مجلة
دراسات إنسانية

ISSN: 2437-119X
EISSN: 0000-0000

العـدد: 05 (2019)، ص ص 46- 76

الصلة الإلهية بين الله والعالم في نظر الفلاسفة المتقدمين و أثرها في تعظيم الله جلَّ جلاله عرض ونقد

The Divine Connection between God and the World in the View of the Ancient Philosophers and its Role in Glorifying God, the Exalted, His Majesty: Presentation and Criticism

د.عبد الله بن عيسى الأحمدي*

كلية العلوم والآداب برابغ، جامعة الملك عبد العزيز (المملكة العربية السعودية)

تاريخ الاستلام: 2019/07/04 تاريخ القبول: 2019/10/05 تاريخ النشر: 2019/12/22

ملخص:

توحيدُ الربوبية عند المسلمين عقيدة راسخة، وأن الإيمان به يقتضي: إفرادُ الله - سبحانه وتعالى .بأفعاله، وقد دلَّ القرآنُ على أن جماع أفعال الله - سبحانه وتعالى - هي: الخلق، والملك، والتدبير، فكل فعل من هذه الأفعالُ الثلاثةُ يرجع إلى هذه المعانِي المتلازمة فيما بينها، فالخالقُ هو المالك، والمدبر، ومَن له الملك المطلق فهو المدبر، وهو الخالق. يتفق أهل السنة والجماعة متفقون على أن العالم كله مخلوق لله تعالى بدليل الكتاب والسنة والإجماع والعقل، إلا أن بعض الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو يقولون بوجود إله من القدامى، وكذلك أفلوطين الذي جاء بنظرية الفيض وتبعه الفارابي وابن سينا، وخالفه ابن رشد في نظريته ومتأثرا بأقوال أرسطو.

كلمات مفتاحية: الصلة الإلهية؛ الله؛ العالم؛ نظرة الفلاسفة.

Abstract:

Monotheism of Godliness among Muslims is a well-established belief that requires: singling out God - Glory be to Him - with His actions, and the Qur'an has indicated that all of God's actions - Glory be to Him - are: creation, kingship, and management, so each of these three actions refers to these meanings. The interconnectedness between them, the Creator is the owner, and the

* **د.عبد الله بن عيسى الأحمدي** رئيس قسم الثقافة الإسلامية– كلية العلوم والآداب برابغ، جامعة الملك عبد العزيز (المملكة العربية السعودية) alahmadi999@gmail.com

mastermind, he is the creator. The Sunnis and the group agree that the whole world was created by God Almighty with the evidence of the Holy Qur'an, the Sunnah, consensus, and reason. However, some philosophers such as Plato and Aristotle claim that there is a god from the ancients, as well as Plotinus, who came with the theory of emanation and was followed by Al-Farabi and Ibn Sina, and Ibn Rushd disagreed with him in this theory and was influenced by Aristotle's sayings.
Keywords: divine connection; God; the world; Philosophers look.

1. مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستغفره ونتوب إليه، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً –ﷺ- عبده ورسوله بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة حتى أتاه اليقين، وبعد:

من المعلوم أنَّ توحيدُ الربوبية عند المسلمين عقيدة راسخة، وأن الإيمان به يقتضي: "إفرادُ الله - سبحانه وتعالى – بأفعاله من: خلق، وملك، وتدبير"(ابن العثيمين، 1417: 39).

والتوحيد إن تعلق بأفعال الله - سبحانه وتعالى - فإنه توحيد الربوبية، والقرآنُ دلَّ على أن جماع أفعال الله - سبحانه وتعالى - هي الأفعال التالية : الخلق، والملك، والتدبير، فكل فعل له - سبحانه وتعالى - فإنه يرجع إلى هذه المعانِي، أما تفاصيل أفعاله: فأعظم من أن تدرك، وأجل من أن تحصر أو تعرف، والنصوص التي دلت على هذه الأفعال هي:

- أما الخلق: فمن النصوص التي دلت عليه: قولُه سبحانه وتعالى: " *الله خالق كلِّ شيءٍ*"[الزمر: 62]، وغيرها من النصوص التي تدل على أنه سبحانه وتعالى هو الخالق وحده.

وإفرادُ الله تعالى بالخلق يراد به: الإقرار والاعتراف بأن الله تعالى وحده هو الخالق لكل شيء لا شريك له في ذلك.

- وأما الملك: فمن النصوص التي دلت عليه: قولُه سبحانه وتعالى: " *تبارك الذي بيده الملك وهو على كلِّ شيءٍ قدير* "[الملك: 01] ، وغيرها من النصوص التي تدل على أن الله

سبحانه وتعالى هو المالك وحده، وإفرادُ الله تعالى بالملك يراد به: الإقرار والاعتراف بأن الله تعالى وحده هو المالك لكل شيء لا شريك له في ذلك.

- وأما التدبير: فمن النصوص التي دلت عليه : قولُه سبحانه وتعالى: " *قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون* "[يونس: 31]، وغيرها من النصوص التي تدل على أنه سبحانه وتعالى هو المدبر وحده، وإفراده سبحانه بالتدبير يراد به: الإقرار والاعتراف بأنه تعالى وحده هو المدبر لكل شيء لا شريك له في ذلك (مما ينبغي التنبيه إليه أن بعض العلماء يكتفي في تعريف توحيد الربوبية : بالخلق والملك باعتبار أن الملك يتضمن التدبير، وبعضهم يعرفه بأنه إفرادُ الله بالخلق والحكم بدلاً عن الملك، والمعنى واحد) (ابن القيم، طريق الهجرتَين، 264).

وهذه الأفعالُ الثلاثةُ: التلازم بينها واضح، فالخالقُ هو المالك، وهو المدبر، ومَن له الملك المطلق فهو المدبر، ومَن له الملك المطلق فهو الخالق، فلا يكون ذو ملك مطلق إلا هو الخالق، وأما الملك القاصر فلا يلزم منه الخلق أو التدبير، والله تعالى أعلم.

ويقرر أهلُ السنة والجماعة أن الفطر مركوز فيها الإقرار بوجود خالق، وكل من أنكر ذلك فإنما أنكره لفساد فطرته، أما الفطر السليمة: فلا تنكر وجودَ خالقٍ خلق كلَّ شيء بما فيه هذا العالَم.

وأهلُ السنة يرون أن جنس الحوادث قديم، أما آحاد الحوادث فإنها حادثة، فالله سبحانه وتعالى لم يكن معطلاً عن الفعل، ويزول الإشكال عند من استشكل هذا الأمر إذا ما تأمل في صفة الكلام، وكيف آمنوا بها، فإن أهل السنة قرروا أن كلام الله تعالى قديم النوع، حادث الآحاد؛ لأنه سبحانه وتعالى لم يكن معطلاً عن الكلام، وكما أنه لم يكن معطلاً عن الكلام: فإنه لم يكن معطلاً عن الخلق(منهاج السنة، لشيخ الإسلام، 195/1، ومجموع الفتاوى، له، 184/12-191، و154-157، وقدم العالَم وتسلسل الحوادث، لكاملة الكواري (مقدمة الدكتور سفر)، 15، و 21 الحاشية)؛ فإن مخلوقاته هي أثر كلماته، قال تعالى:﴿

إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾[يس: 82]، وقال تعالى:﴿ *ألا له الخلق والأمر*﴾[الأعراف: 54].

وإذا كان أهلُ السنة والجماعة يؤمنون بأن الله خالق كل شيء، بما فيه هذا العالَم، فما هو رأي الفلاسفة المتقدمين في هذه المسألة ؟ والجواب معقودٌ له هذا البحث. الذي سيتبع فيه بحول الله تعالى المنهج التالي :

1- الاعتماد على النصوص الشرعي الصحيح في دراسة الموضوع.

