا الى غاية. فالله واحد في ذاته لا شريك له، ولا شريك له أيضاً في خلق العالم وتكوينه، ولا شريك له في القدم "** [16]

وبناءً على ما سبق ذكره يمكننا القول أن ما رأيناه من تعريف ابن عبد ربه، لمعنى القديم على أنه يقوم بمعنى الأزلي، وهوالما لا يكون إطلاقا مسبوقاً بالعدم، وقد أكد أن" **ما ثبت قِدمُه امتنع عدمه "** [17]

لأنه لما كان القديم، لا يقوم الا بدلالة الأزلي، فإن هذا المفهوم يقابله مفهوم السرمدي الذي يعني دوام الزمان في المستقبل[18]. وهذا ما اشار اليه الأشاعرة فيما بعد، حيث ذهبوا في قولهم، إن الله عالم قادر سميع بصير حي (...)، وهي صفات قديمة في الأزل؛ **" فالله متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة "** [19]

2- تقسيم الصفات عند المتكلمين :

قام المعتزلة بتقسيم الصفات بناءً على مقولة نفي الصفات عن الباري، وذلك حتى لا يشوب ذاته التعدد والتكثر، فقاموا بتقسيم الصفات على نحوثلاثي وبتصور متماسك المنطلقات والابعاد. حيث يندرج كل قسم تحت مقولة نفي الصفات عن الذات بصفته اصل من اصول التنزيه. ويتضح هذا التقسيم في قولهم**" إن الباري عز وجل ليس بجسم ولا شبح، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل، ولا يحده زمان أومكان، لا والد له ولا ولد، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع، لا يشبه المخلوقات بحال، وكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك "** [20]

يشير هذا القول الى أنه كان رأي البصريين والبغداديين على حد السواء، رغم الاختلاف في جزئيات دقيقة، حسب ما يورده الدكتور بدير عون، فمنطق الاطروحة الكلامية التي ترى بأن القديم دائماً مخالف للمحدثات، ونحوذلك كان تعريف حد (قديم) عند ابواسحاق الاسفراييني بكونه القائم بالذات، أي أن: **" الموجود المستغني عن المحل والمخصص، (...) وأن قيام الله بنفسه معناه عدم افتقاره تعالى الى محل، أي الذات التي يقوم بها لا بمعنى المكان "** [21]

بينما ترى الأشعرية خلاف ذلك، حيث قال الأشاعرة، بأن الله عالم قادر سميع بصير حي (...)، وهذه الصفات أزلية قديمة قدم الله، ثم استدل الشهرستاني بعد ذلك، على ذلك بطريقة استدلالية ربط فيها بين الذات والصفات ربطا فاعليا، يقوم على اساس سحب صفة القدم على الافعال لا على الاسماء، حيث قال: **" إن الله متكلم بكلام قديم ومريد بارادة قديمة "** [22]

وبالتالي استوجب على أباء المتكلمين العرب، صياغة تقسيم اجرائي للصفات، من حيث ارتباطها بالذات الالهية. فمثلا الامام الباقلاني صاحب كتاب (التمهيد)، قسم الصفات الى مجموعات على أساس الكيفيات، مجموعة الصفات السلبية ومجموعة اخرى هي الصفات الايجابية. ثم ذهب الى القول أن من الصفات السلبية القدم

والبقاء، والقيام بالنفس والوحدانية. وهي نفسها الصفات التي صنفها الاشاعرة فيما بعد ضمن هذا النوع، كما يبدو أن أغلب الاشاعرة، قد ذهبوا على اثر الامام الجويني الى تعريف ماهية القديم، باعتبارها صفة

سلبية، حيث قال: **"كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنا متطاولاً، فإنه يسمى قديماً في اطلاق اللسان"** [23]

كما أن المتداول من المعاني العامة عند سواد الناس، وجوب ثبوت القدم للباري، أي القائم بدلالة الأزلية والأبدية. وعليه فالاعتقاد الصحيح، هوالذي يقوم في جوهر المعنى الأول كما يقوم في الثاني، غير أن جوهر الأزل يعد عندهم من الصفات السلبية، التي لا تحصل آنا لأن قدم الباري في الأزل يفيد معنى: **" استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي"**[24]