2- عزو الآيات لمواضعها من السور؛ فإن ورد رقم الآية معها تبعا للبرنامج المستخدم في الطباعة لم أذكره في الحاشية مكتفيا باسم السورة، وإلا ذكرته في الحاشية .

3- تخريج الأحاديث فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بعزوها إلى موضعها، وإن لم تكن فيهما أو في أحدهما اجتهدت في بيان درجة الحديث مستعينا بما قاله أهل العلم بهذا الفن في درجة الحديث.

4- نسبة الأقوال لأصحابها في مكانها ما أمكن.

5- الترجمة للأعلام غير المشهورين، ولا يخفى أن الشهرة أمر نسبي، والأمر فيه اجتهاد بحسب غلبة ظن الباحث .

6- التعريف بالطوائف والفرق الواردة أثناء البحث.

7- التعريف بالأماكن- غير المعروفة- التي يرد ذكرها أثناء البحث.

8- شرح الغريب من الكلمات التي يرد ذكرها أثناء البحث.

9- عمل الفهارس اللازمة.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين .

المبحث الأول: آراء أشهر الفلاسفة اليونانيين في صلة الله بالعالم

1- أفلاطون :

يقرر أفلاطون وجود عالَمين: أحدهما عالَم الأشياء، أي: هذا العالَم المحسوس، والعالَم الآخر : هو ما يسميه ((عالَم المثل))، وأن الأصل والحقيقة الجوهرية التي على أساسها صنع الإله الصانع هذه الكثرةَ من الأشياء هو عالَم المثل، وعن طريق مزج المثال بالمادة: صنع الإله هذه الكثرةَ من الأشياء في هذا العالَم المحسوس.

ونتيجة لهذا الرأي فقد ذهب عدد ممن كتب عن أفلاطون إلى القول بأن أفلاطون يرى حدوث العالَم، وهذا الرأي يميل إليه أغلب من كتب عن الفلسفة أو تعرض لها من أهل الإسلام(الشهرستاني، 1419: 149/2، وابن تيمية، كتاب نقض المنطق، 112، والرد على المنطقيين، له، 337، والصفدية، 167/2، صالح الغامدي، 1424: 590)، إلا أن هناك من يرى أن أفلاطون لا يقول بحدوث العالَم؛ لأنه يرى أن المادة أزلية قديمة لا أول لها.

وأن الصانع إنما كان يشكل موجودات العالَم محتذياً المثل، وذلك بأن يضع الصور في المادة المضطربة القديمة، التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها.

ويستندون في تصحيح رأيهم بأن أفلاطون يرى أن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج إلا عن الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر؟

كما يرون أنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان، فقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل الصانع؛ إذ إنه قد ولد بميلاد العالَم المحسوس، وهو الصورة المتحركة للأبدية التي يتصف بها العالَم المعقول.

كما يرون أن سبب عدم الفهم الصحيح لرأي أفلاطون هو أن أفلاطون كان يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالَم الطبيعي(مرحبا، 1420: 132/1-134، النشار، 1997: 195).

ويبدو – والعلم عند الله – صحة الرأي الأول؛ لأن أرسطو أبرز تلاميذ أفلاطون قد قال مبيناً رأي أفلاطون : ((لكنا نجد الجميع ماخلا واحداً – يقصد أفلاطون – متفقي الرأي في أمر الزمان، وذلك أنهم يقولون إنه غير مكون، أما أفلاطون وحده فإنه يكونه (أي : يقول

إنه كائن – حادث -)، وذلك أنه يقول : إنه تكون مع السماء، وأن السماء مكونة))(أرسطو،1404هـ: 810/2)، وقد تقدم عند بيان رأي أفلاطون في مبحث الوجود أن من كان قبل أرسطو كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء، ويتأثرون ببعض ما سمعوه، ومن ذلك حدوث العالَم عند أفلاطون، الذي شهد لقوله به تلميذُه أرسطو، وكل هذا يؤيد صحة الرأي الأول، والله تعالى أعلم.

ومع القول بصحة الرأي الأول، إلا أن أفلاطون يرى أن الإله الصانع علة مباشرة في وجود العالَم، كما يقول في محاورة (تيماوس)، ولكنه لا يقوم بوظيفته إلا بالاستعانة بعالَم المثل، أو النماذج، أو العلل الغائية (مطر، 1998: 169).

فهل يكون أفلاطون بهذا قد أثبت صفة الخلق للإله كما هو لائقٌ به، أم أنه – وإن قيل بأنه يرى حدوث العالَم – قد سلب الإله القدرةَ على الخلق وحده ؟

لا شك أن أفلاطون في هذا الرأي كان متأثراً بالوثنية التي يعيشها قومُه، وهو ذو المنهج القائم على التلفيق بين المذاهب(كرم، د ت: 83 و سانتلانا، 1401: 139).

كما أن من التلفيق والتضارب في رأي أفلاطون في قضية الخلق: أنه يثبت وجودَ آلهةٍ يخلقها الصانع ويعلو عليها، ويرى أن هذه الآلهة التي يخلقها الصانع لا تسمو إلا على النفوس التي توجِدُها، وهي النفوس الفانية، التي لا تعلو إلا على الإنسان الذي أوجدته.

فهو إذن يرى وجود آلهة تخلق غير الإله الصانع، وهي مخلوقة له، كل هذا يؤكد منهجه التلفيقي ومدى التضارب في رأيه(مبحث الوحدانية والصفات من هذه الرسالة في بيان رأي أفلاطون، 480-487).

2- أرسطو:

استبعد أرسطو فكرة خلق الله العالَم، وقصر فعل الله في العالَم على تحريكه فقط بطريق العشق، وجعل هذا التحريكَ فعلاً ضرورياً لا إرادة فيه.

وفي بيان رأي أرسطو في أدلة وجود الله تقدم بيان أنه يقول بأن الحركة والزمان كلاهما أزليان، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق إلى الله سبحانه وتعالى(ابن القيم، 1417: 329) أو المحرك الأول بتعبير أرسطو، ومن قدم الزمان والحركة يبرهن أرسطو على قدم العالَم، ومما قاله في هذا الأمر: ((ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات، فإن كانت الجواهر فاسدة؛ فالأمور تكون كلها فاسدة، إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذاك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً؛ فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر إن لم يكن زمان، والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان ..))(بدوي، 1959: 3).

فالوجود في نظر أرسطو قديم، فالهيولى .(هيولى) كلمة معربة عن اليونانية، ومعناها: مادة أولى غير معينة أصلاً .(صليبا، 1415: 536/2) موجودة بالقوة منذ الأزل، ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمده هذه الهيولى من الفعل المحض – أو الله، أو المحرك الأول – فهي على كل حال ليست عدماً؛ لأنها لو كانت عدماً لاستحال أن تكون مبدأ لوجود ما بالفعل، فلها إذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحطّ قدره؛ ولهذا فقد قال أرسطو بقدم العالَم، فالعالَم في نظر أرسطو ليس بحاجة إلى موجِد يوجِده وكل شيء فيه أزلي وأبدي، فلا يفتقر إلى خالق يُخرجه إلى حيز الوجود، وإلا لم يتحرك، فالحركة – كما تقدم في أدلة الوجود – لا بد لها من موضوع تقوم فيه، والهيولى هي هذا الموضوع، فلو كانت حادثة : لحدثت عن موضوع، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الأشياء، وإلا للزم أن توجد قبل أن توجد، لذلك استحال الحدوث المطلق، أي:حدوث الهيولى لا عن هيولى، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث أو الحركة.

وعلى كل حال: فإن نتيجة ذلك كله هو قول أرسطو بقدم العالَم، فهو يرى أنه منذ الأزل، وسيظل إلى الأبد، وكل الصلة بين هذا العالَم وبين المحرك الأول : هي التجاور في الوجود (وهذا ما أقر به تلاميذ أرسطو كما ذكره سانتلانا)، فالله لم يخلق العالَم؛ لأنه ثابت له نفس القدرة، وليس هناك زمان أولى من زمان في أن يكون بداية للخلق، فالأزمان

متساوية، ولو كان الله خالقاً في زمان دون زمان : للزم منه إثبات العجز فيه، أو فقدان آلة أو تجدد إرادة لم تكن، وكل هذا محال.

والخلاصة : أن الوجود موجود وليس هناك من يسلبه الوجود، كما أن العدم معدوم وليس هناك من يخرجه إلى الوجود، فالأوضاع للموجود والمعدوم ثابتة على حالها لا تمس، وإنما الصور والأشكال هي التي تمس، فالوجود يظل كما هو، أما الصور فهي التي تظهر وتختفي لتحل صورٌ أخرى محلها في دوامة مستمرة.

يقول الدكتور محمد بيصار مبينا رأي أرسطو : ((فلا وجود من عدم، ولا عدم بعد وجود، فالموجودات قديمة بموادها، حادثة بصورها، وكل فعل للفاعل منحصر في إحداث هذا الانتقال من القوة إلى الفعل، وبالعكس))(بيصار، 1973: 127، مرحبا، 1420: 196/1، 197، مرشان، 1412: 190-194، حلمي، 1998: 276، 277، كرم، د ت: 145-147).

3- أفلوطين :

يرى أفلوطين أن العالَم قد وجد عن طريق الفيض، ويقصد الفلاسفة بالفيض: فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وهذا الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض، والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، والفيض بهذا المعنى يكون مرادفاً للصدور، تقول: فاض الشيء : صدر عنه على مراتب متدرجة(صليبا، 1978: 2/ 172-173).

وبالنسبة لأفلوطين : فإنه يرى أن الأول هو مبدأ الوجود، وعلة له، ولكنه لَما كان يرى أن الأول واحد من كل وجه، ورأى أنه لا يوصف بأي وصف؛ لأنه فوق التمام والكمال(بدوي، د ت: 134)، ولَما كان يرى أن صدور الكثرة عنه تنافي وحدته وبساطتَه : لهذا قال إن الأشياء صدرت عن واحده عن طريق الفيض، ومجمل ما قاله في نظرية الفيض: يقول أفلوطين – فيما ذكرت د/ أميرة حلمي: ((إنه لولا الواحد لَما وجد شيء على الإطلاق، فهو فوق الحياة، وعلة الحياة؛ لأنَّ الحياة تفيض منه، كما تفيض الحياة مع النبع))(حلمي،

1998: 411)، ولَما كان الواحد كاملاً: فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبهه، وإن لم تساوه في الكمال، وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة؛ لأن هذا التوالد لو تم بحركة : فسوف يكون الناتج في المرتبة الثالثة بعد الواحد، وبعد الحركة، ثم كيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد.

ويشبه أفلوطين عملية الفيض من الواحد: بالأشعة الصادرة عن الشمس، أو الحرارة الصادرة عن النار، أو البرودة الصادرة عن الثلج(حلمي، 1998، 412).

ويرى أفلوطين: أن فيض الأول لا يعني خروج الأول عن ذاته وفيضانه بما فيه في الخارج أو على الخارج؛ لأن هذا من شأن الفيض المحسوس، أما الفيض في عالَم العقول: فيظل فيه ((الأول)) على حاله دون أن ينقص منه شيء، فالأول هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، وإلا لحدث تغير في ذاته، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره، وإنما يبذل آثاره، كالعلم ينتقل من إنسان إلى آخر دون أن ينقص منه شيء، بل ربما زاد، وهكذا فكل موجود فإنما يستفيد وجوده من الأول ويقوم به، ويعتمد عليه، دون أن ينقص من الأول شيء، وإنما هو ينجذب إلى كماله فيتأثر به ويستجيب له(مرحبا، 1420: 1/235- 236)، يقول أفلوطين: "كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً، إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هي بينه وبين الأول، فيكون إذن للأشياء نظام وشرح، ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث، أما الثانِي فيضاف إلى الأول، وأما الثالث : فيضاف إلى الثانِي، وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه، وألا يكون مختلطاً بالأشياء، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وألا يكون شيئاً ما، ثم يكون بعد ذلك واحداً؛ فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً، وألا يكون له صفة، ولا يناله علم ألبتة، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي، وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقا، خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب : لم يكن أولا ألبتة"(بدوي، د ت: 174- 175).

وأول ما يفيض عن الواحد هو الوجود؛ ولأن الوجود الصادر يجتهد دائماً قدر إمكانه أن يظل قريباً من مصدره الذي تلقى منه حقيقته : فإنه بمجرد صدوره عنه يلتفت إليه فيصير عقلاً، فوقفته عند الواحد تجعله عقلاً، وهكذا ينشأ الأقنوم الثانِي عن الأول، فيكون: العقل، أو العالَم المعقول.

يقول أفلوطين: "وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لَما أبدع الشيء التام : التفتَ ذلك التامُّ إلى مبدعه وألقى بصرَه عنه، وامتلأ نوراً وبهاءً، فصار عقلاً"(بدوي، د ت: 135)، ويضع أفلوطين هذا العقلَ في منْزلة صانع العالَم الذي قال به أفلاطون، ويجعله أيضاً متضمناً لِمُثل أفلاطون عدا مثال الخير الذي هو الأول.

فهو حين يفكر ينتج معقولات، وهذه العقول هي المثل الأفلاطونية، وهذه المثل جزء منه وليست مجرد أشياء مختزنة فيه، وتختلف عن مثل أفلاطون بأنها فاعلة وليست ساكنة، كما أن مثل أفلاطون محدودة توجد للأجناس والأنواع فقط، ولا توجد للأفراد، ولهذا فهي لا تزيد ولا تنقص، أما مثل أفلوطين فهي توجد للأفراد ويزيد عددها وينقص بحسب العصر؛ فهي غير متناهية، كما أن هناك فرقاً بين مثل أفلاطون وبين المحسوسات، أما أفلوطين فلا يفرق بين العقل والوجود، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها، بل هناك شبه بينهما، والاختلاف في الرتبة والدرجة، لا في النوع والحقيقة (مرحبا، 1420: 237/1).

ومِن تأمُّلِ العقل للأول يتولد الأقنوم الثالث أو النفس الكلية، وهي صورة للعقل وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالَم العقول، وهي كالعقل في كونها تنتمي إلى العالَم الإلهي، لكنها دونه في الدرجة، والكثرة التي دبّت في العقل تزيد فيها؛ لأنه أشرف منها، وهي تقف على تخوم العالَم المعقول قريبة من العالَم المحسوس، وإذا كان العقلُ مع قربه من الأول يموج بالحركة والتغير لِما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث : فإن النفس الكلية أولى بأن تموج بهذه الأشياء، ومنها جاءت قدرتها الخارقة على إنتاج العالَم المحسوس عندما

تتوجه للعقل الذي صدرت عنه، وتلتفت إليه لتتأمله وتجعله موضوعاً لتعقلها، فهو علة وجودها، كما أن الأول علة وجود العقل.

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة لا فيض واحد فقط بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها عن العقل، ففاضت عنها: نفوس الكواكب، ونفوس البشر، وسائر الموجودات في العالَم المحسوس، ولكن هل هناك صلة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية؟ والجواب: إن هناك صلة للنفوس الجزئية والنفس الكلية، هذه الصلة تشبه صلة المعانِي المتعددة بالعقل الذي يتضمنها، فهي موجودة فيها كوجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم.