اما بالنسبة للذين قالوا بنفي الزمان وعدم مطلقيته وبطلان قدمه، فقد اعتمد ابن حزم على قبول الزمان للزيادة والنقصان، بمعنى حدوثه الظاهر، يقول ابن حزم: **" هل زاد أمد الزمان المطلق منذ حدوث الفلك الى يومنا هذا، أم لم يزد ؟، فإن قالوا: لم يزد كانت مكابرة، لأنها مدة متصلة بها مضافة إليها، وعدد زائد على عدد، وإن قالوا: زاد ذلك في أمده، يسألون متى كانت المدة أطول بل الزيادة أم هي، وهذه الزيادة معا، فإن قالوا: هي والزيادة معا فقد أثبتوا النهاية ضرورة، إنا لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص، وإن قالوا: ليست هي والزيادة معها اطول منها قبل الزيادة، أثبتوا أن الشيء وغيره معه، ليس أكثر منه وحده وهذا باطل"**[25]

ثم ذهب المتكلمون الى تقسيم الحدوث، حسب الموجودات، فقد فصَّل شيخ المتكلمين فخر الرازي في هذه المسألة، عندما ذكر في كتابه المباحث المشرقية أن هناك معنيان لمفهوم الحدوث، فأما المعنى الأول، فيرتبط بالقياس، بينما الثاني فمتعلق بالمطلق. ليستفاد من تقسيمه الى قدرة المتكلمين على توسيع المعنى العام لمفهوم الحدوث العام، بمعنى وجود الشيء بعد عدمه إما عرضا أوجوهرا.

فكل إحداث هوإيجاد بدلالة العرض أوالجوهر، مع إبقاء على ضرورة المقدمة الأولية، التي تقول إحداث الجواهر ليس إلا لله، الذي يبقى وجوده أزلي أبدي. أي أن الباري يبقى دائما هوالقديم بالذات، ومن هنا يتبين لنا أن أوائل المتكلمين كانوا بصدد التأكيد على أن دلالة القديم الأول، ليست الا معنى مجرد متضمن في

أسبقية الافكار الفطرية كما يقدمها ديكارت فيما بعد في الفلسفة الحديثة باعتبارها مبادئ للعقل المجرد.

ولعلنا نلمس حقيقة هذا السبق في المهمة النقدية، التي تولى المتكلمون فيها مهمة ارساء آليات وقواعد عقلية مرنة تسهل عمليات نقل المفهوم العقلي من الحقل العقدي الى حقول المعرفة الانسانية جميعا، فاذا ما أمعنا النظر في أحدى المعاني المتعلقة بحقيقة الحدوث عند فلاسفة الاسلام الأوائل، نجد انهم قالوا بنوع من الحدوث الذاتي الذي هوأحد الوجهين اللذان يكون منهما الايجاد، ضمن مقولة الحدوث الزماني.

وقد لخص الشريف الجرجاني في (شرح المواقف) اختلاف المذاهب في تعيين حقيقة هذا الحدوث الزماني؛ فمنهم من قال: إنه جوهر لا عرض، لأن الزمان مجرد عن المادة لا مقارن لها، لا يقبل العدم لذاته؛ ومنهم من قال: إنه الفلك الأعظم لأنه محيط بكل الاجسام المتحركة ؛ وقيل إنه حركة الفلك الأعظم، لأنها كالزمان غير قارة [26]

غير أن فخر الدين الرازي اعتبر في الأساس، بأن الحدوث الذاتي أهم من الحدوث الزماني وأعم منه، وأن دلائل البرهان والتأمل في الخلائق أثبتت أن حدوث العالم ذاتي. وليس زمانين وذلك باتفاق أغلب مفكري الاسلام. **" لأن وجود العالم يفتقر الى الموجد الأول. وبالتالي فالحدوث الذي يكون فيه الشيء مفتقرا في وجوده، إلى الغير فيطلق عليه الحدوث الذاتي"** [27]

أما إذا كان الحدوث بمعنى أن يكون الشيء، مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا، فهوحدوث زماني لأن ثبوت الحدوث الزماني، لجميع ما سوى اللّه، يعنى أنّ الزمان والزمانيات كانت معدومة مطلقا قبل خلق العالم، وهي نفي صرف. ولأن الزمان وسلسلة الحوادث كلّها متناهية في طرف الماضي أي في الازل. وهوما رآه الإيجي قبل ذلك، استنادا الى قوله: **" إذا كان العالم جرماً فهوحادث حدوثا زمانياً"** [28]

ثم إن جرم العالم، إما أن يكون حادثاً أوقديما، فإن كان حادثاً؛ فهذا يعني أن وجوده قائم عن عدم كون. لأن الكون أحد أنواع الحركة، وحدوث العالم هوكونه يوجد في حركته وبالتالي فالحدوث والحركة عند المتكلمين عامة متلازمان.