ويجب التفريق بين جانبين في النفس الكلية:

- جانب كلي : تطل منه على العالَم المحسوس في مجموعه، لتدبير أموره وتصريف أحواله العامة.
- وجانب جزئي : تطل منه على شؤون كل فرد على حدة، فالجانب الجزئي ينطوي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالَم المحسوس؛ وبذلك فإننا نشارك عالَم العقل في طبيعته وشرفه، ونشارك عالَم البدن في خسته، وبذلك أيضاً تتحقق الصلةُ بين العالَم الأعلى والعالَم الأسفل.

وبهذا يظهر أن أفلوطين سلبَ صفة الخلق عن أوَّله، فالخالق غيره(مرحبا، 1420: 238/1- 239، حلمي، 1998: 415- 420، بالي، 1990: 368- 370).

وينتج عن القول بنظرية الفيض في زعم الفلاسفة :

أن العالَمَ محدث باعتبار الذات؛ لأن هناك من أوجده، ولكنه قديم باعتبار الزمان؛ لأنه لم يوجد في الزمن، وهذا رأي الفارابِي وابن سينا، كما سيأتِي بحول الله(الغزالي، د ت: 134، مرشان، 1412: 188).

المبحث الثاني: آراء أشهر الفلاسفة المنتسبين للإسلام في صلة الله بالعالم

1- الفارابِي:

تبع الفارابِي أفلوطين في قوله بنظرية الفيض إجمالاً، وكانت له تفاصيل فيها غير تفاصيل أفلوطين، إلا أن جوهر الفكرة متوافق معه.

ونظرية الفيض تفسر عندهم خلقَ هذا العالَم، وينتج عنها – كما تقدم – القول بقدم العالَم زمانياً؛ لأن الفلاسفة يرون أن ما كان بحاجة إلى مؤثر فهو حادث، ولكنه لَما كان في غير زمان معين : كان قديماً أزلياً(ابن سينا، 1424: 218، الرازي، 1411: 54- 55، مرشان، 1412: 196).

ولا شك أن قولهم بقدم العالَم زمانياً غير صحيح، لكن ما يهمنا هنا بيان رأي الفارابي في نظرية الفيض، ثم النقد له مكانُه، أما مجمل رأيه في نظرية الفيض :

فيرى الفارابِي أنّ الله يعقل ذاتَه، وعقلُه لذاته علة لصدور العالَم عنه، فهو إذن لا يحتاج في صدور العالَم عنه إلى شيء غير ذاته، ولا إلى عرض يطرأ عليه، كما لا يحتاج إلى حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له، ولا إلى آلة خارجة عن ذاته، بل العالَم يفيض عنه لذاته وبذاته.

ويرى الفارابِي أن فيض الوجود عن الله لا يُكسِبه كمالاً؛ لأن وجوده بعد فيض الموجودات عنه مثل وجوده قبل فيض الموجودات عنه، يقول الفارابِي :

"فالأول ليس وجودُه لأجل غيره، ولا يوجد بغيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه"(كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، 55).

ويرى الفارابِي : أن علة وجود الأشياء هي علم الله بما يجب عنه.

أما كيف تم صدور الموجودات عن الله ؟ فيرى الفارابِي :

أن الموجود الذي يفيض عن الأول هو الموجود الثانِي – ويسميه : العقل الأول – وهو : جوهر غير متجسم أصلاً، وهو أحدي الذات؛ لأنّ الأول أحدي الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً (الفارابي، 1346: 4- 5).

وهذا العقل لا يخلو من شيء من التركيب؛ لأنه ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بالأول.

والعقل الأول يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكنه إذا عقل الأولَ فإن هذا التعقلَ يلزم عنه وجود العقل الثاني، وتعقله لذاته من جهة كونها ممكنة الوجود يلزم عنه وجود الفلك الأعلى بمادته وصورتِه التي هي النفس.

ثم إن العقل الثانِي يعقل ذاته، ويعقل الأول، فإذا عقل الأول : فاض عنه عقل ثالث، وإذا عقل ذاتَه : لزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وهكذا دواليك.

- فيفيض عن العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل.
- وعن العقل الرابع عقل خامس وكرة المشتري.
- وعن العقل الخامس عقل سادس وكرة المريخ.
- وعن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس.
- وعن العقل السابع عقل ثامن وكرة الزهرة.
- وعن العقل الثامن عقل تاسع وكرة عطارد.
- وعن العقل التاسع عقل عاشر وكرة القمر.
- وينتهي الفيض عند العقل العاشر الذي يطلق عليه الفارابي العقل الفعال(صليبا، 1415: 151).

ولكن لِماذا يرى الفارابي أنه ينتهي عند العاشر ؟

يعلل ذلك بأن تسلسل الموجودات بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون بلا نهاية، ولكن لِماذا اختار أن تكون عشرة ؟ لم يعلل بتعليل واضح(كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، 57).

ويرى أن الأول أكملها، ثم يتلوه ما هو أنقص، وهكذا، حتى يصل إلى موجود لو تخطاه لتخطاه إلى ما لا يمكن وجوده أصلا(كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، 61- 62).

ويقسم الفارابِي الموجودات إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الموجودات المفارقة، ولها ثلاث مراتب :

- أولها - مرتبة الله.
- وثانيها - مرتبة عقول الأفلاك.
- وثالثها - مرتبة العقل الفعال.

القسم الثاني : الموجودات الملابسة للأجسام، ولها ثلاث مراتب :

- أولها - النفس.
- وثانيها - الصورة.
- وثالثها - المادة.

القسم الثالث : الأجسام، وهي ستة :

الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، والنبات، والمعادن، والأسطقسات الأربعة (العناصر الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب) (صليبا، 1415: 152).

ومعنى ذلك كله: أن الموجودات رتب بعضها فوق بعض في نظام هندسي بديع، يبتدئ من الأكمل، وينتهي إلى الأنقص.

والفارابِي قال بنظرية الفيض ليحاول – بزعمه – تعليل صدور الكثرة عن الوحدة(صليبا، 1415: 152).

وصلة الله بالعالَم عند الفارابِي :

إنّ الله هو السبب الأول الذي يصدر عنه العقل الأول، والعقول التي تليه، حتى تنتهي إلى العقل الفعال، وكل عقل من هذه العقول مبدأ لِما بعده، وكل فلك من الأفلاك له عقل يدبره، ونفس تحركه حركة دائرية دائمة.

والله علة فاعلة وعلة غائية معاً، أما كونه علة فاعلة : فلأن تعقله سبب صدور الموجودات عنه، وأما كونه علة غائية : فلأن جميع الموجودات تؤمه وتقتفي غرضه.

والعقل الفعال سبب وجود الأنفس الأرضية، وكل ما تحت فلك القمر من موجودات فإنها تابعة لِما يفيض عليها من الله بواسطة العقل الفعال الذي يسميه الفارابِي (الروح الأمين)، و(روح القدس)، و(واهب الصور)، ولا يرى الفارابِي ذلك شركاً؛ لأن الله هو المبدع لها، وإبداعها يتم بقضاء الله وقدره، ولا شك أن هذه مغالطة من الفارابِي(الفارابي، د ت: 120- 122، صليبا، 1415: 152- 154، مرحبا، 1420: 1/ 416- 421).

وجملة القول: إن الموجودات في نظر الفارابِي تؤلف سلسلة متصلة؛ لأن الوجود عنده واحد(بناء على رأيه في نظرية الفيض، فالموجودات فاضت من واحد)، كما أن إبداع العالَم وحفظ وجوده شيء واحد، وليس العالَم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط، ولكنه أيضاً في نظامه البديع مظهر للعدل الإلهي(دي بور، 1981: 143).

2- ابن سينا :

آراء ابن سينا في نظرية الفيض مثل آراء الفارابِي، يقول الدكتور جميل صليبا: "وليس بين آراء ابن سينا وآرائه كبير اختلاف؛ لأنَّ ابن سينا أخذ عنه قوله : أنَّ التعقل إبداع، وأن الموجود الأحدي الذات لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الموجودات قسمان : ممكن وواجب، وأن الممكن لا يستطيع أن يهب ذاتَه الوجود، ولا أن يتحول إلى موجود واجب إلا بتأثير موجودٍ آخر واجب الوجود بذاته، وأن الواجب بذاته تقتضي طبيعته وجوده، على حين أن الممكن لا تقتضي طبيعته وجوده، وكثيراً ما يظن المرءُ أنه يرى ابن سينا في مرآة الفارابِي، أو يرى الفارابِي في مرآة ابن سينا، وقد قلنا سابقاً: إن هدفهما واحد وإن اختلفت طريقة أحدهما عن طريقة الآخر"(صليبا، 1415: 152، ابن سينا، 1424: 240).

ونظراً للتشابه بين آراء الفارابِي وابن سينا في صلة الله بالعالَم: فسأكتفي بما وردَ من بيان لآراء الفارابِي في هذا المبحث، والذي تمثلها ابن سينا(ابن سينا، 1424: 273، ابن سينا، كتاب الشفاء: 409/2، مرشان، 1412: 236- 252، صليبا، 1415: 232- 236).

3- ابن رشد :

لم يرتض ابن رشد نظرية الفيض التي قال بها الفارابِي وابن سينا(ابن رشد، تهافت التهافت: 295- 325، ابن رشد، مناهج الأدلة: 193- 207، دي بور، 1981: 389- 391، عاطف، 1968: 81- 132، قاسم، 1969: 156 – 166، موسى، 1408: 198- 211)وبين أن قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد غير صحيح، وهو مخالف لرأي أرسطو وأتباعه الذين يرون أن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة، وليس هناك ما يحول مطلقاً دون صدور المخلوقات كلها دفعةً واحدة بإرادة الله، ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقة إلى جانبه - سبحانه وتعالى -(ابن رشد، تهافت التهافت: 295- 305، قاسم، 1969: 159).

ويرى ابن رشد أن الله مخرج العالَم من العدم، ومريد وجوده وعالِم به، وكل ذلك على نحو أشرف مما هو في الإنسان حين يريد فعلَ شيء من الأشياء، بمعنى : أن العالَم وجد عنه من غير ضرورة داعية إليه، لا من ذاته، ولا لشيء من خارج، وإنما بسبب جوده وفضله، ولهذا لا يلحقه النقص الذي يلحق المريدَ في العالَم المشاهَد، وبذلك فإن الله علة لوجود العالَم، ولولاه لَما وجد، وكل مَن كان علة لشيء: فهو فاعل له(موسى، 1408: 209).

ويرى ابن رشد أنَّ العالَم مصنوع لله تعالى، والعقل يستدل على وجود صانع لهذا العالَم بما يجده في المصنوعات من نظام ضروري لا يمكن أن يوجد أتم ولا أتقن منه(ابن رشد، د ت: 193- 196)، وتقدم في الأدلة الدالة على وجود الله أن ابن رشد يرى أن طريقة الشرع في الاستدلال على الصانع هي أفضل الطرق، وقد حصرها ابنُ رشد – كما سلف بيانُه – في دليل العناية ودليل الاختراع، وتقدم بيانهما.

ولكن هل يرى ابنُ رشد العالَم قديم أم حادث؟

لقد وقع الاضطراب في بيان رأيه في هذه المسألة بين الباحثين؛ لأنه في شروح أرسطو يبرهن على قدم العالَم، متابعاً رأي أرسطو(ابن رشد، 1952: 3/ 1497- 1499، عاطف،

1968: 129- 131)؛ ولهذا فهناك من يرى أن ابن رشد يقول بقدم العالَم(صليبا، 1415: 487).

وهناك من الباحثين من يرى أنه يقول بحدوث العالَم، وأن الله قد خلقه في غير زمن، ومن غير مادة، أي : خلقه من العدم(قاسم، 1969: 161، مرحبا، 1420: 2/ 752).

وهذا الرأي الثاني يصرح به ابن رشد في كتبه الخاصة، التي ألفت لبيان وجهة نظره، كتهافت التهافت، وفصل المقال، ومناهج الأدلة، وقد بنى ابن رشد رأيه الثاني على أن فكرة الزمن لا تنطبق على أفعاله تعالى، كما أنه قبل خلق العالَم لم تكن حركة، وإذا لم توجد الحركة : لم يوجد الزمن؛ لأن الزمن مقياس للحركة، كما أن تقدم الباري على العالَم ليس تقدماً زمانياً، وتأخر العالَم عنه إنما هو تأخر العلة عن المعلول، فإذا كان التقدم غير زماني: فإن التأخر يكون كذلك(ابن رشد، كتاب تهافت التهافت: 1/ 142- 146).

ويرى ابن رشد أن هذا المعنى – القول الثاني – لَما كان عسير التصور على الجمهور : فإن الشرع سلك بهم طريق التمثيل بالشاهد، وإن لم يكن لذلك مثال في الشاهد، ولَما لم يمكن للجمهور أن يتصوروا ما ليس له مثال في الشاهد : فقد أخبر سبحانه أنه خلقه للعالَم وقع في زمان، وأنه خلقه من شيء، فقال - سبحانه – مخبراً عن حاله قبل وجود العالَم : ﴿ *وكان عرشه على الماء* ﴾[هود: 07]، وقال تعالى : ﴿ *إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام* ﴾[فصلت: 03]، وقال تعالى أيضاً : ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان ﴾[فصلت: 11].

فيجب ألاَّ يتأول شيء من هذا للجمهور، وإلا بطلت الحكمةُ الشرعية(ابن رشد، د ت: 205).

ويرى ابن رشد أن "من العجب الذي في هذا المعنى : أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالَم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالَم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ (الخلق) ولفظ (الفطور)"(ابن رشد، د ت: 205- 206).

ويرى ابن رشد أن "استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع" (ابن رشد، د ت: 206).

ويحاول ابن رشد أن يجعل الخلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة لفظياً في هذه المسألة، وذلك بأنه يرى أنهم اتفقوا على أن الموجودات ثلاثة أصناف: طرفان وواسطة، فاتفقوا في الطرفين وتسميتِها، واختلفوا في الواسطة.

أما الطرف الأول: فهو موجود، وجد من شيء، أي: عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم على وجوده، وهذه حال الأجسام التي يُدرك تكونها بالحس، كتكون الماء والهواء والنبات ...، فقد اتفق الجميع على تسمية هذا الصنف من الموجودات بالموجودات المحدثة.

وأما الطرف المقابل: فهو موجود لم يكن من شيء، ولم يتقدمه زمان، وقد اتفقوا على تسميته قديماً، وهذا الموجود إنما يدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له.

وأما الواسطة: فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أي: عن فاعل، وهذا هو العالَم بأسره، ففيه شبه من الموجود المحدث، وشبه من الموجود القديم، فمن غلّب شبه القديم سماه قديماً، ومن غلّب شبهَ المحدث سماه محدثاً، وهو في الحقيقة – في نظر ابن رشد – ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً؛ فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة (يفهم من هذا أن ابن رشد يقول بأبدية العالَم، هذا ما يفهم من تقريراته)، والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثاً أزلياً، وهو أفلاطون وشيعته (هذه نسبت قول من ابن رشد لأفلاطون غير صحيحة، ينظر ما تقدم عرضه في رأي أفلاطون)، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي(ابن رشد، 2002: 104- 105).