أما وإن كان العالم جسماً وكان هذا الأخير قديما فهوبضرورة يكون ساكناً. وعلى هذا النحويتركب العالم عند علماء الكلام وفلاسقة الاسلام من جواهر وأعراض حدثت ذاتيا لا زمانيا. إذ وبهذا المعنى سيربط المعتزلة وبقية الفرق فيما بعد، بين

الجوهر والعرض. خاصة عندما فسروا رؤية الجوهر بواسطة رؤية العرض والعكس صحيح. وذلك لتبرير مشروعية القول بالحدوث المستند الى الخلق من عدم.

بهذا التصور أقام المتكلمون اول نظرية معرفية في الاسلام، حول معرفة الوجود من خلال الآراء التي افردوا لها جانبا مهما في الإلهيات والطبيعيات على حد سواء. وجملة القول ان موسى بن ميمون فيما بعد، قال ان ثامسطيوس، قال: **" ليس الوجود تابعا للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود"**.

فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لي كما نظرت في كتب الفلاسفة ايضا، حسب طاقتي وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع، وإن اختلفت أصنافه. وذلك ان قاعدة الكل أن اعتبار بما عليه الوجود، لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم أيضا في مواضع كثيرة يتبعون الخيال، ويسمونه عقلا، فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمعك اياها بتوا الحكم ببراهينهم ان العالم حادث [29]

يقول البيهقي: " وقد جمع في بعض تصانيفه بين اصول الشرع واصول المعقولات (...) وقد وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وارسطو" [30]

لكن قبل هذا يجب ان نعود القهقرى لنحدد ابعاد تلك المهمة التي قام بها الكندي، والتي أمكن أن يحسمها لنا تاريخ الفكر الاسلامي لصالح الفلسفة الناطقة باللغة العربية، سواء أكانت حقيقة هذا الحسم تتمثل في دخول الفلسفة القديمة عن طريق التعارض معها، أوبالاختلاف حول منطلقات الفكر الديني من جهة والفلسفي من جهة أخرى . أوحتى عن طريق التوفيق بين التيارات الفكرية المختلفة داخل نسق متكامل.

مما أدى في النهاية الى ظهور فلسفة إلهية، وضع الكندي بذورها، ثم استقام ساقها مع الفيلسوف الاسلامي أبوالوليد ابن رشد. كما يعتبر أبونصر الفارابي من أولئك الذين أجادوا وأحسنوا نقل التراث اليوناني خاصة آراء أرسطوالى العالم الاسلامي بل ويعتبره كثير من المتخصصين في فلسفة العربية من أبرز فلاسفة الاسلام، الذين حاولوا إلباس الفلسفة الآرسطية ثوباً أفلوطونياً من خلال الجمع بين رأي الحكيمين [31]

ويرجع هذا الى كون ان الفارابي كان مدركا منذ البداية أنه لا فرق بين آراء أفلاطون وأرسطوالا في الظاهر. بالرغم من أن أرسطوقد أفرد لنظرية الحركة مجالا

كبيرا من الاهتمام والدراسة بينما اكتفى أفلاطون بالتساؤل التالي: من أين تأتي الحركة وما هي صورها ؟.

تذهب الاسماعيلية على سبيل الدراسات البينية التي ينتدبها كثير من مفكرينا بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليونانية وتحري بواطن الأثر الذي خلفته الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عندها الى الفرض القائل بأن الاسماعيلية كتيار مذهبي له مكوناته الدينية والبنائية ما جعلها تلعب دورا سياسي مهم في العالم الاسلامي من الناحية الاجتماعية والفكرية. فهذا التيار العقدي والفكري الذي يقول عنه الدكتور أحمد محمد جاد، أنه كان من أقوى التيارات الغنوصية والعرفانية ذات الأهداف السياسية [32]

3- فكرة القديم عند الفلاسفة المسلمين:

ولعل لفكرة الوسائط التي كانت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ساقتها الى العالم الاسلامي والتي قدمتها الى المسلمين الأوائل في ثوب معرفي تزينه النظرية الفيضية، بل واعتبار هذه الأخيرة الوريث الشرعي للفلسفة القديمة. فكانت ذات أهمية خاصة في مختلف مجامع المتكلمين وكان الموقف حولها يتجاذبه الجدل بين مؤيد ورافض لكون نظرية الفيض تمثل حلا معقولا لمشكلة الايجاد (الخلق).

غير أنها لم تجد رواجا لدى الأوساط الكلامية من ناحية معرفية بقدر ما كان الاهتمام بها من الناحية العقدية الا أننا نجدها عند فلاسفة الاسلام بشكل قوي وظاهر. فقد بدت النظرة الثنائية للوجود أكثر الآراء التي انتدبها فلاسفة المسلمون، لإقامة نظرية متكاملة في المعرفة. يمكن بواسطتها تفسير العلاقة بين طرفي ثنائية (الله / العالم). وقد مثل الانموذج الأول الذي قدمته المدرسة الفيضية الاسلامية، بزعامة أبونصر الفارابي أنموذجاً تقنياً يقوم على مبدأ صدور الكثرة عن الواحد، أساساً لعملية فيض الموجودات التدريجي، القائم على القاعدة المؤالفة بين الماهية والوجود.

كما مثل الفارابي استمرارا لفلسفتي أفلاطون وأرسطو، لأن اتحاد الهيولى والصورة، هوعلى غاية ما تكون عليه الحكمة الالهية. وكأن العاقل والمعقول والعقل فيه واحد فالكل يعشقه وهوعاشق لنفسه[33]

من هنا كانت تتحرك الهيات ابن سينا أيضا، من حيث كانت نزعته الفيضية اساس نظريته في الوجود، إذ ارتكزت فلسفته الانطولوجية على فكرة حقيقة أن

الشيء يتوقف على ماهية وجوده. فمعرفة الشيء تقتصر في النهاية على معرفة مرتبته في سلسلة الوجود الكلي، الذي يعين جميع خصائصه وصفاته. وهكذا انتهى فلاسفة الاسلام على غرار ابن سينا بشأن هذه العملية، الى قول مفاده أن فكرة الايجاد من العدم، لا تقوم الا على اساس متين تقوم عليه اشكالية وجود العالم بين القدم والحدوث.

لكن العالم في الزمان والزمان في العالم أي أن المفهوم الاساس لدينا إنما يرتبط بالمشكلة بشكل عضوي إن لم يكن اكثر من ذلك من حيث علاقته بالعالم الحسي. لهذا لم يكن الطرح الذي قدمه كل من الفارابي وبعده في نفس الاتجاه، أن الزمان مقدار الحركة ، وأن هذه الاخيرة قديمة بالطبيعة مما يؤيد القول بقدم الزمان والعالم، بل إن الزمان كما سنراه عند الاتجاه التجريبي على غرار الطبيب الرازي بأن الزمان إنما هومقدار الوجود، وليس الحركة.

كان هذا الاتجاه قد نمى مع فكر الكندي وتطور مع الرازي، تزامنا مع تطور مذهب الجوهر الفرد الذي كان لابد للفلاسفة أمثال هؤلاء التوفيق بينه وبين خلق الكون من زوجين اثنين. فكان الرازي يقول بوجود عالم مادي هوالموجود العيني الذي تتلقف حواس الانسان تعيناته، وبوجود مبادئ له وكيانات قديمة سابقة عنه.

- هوامش الدراسة:

1- بدوي عبد الرحمن، تراث اليونان في الحضارة الاسلامية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1940، ص ص : 08- 09.

2- الخولي يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام، المرجع السابق، ص: 29 .

3- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، المرجع السابق، ص: 510.

4- عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص: 200.

5- الالوسي حسام الدين، مشكلة الخلق في الفكر الاسلامي، المرجع السابق، ص ص:273 - 274.

6- مدكور ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، المرجع السابق، ص: 29.

7- مدكور ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، المرجع السابق، ص: 40.

8- الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص: 189.

9- نفى المعتزلة كل الصفات عن ذات (الباري) فقد ذهبت الى أن الباري تعالى : " الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض. ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة. ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات وليس بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به

الاماكن ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الاقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أولا سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل قادرا عالما حيا ولا يزال كذلك لا تراه العيون ولا تدركه الابصار ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع ". انظر: الفيومي محمد ابراهيم، المعتزلة تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط01، 2002، ص: 25.

10- عون فيصل بدير ، المرجع نفسه، ص: 300.

11- الجرجاني، المصدر السابق، ص: 02.

12- العبد محمود عبد اللطيف،أصول الفكر الفلسفي عند الرازي، المرجع السابق، ص:113- 114

13- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، المرجع السابق، ص: 510.

14- الطوسي نصير الدين، تلخيص الملخص، ص: 123.

15- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، المرجع السابق، ص: 510.

16- عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، ط02، دس، ص: 200.

17- ابن عبد ربه، العقد الفريد، المصدر نفسه، ص:.

18- الجرجاني، المصدر نفسه، ص: 12.

19- عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص: 279.

20- مدكور ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، المرجع السابق، ص: 39.