كما أن ابن رشد بعد تقريره الآنف يرى أن "المذاهب في العالَم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها، ولا يكفر"(ابن رشد، 2002: 105).

وإذا كان هناك من يرى أن ابن رشد يقول بقدم العالَم، وهناك من يرى أنه يقول بحدوثه: فإن الدكتور عبد الفتاح دويدار يرى أن إجمال رأي ابن رشد في هذه المسألة بأن: "العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين في مسألة القدم والحدوث، وفي كيفية صدور العالَم عنه تعالى، وأن ابن رشد عندما نهانا في هذه المسألة عن التفصيل مع الجمهور: لم يكن يعتقد أن الجمهور على ضلال، وأنه يدخر اليقين للخاصة، بل تبين لنا أنه يعتقد أن الخاصة أيضاً لم يصلوا إلى اليقين في هذه المسألة، وإنما هي محاولات"(دويدار، د ت: 224).

والذي يظهر: أن ابن رشد يقول بقدم العالَم، وهناك عدة مرجحات يطرحها الباحث تبين أن ابن رشد يقول بقدم العالَم ، ومن ذلك:

1 - أن ابن رشد من الممجدين لأرسطو، ويرى أن مذهبَه أقل المذاهب شكوكاً، ومتابعته لأرسطو في البرهنة على قدم العالَم تأكيد لتأثره به في هذا القول.

2 - أن ابن رشد يؤول صفة القدرة، ويحرفها عن معناها الصحيح، ويُرجعُها لصفة العلم، ويرى "أن العلم هو علة للمعلوم الذي هو الموجود" (ابن رشد، 2002: 103). ثم هو في صفة العلم يرى – كما تقدم – أن الله لا يعلم الجزئيات؛ لأن علم الباري قديم، كما أن العلم القديم هو سبب وجود المحدثات، وعليه فإن العالَم قديم.

3 - كما أن ابن رشد ينهى عن التصريح للجمهور، بخلاف الخاصة، وبهذا يعلم أن لفلسفته وجهين.

4 - كما أن من حقق بعض كتب ابن رشد الخاصة كتهافت التهافت تبين له منها أن ابن رشد يقول بقدم العالم (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت: 2/ 881).

5 - وجود بعض العبارات في كلامه تدل على قوله بقدم العالم، ومن ذلك قوله: "فإذن تقدم أحد الموجودَين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير، ولا في زمان، على الوجود المتغير الذي في الزمان، وهو نوع آخر من التقدم، وإذا كان كذلك: فلا يصدق على الوجودين: لا أنهما معاً، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر..." (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت: 144/1).

فهذه بعض المبررات التي ترجح قولَه بقدم العالَم، والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث: تقييم موقف الفلاسفة من صلة الله تعالى بالعلم وبيان أثرها في تعظيم الله تعالى جلَّ جلاله.

عندما تمت دراسة أبرز الفلاسفة اليونانيين، وكذا الفلاسفة الذين ينتسبون للإسلام : تبين أنهم – ما خلا أفلاطون – يقولون بقدم العالَم، وأفلاطون حتى مع قوله بحدوث العالَم تبين أنه يرى أن الله يصنع هذا العالَمَ بالاستعانة بالمثل، ونفى خلق الله للشر، فقد كان متأثراً بالشرك في قومه، مع تأثره بما يسمعه من أرض النبوة التي كان يهاجر إليها من كان قبل أرسطو.

وتبين أن أرسطو لا يرى الله خالقاً هذا الكون، وإنما هو علة غائية لهذا العالَم فحسب، وكل الصلة التي بين الله وبين هذا العالَم هي التجاور في الوجود فحسب.

أما الفارابي وابن سينا وقبلهم أفلوطين : فيرون أن العالَم قديم، وأن مبدعه هي العقول التي فاضت عن الباري، ودون إرادة منه !!.

وهذا معناه أنهم لا يرون أن الله تعالى خالق هذا الكون، ولكي يخففوا من هول رأيهم: على الناس لجأوا إلى ما قالوه من باطل، فجعلوا القدم ينقسم إلى نوعين :

- قدم ذاتِي : وهو عدم المسبوقية بشيء.
- وقدم زماني : وهو عدم المسبوقية بالعدم.

وجعلوا الحدوث أيضاً ينقسم إلى نوعين :

- حدوث ذاتي : وهو المسبوقية بالغير.
- وحدوث زماني : وهو المسبوقية بالعدم.

وبناءً على هذا التفريق: جعلوا العالَمَ قديماً بالزمان، فالعالَم عندهم لا أول لوجوده، ولم يُسبق بعدم، لكنه حادث بالذات، بمعنى : أنه معلول لله، وصادر عنه، وإن كان مساوقاً

له في الوجود، وقديم بالزمان قدم علته(ابن سينا، 1424، 218، مرشان، 1412: 195-200، دسوقي، د ت: 3/ 342).

والفرق بين ما قاله أرسطو وبين الفلاسفة الذين ينتسبون للإسلام:

أن المنتسبين للإسلام يقولون بقدم العالَم والأفلاك، وأنها لم تزل ولا تزال معلولة لعلة قديمة أزلية، لكنها صادرة عن الواجب بذاته، وبعبارة ابن سينا: أنه ممكن بنفسه، واجب بغيره(ابن سينا، 1424: 218، ابن سينا، 1974: 164).

أما أرسطو ومن تبعه من فلاسفة اليونان: فيرون أن العالَم قديم بنفسه، واجب الوجود بنفسه، وليس له صانع أبدعه، وكل العلاقة والصلة بين الله وهذا العالَم هي علاقة التجاور، والله علة غائية لهذا العالَم فحسب(مرحبا، 1420: 1/ 196- 197).

أما ابن رشد: فقد كان لفلسفته وجهان، وترجح أنه يقول بقدم العالَم تبعاً لأرسطو، ولكنه ينكر عملية الفيض التي قال بها الفارابِي وابن سينا، متبعين أفلوطين في هذا القول.

لكن ابن رشد يرى أن علم الباري هو علة في الموجود، فهل هو بهذا الرأي يثبت أن الله تعالى خالق هذا الكون على الحقيقة أو لا ؟

والذي يظهر لي – والله أعلم – أنه يتبع أرسطو في رأيه؛ لأنه جعل علم الباري هو المؤثر في الموجودات، كما أنه يرى الباري علة غائية يتحرك نحوها هذا العالَم (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت: 60، الخطيب، 1971: 179)، وإذاً فإن الوجه الحقيقي لفلسفته في هذا الأمر : أنه متابع لأرسطو، ولكنه لَما كان لا يستطيع التصريح للجمهور بذلك: أكثر من المقدمات التي تبعد عنه التهمة، لكن المتأمل في هذه المقدمات يرى أرسطو بعبارات رشدية، والذي يظهر لي أن كل من قال بأن العالَم قديم : فإنه أراد تعطيل الخالق عن خلقه، شعر القائل بذلك أو لم يشعر، فإن القول بقدم العالَم ينتج عنه أن العالَم غير مخلوق حقيقة لله تعالى.

والتفاصيل التي يكثر منها الفلاسفة إنما هي ستار يختبئون تحته عن التصريح بما يؤدي إليه حقيقة قولهم.

والأوجه التي تبطل قول الفلاسفة بقدم العالَم هي ما يلي :

أولاً - الأدلة النقلية التي تدل على أن العالَم مخلوق لله، وليس بقديم، من ذلك :

1- قال - سبحانه وتعالى - : ﴿ *وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء* ﴾[هود: 7]، قال القرطبي - رحمه الله تعالى – في تفسير هذه الآية الكريمة : "بين أنه خلق العرشَ والماءَ قبل خلق الأرض والسماء"(القرطبي، 1414: 9/ 12).