21- عون فيصل بدير ، المرجع نفسه، ص: 301.

22- عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص: 279.

23- عون فيصل بدير ، المرجع نفسه، ص: 299.

24- الجرجاني، المصدر السابق، ص: 02.

25- المغربي علي عبد الفتاح، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، المرجع السابق، ص: 126.

26- الخطابي محمد العربي، موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي، المرجع نفسه، ص: 36.

27- الجرجاني، المصدر نفسه، ص: 12.

28- الايجي عضد الدين، المواقف، تح، البتاني أبوعبدالله، القاهرة، دط، ج2، 1335هـ، ص:340.

29- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، دط، دس، ص: 182.

30- طوقان قدري حافظ، مقام العقل عند العرب، المرجع السابق، ص: 106.

31- احتوى كتاب الجمع بين أراء الحكيمين ثلاث عشر مسالة، وهي حسب ما يذكر الاستاذ خالد حربي: 1) طريقة حياة افلاطون تختلف عن طريقة حياة ارسطو. 2) طريقة افلاطون في تدوين الكتب وطريقة أرسطو. 3) طريقة أرسطوفي استخدام القياس 4) طريقة ارسطوفي ترتيب كتبه. 5) معنى الجوهر عند أفلاطون وعند ارسطو. 6) طريقة القسمة عند افلاطون وعند ارسطو. 7) القياس، كيف استخدمه أرسطو، وهل استخدمه أفلاطون. 8) مسائل الطبيعية، مسألة الإبصار. 9) الأخلاق، حسب رأي أفلاطون وحسب رأي أرسطو. 10) مسألة المعرفة، مسألة المثل عند أفلاطون، وموقف أرسطومنها.

11) قدم العالم وحدوثه. 12) المثل الأفلاطونية وموقف أرسطومنها. 13) المجازاة والعقاب. أنظر: حربي خالد، الكندي والفارابي، المرجع نفسه، ص: 62.

32- قال الدكتور عبد اللطيف الطيباوي: (لا أراني الا مصيبا في القول بأن فلسفة الاسماعيلية جميعها مبثوثة في رسائل إخوان الصفا، فعليه فمن الجور أن يرمى الاسماعيليون بالكفر والانحطاط الخلقي كما جاء في فتوى ابن تيمية. أنظر: تامر عارف، جامعة الجامعة، من تراث إخوان الصفا، منشورات دار مكتبة الحياة، ط 02، دس، بيروت، لبنان، ص: 11.

33- الفارابي، آراء المدينة الفاضلة، ص: 28.

-المصادر والمراجع:

- بدوي عبد الرحمن، تراث اليونان في الحضارة الاسلامية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1940.

- الفيومي محمد ابراهيم، المعتزلة تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط01، 2002.

- عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، ط02، دس.

- الايجي عضد الدين، المواقف، تح، البتاني أبوعبدالله، القاهرة، دط، ج2، 1335ه.

- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، دط، دس.

- تامر عارف، جامعة الجامعة، من تراث إخوان الصفا، منشورات دار مكتبة الحياة، ط 02، دس، بيروت، لبنان.

-ابو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية (مضاف اليها قطعا من كتبه المفقودة)، تح: لجنة إحياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 05، 1982.

-الخولي يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام (من الماضي الى المستقبل)، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1995.

-موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، د ط، د س.

-العاتي ابراهيم، الزمان في الفكر الاسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

-حربي خالد، الكندي و الفارابي (رؤية جديدة)،دار منشأة المعارف، الاسكندرية،مص،ط 1، 2003.

-طوقان قدري حافظ،مقام العقل عند العرب،دار القدس للطباعة و النشر،القاهرة،مصر، 2002.

-عون فيصل بدير،علم الكلام ومدارسه،دار الثقافة للنشر والتوزيع،الاسكندرية،مصر،ط 2،د س.

-الفارابي ابن طرخان، المدينة الفاضلة، تح: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، د ط، د س.

-الخطابي محمد العربي، موسوعة التراث الفكري العربي الاسلامي، دار الغرب الاسلامي، الاسكندرية، مصر، ج 01، ط 01، 1998.

-المغربي علي عبد الفتاح، الفكر الديني الشرقي القديم و موقف المتكلمين، مكتبة وهبة للنشر و الطباعة، ط 01، القاهرة، مصر، 1996.

-الالوسي حسام الدين، مشكلة الخلق في الفكر الاسلامي، تر: باسمة جاسم الشمري، دار بيت الحكمة، بغداد، العراق، د ط، 2008.