ويُستفاد من هذا الكلام: أن هذا العالَم مخلوق، وأن هناك من المخلوقات ما هو قبله، وهذا ردٌّ على من قال بقدم العالَم؛ لأن العالَم مخلوق، فكيف يكون قديماً، وفيه رد على من قال إن العالَم وإن كان معلولاً : إلا أنه قديم بالزمان؛ لأن هناك من المخلوقات ما هو قبله، فالعرش والماء قد خلقا قبله.

2- وقال - سبحانه وتعالى - : ﴿ *قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين (9) وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين (10) ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين (11) فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم (12)* ﴾ [فصلت: 09-12]. فهذه الآية تفيد ما أفادته الآية الكريمة السابقة، من كون هذا العالَم مخلوقاً مربوباً لله رب العالَمين، وليس بقديم كما يزعمه الفلاسفة اليونانيون وأذنابهم ممن ينتسب للإسلام.

3- روى الإمام مسلم بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء" (الصحيح ، كتاب القدر، باب حجاج آدم موسى – عليهما السلام -، 2044/4، برقم (2653)).

وهذا الحديث نص ظاهرٌ واضح في كون العالَم مخلوقاً محدثاً مربوباً لله تعالى، وهو يؤيد ظاهرَ القرآن، كما في الآيات السابقة، وهذه النصوص تبين بطلان ما يزعمه الفلاسفة، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

والنصوص في هذا الباب كثيرة، لكنَّ ما مضى منها كافٍ في إقامة الحجة والبرهان لِمَن آمن بالسنة والقرآن.

ثانياً - مما يدل على بطلان قول الفلاسفة بقدم العالَم: اتفاق جماهير العقلاء من أهل الملل وغيرهم : بأن العالَم حادث، وليس بقديم.

قال شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - : "وكان ما علم بالشرع مع صريح العقل أيضاً : رادٌّ لما يقوله الفلاسفة الدهرية من قدم شيء من العالَم مع الله، بل القول بقدم العالَم قولٌ اتفق جماهيرُ العقلاء على بطلانه؛ فليس أهلُ الملة وحدهم تبطله، بل أهلُ الملل كلهم، وجمهور من سواهم من: المجوس، وأصناف المشركين: مشركي العرب، ومشركي الهند، وغيرهم من الأمم، وجماهير أساطين الفلاسفة، كلهم معترفون : بأن هذا العالَم محدث، كائن بعد أن لم يكن، بل وعامتهم معترفون بأن الله خالق كل شيء، والعرب المشركون كلهم كانوا يعترفون بأن الله خالق كل شيء، وأن هذا العالَم كله : مخلوق، والله خالقه، وربه "(ابن تيمية، د ت: 565/5).

وإذا كان جماهير العباد من المؤمنين والمشركين يرون أن العالَم حادث ومخلوق لله تعالى: فهل يصح قول شرذمةٍ من الفلاسفة المعاندين للحق الواضح، المكذبين للنصوص الصحيحة، والعقول الصريحة، فهل يصح تقديم قولهم بقدم العالَم بعد هذا الاتفاق من جماهير العباد ؟!

ثالثاً - إبطال أعظم ما يحتج به الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من القول بقدم العالَم ، وذلك أنهم يقولون: إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً، إن كانت موجودة في الأزل: لزم منه وجود المفعول في الأزل؛ لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول: لم تكن تامة، وإن لم تكن العلة تامة في الأزل: فلا بد إذن إذا وجد المفعول بعد ذلك

أن يكون قد تجدد لسبب حادث، وإلا لزم ترجيحُ أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث : فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول، ويلزم من ذلك التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء.

قالوا : فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول : يوجب إما التسلسل، وإما الترجيح بلا مرجح، ولهذا قالوا بقدم العالَم(ابن تيمية، د ت: 85/8، ابن تيمية، 1409: 148/1، ابن العثيمين، 1414: 10/1) !!.

وحجة الفلاسفة هنا باطلة لِما يلي :

1 - أن الفلاسفة يدعون أن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية، فيُقال لهم: إنَّ العلة التامة الأزلية لا يتأخر معلولها عنها، والواقع : أن الحوادث مشهودة في العالَم، مما يدل على أن فاعلَها ليس بعلة تامة في الأزل، وإذا انتفت العلة التامة في الأزل : بطل القول بقدم شيء من العالَم(ابن تيمية، د ت: 86/8، ابن تيمية، 1409: 148/1، 234، ابن العثيمين، 1414: 18/1، 106/12).

2 - أن القول بأن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية : يترتب عليها لوازم باطلة؛ لأن العلة التامة الأزلية لا يتأخر عنها معلولها، إلا أن الواقع – كما تقدم – يشهد أن هناك حوادث حادثة، فيلزم منه : إما أن تكون الحوادث حادثة بنفسها؛ لأنها لو كانت معلولة للعلة التامة الأزلية: لَما تأخرت عن علتها، وإما أن يكون لهذه الحوادث فاعل آخر، والقول فيه كالقول في الأول، فإن كان علة تامة : لزم ألا يحدث عنه حادث، وإن لم يكن علة تامة : بطل قولهم بالموجب بالذات، مما يبين فساد قول الفلاسفة على كل تقدير(ابن تيمية، د ت: 86/8، ابن العثيمين، 1414: 18/1).

3 - أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وما جاز عدمُه: امتنع قدمُه، فلو كان العالَم قديماً: لامتنع عدمه، والتقدير أنه جائز العدم؛ وعليه فإن قدمه ممتنع.

كما أن ما جاز حدوثه : لم يمتنع عدمه، والعالَم جائز العدم، فهو حادث(ابن تيمية، د ت: 331/6، ابن تيمية، 1409: 233/1، ابن تيمية، 1402: 147-148).

وأخيراً يقول شيخ الإسلام – رحمه الله تعالى - : "فإن القول بأن المفعول المعين مقارن لفاعله أزلاً وأبداً، مما يقضي صريح العقل بامتناعه"(ابن تيمية، 1402: 147).

وكل دليل يستدل به الفلاسفة وغيرُهم فإنه يدل على مذهب السلف الصالح، الذين يتبعون الرسول ﷺ، فإن السلف يرون أن جنس الحوادث قديم، أما آحادها فحادثة، يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "وإن قدر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق: فهذا لا ينافي أن يكون خالقاً لكل شيء، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم، ليس معه شيء سواه قديم بقدمه؛ بل ذلك أعظم في : الكمال، والجود، والإفضال"(ابن تيمية، 1402: 147-148).

الخاتمة

وفي ختام البحث أحمد المولى سبحانه حمدا يليق بجلاله فإنه أهل الحمد والمجد وأسجل أبرز نتائج البحث تاركا تفاصيله مبثوثة في ثناياه لمن أراد الاطلاع عليها، فمن أبرز نتائج البحث:

أن أهل السنة والجماعة متفقون على أن العالم كله مخلوق لله تعالى دل الكتاب والسنة والإجماع والعقل على هذه العقيدة الراسخة.

أن أبرز الفلاسفة الذين يقولون بوجود إله من القدامى كانت آرائهم كالتالي:

أفلاطون يرى أن الإله الصانع علة مباشرة في وجود العالَم، كما يقول في محاورة (تيماوس)، ولكنه لا يقوم بوظيفته إلا بالاستعانة بعالَم المثل، أو النماذج، أو العلل الغائية، فهو يرى أن العالم محدث لكنه واقع في الشرك بالله رب العالمين.

أرسطو وأفلوطين قالا بقدم العالم لكن أفلوطين قال بنظرية الفيض.

أن الفارابي وابن سينا قالا بقدم العالم متبعين أفلوطين في نظرية الفيض ظانين أن ذلك رأي أرسطو لكن أرسطو لم يقل بنظرية الفيض وإن قال بقدم العالم.

أن ابن رشد قال على الراجح بقدم العالم كما هو رأي أرسطو وقدم الباحث الأدلة على ذلك؛ لكن ابن رشد لم يقل بنظرية الفيض، وهذا يدل على عمق معرفة ابن رشد بأقوال أرسطو وشدة تأثره به.

إن من يقل بقدم العالم لم يعظم الله ويجله حق تعظيمه وحق إجلاله؛ لأنه قد عطل الله عن فعله وخلقه وكفى به إثما مبينا، وأن من يقل بوجود إله دون أن يقرر أنه خالق كل شيء قد خرق عقيدة المسلمين وخالفهم وشابه عقيدة الملاحدة؛ فالأقوال وإن اختلفت بينهم لكنها تشابهت في تعطيل الله عن فعله وكمال خلقه، وهذا يخالف تعظيم الله وإجلاله.

والله أعلم وصلى الله على محمد وآله وصحبه.

المراجع

- ابن العثيمين. (1414هـ). **الصفدية** ط.1، تحقيق مُحَمَّد رشاد سالم، طبع دار الهدي النبوي ودار الفضيلة.
- ابن العثيمين. (1417هـ). **شرح ثلاثة الأصول** ، ط.2، للشيخ, بعناية/ فهد السليمان, الرياض: دار الثريا.
- ابن القيم. (1414هـ). **طريق الهجرتَين** ط.2، تحقيق عمر أبو عمر, الدمام: دار ابن القيم.
- ابن القيم.(1417هـ). **الجواب الكافي** ط.1، تحقيق عامر علي ياسين، الرياض: دار ابن خزيمة.
- ابن تيمية .(1409هـ). **منهاج السنة النبوية**, لشيخ الإسلام، ط.2، تحقيق مُحَمَّد رشاد سالم, القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
- **ابن تيمية. (1402). الرد على المنطقيين** ط.4، إشراف: عبد الصمد شرف الدين، لاهور: إدارة ترجمان السنة.
- **ابن تيمية. (د ت). درء تعارض العقل والنقل** تحقيق مُحَمَّد رشاد سالم، دون ناشر: مصور عن طبعة جامعة الإمام.
- ابن تيمية. (د ت).**مجموع الفتاوى**،جمع عبد الرحمن القاسم، العربية السعودية: الرئاسة العامة لشئون الحرمين.
- ابن تيمية. (د ت). **نقض المنطق** ، تصحيح مُحَمَّد حامد الفقي القاهرة: مكتبة السنة المحمدية.
- ابن حجر. (1418هـ). **فتح الباري**،ط.1، الرياض: دار السلام.

- ابن رشد .(د ت). **مناهج الأدلة في عقائد الملة**.2، تحقيق محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- ابن رشد. (1952هـ). **تفسير ما بعد الطبيعة** ، ط.1، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- ابن رشد. (2002م). **فصل المقال**، ط.3، مع مقدمة مُحَمَّد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن رشد. (د ت).**تهافت التهافت** تحقيق دنيا سليمان، القاهرة: دار المعارف.
- ابن سينا. (1424هـ). **النجاة**، ط.1، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل.
- ابن سينا. (1974م). **الهداية** ط.2، تحقيق مُحَمَّد إسماعيل عبده، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.
- أرسطو. (1404هـ). **الطبيعة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بالي، مرفت. (1990م). **أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته** ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- البخاري، مُحَمَّد بن إسماعيل. (د ت)**صحيح البخاري** (ينظر فتح الباري).
- بدوي، عبد الرحمن. (1959م). **خريف الفكر اليوناني** ، ط.3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- بدوي، عبد الرحمن. (1978م). **أرسطو عند العرب** ، ط.2، الكويت: وكالة المطبوعات.

- بدوي، عبد الرحمن. (د ت)**أفلوطين عند العرب** الكويت: وكالة المطبوعات.
- بيصار، مُحَمَّد.(1973م). **الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب** بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- **تاريخ المذاهب الفلسفية**لسانتلانا= ينظر الوجود الإلهي, لسانتلانا.
- الجابري، مُحَمَّد عابد. (2001م). **ابن رشد سيرة وفكر** ط.2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الخطيب، عبد الكريم.(1971م). **الله ذاتا وموضوعا**، ط.2، دار الفكر العربي.
- دسوقي، فاروق. (د ت)**القضاء والقدر في الإسلام**القاهرة: دار الاعتصام.
- دويدار، عبد الفتاح. (د ت).**ابن رشد منهجاً وعقيدة**، رسالة علمية مقدمة لكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة الأزهر بالقاهرة، مخطوط.
- دي بور. (1981م). **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ط.5، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، مصر: دار النهضة العربية.
- الرازي، فخر الدين مُحَمَّد بن عمر. (1411 هـ). **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** تقديم طه عبد الرؤوف سعد، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. ونسخة أخرى بتحقيق د/ حسن أتاي، القاهرة: مكتبة دار التراث.
- سانتلانا. (1401هـ). **الوجود الإلهي**، ط.1، تحقيق عصام الدين مُحَمَّد علي، دمشق: مكتبة الخافقين.
- الشهرستانِي. (1419هـ). **الملل والنحل**، ط.7، تحقيق أمير علي مهنا وآخر، بيروت: دار المعرفة.
- صليبا، جميل. (1415هـ). **تاريخ الفلسفة العربية** ط.3، الشركة العالمية للكتاب.

- صليبا، جميل. (1978م). **المعجم الفلسفي** بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- عاطف، العراقي.(1968م). **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**مصر: دار المعارف.
- الغامدي، صالح. (1424هـ). **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة** ط.1، الرياض: مكتبة المعارف.
- الغزالي .(د ت).**تهافت الفلاسفة** تحقيق دنيا سليمان، القاهرة: دار المعارف.
- الفارابي. (د ت).**آراء أهل المدينة الفاضلة**ط.5، تحقيق ألبير نصري، بيروت: مكتبة دار المشرق.
- الفارابي، أبي نصر. (1346هـ). **السياسة المدنية** ، حيدر أباد، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- الفارابي، أبي نصر. (1346هـ). **رسالة في إثبات المفارقات((ضمن مجموع رسائل الفارابي))** حيدر أباد، الهند: دائرة المعارف العثمانية.
- الفارابي، أبي نصر.(1354هـ). **عيون المسائل**، ط.1، ضمن رسائل الفارابي, الهند، حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية.
- قاسم، محمود. (1969م). **ابن رشد وفلسفته الدينية**ط.3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- القرطبي. (1414هـ). **الجامع لأحكام القرآن**، ط.1، تحقيق الحفناوي مُحَمَّد، القاهرة: دار الحديث.
- **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** ينظر آراء أهل المدينة الفاضلة.
- كرم، يوسف. (د ت).**تاريخ الفلسفة اليونانية**بيروت: دار القلم.

- الكواري، كاملة. (2001م). **قدم العالم وتسلسل الحوادث** ط.1، تقديم الحوالي، سفر، الأردن: دار أسامة.
- مرحبا، مُحَمَّد بن عبد الرحمن. (1420هـ). **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** بيروت: عويدات للنشر والطباعة.
- مرشان، سالم. (1412هـ). **الجانب الإلهي عند ابن سينا** ط.1، بيروت: دار قتيبة.
- مطر، أميرة حلمي. (1998م). **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**،القاهرة: دار قباء.
- موسى، مُحَمَّد يوسف. (1408هـ) **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**،ط.2، بيروت: مكتبة العصر الحديث.
- النشار، مصطفى. (1997م). **فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط3، القاهرة**:مكتبة الأنجلو المصرية.