حدوث العالم عند متكلمي الإسلام وفيلسوف العرب الكندي

د. عمر فرج زوراب

جامعة مصراتة

المقدمة:

تعد قضية حدوث العالم من القضايا المهمة التي شغلت الفكر الفلسفي الإسلامي قديمًا وحديثًا، لما لها من أثر كبير في عقيدة المسلمين حتى إنها شغلت كثيرًا من المفكرين الإسلاميين الذين خاضوا في دراسة هذه القضية في كامل نواحيها، حيث بدأ هؤلاء المفكرون الإسلاميون الرد على غيرهم ممن قالوا بالقِدم من فلاسفة الغرب ولقد جاء الرد إسلاميًّا محضًا وبكل الأدلة القرآنية التي لا ريب فيها، فكان أول من بدأ الرد على هؤلاء من علماء الكلام أبو الهذيل العلاف الذي ولد سنة "131هـ" في مدينة البصرة، والذي يُعَد من أوائل فلاسفة المعتزلة ومن الطبقة السادسة من طبقاتها، وكذلك ما وجدناه عند "معمر بن عباد السلمي ت 215هـ" المعتزلي الذي انتهى إلى القول بأن الله قد خلق العالم بعد أن كان عدمًا.

ومرورًا بالمعتزلي الآخر وهو "هشام بن عمر الفوطي 824هـ" الذي يؤكد حدوث العالم وأن الله هو الخالق لهذا العالم ثم انتقلنا إلى "الكندي" الذي يعتبر أول فيلسوف إسلامي وحد بين الفلسفة والدين، والذي انتهى إلى وجهة نظره بأن الله هو العلة الخالقة لهذا الكون والفاعلة إلى إيجاده، واعتمدت في ذلك على عدة مصادر ومراجع كانت سندًا قويًّا في بحثي هذا فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي.

التعريف بالحدوث:

التعريف اللغوي:

الحدوث: نقيض القدم، حدث الشيء يحدث حدوثًا وحداثة، وأحدثه هو، فهو مُحْدَثٌ وحَديث، وكذلك استحدثه ...، ولا يقال حُدوث "بالضم" إلا مع قدم، كأنه إتباع، ومثله كثير،

وقال الجوهري: لا يضم حدوث في شيء من الكلام إلا في هذا الموضوع؛ والحدوث كون الشيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع.

((ومُحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها، وفي الحديث: إياكم ومحدثات الأمور جمع "محدَثة" بالفتح، وهي ما لم يكن معروفًا في كتاب، ولا سنة، ولا إجماع))[1].

ما نلاحظه من هذا التعريف أن الحديث هو ما كان مناقضًا للقديم ومخالفًا له، بحيث لا يمكن أن يجتمعا في وقت واحد، ومكان واحد فهما نقيضان أحدهما مناقض للآخر، فلا نستطيع مثلاً أن نقول عن شيء ما إنه قديم وحديث في الآن نفسه، لأن ذلك مما يستحيل تصوره أو حصوله.

إضافة إلى ذلك فإن لفظي القدم والحدوث كما يشير إلى ذلك التعريف من خلال قول الجوهري لفظان مزدوجان ومتتبعان في الكلام، فعند الحديث عن لفظ أو معنى الحدوث لابد أن يتبادر إلى الذهن لفظ القديم أو القدم، فهما متتابعان ومتلازمان كتتابع العلة والمعلول أو الأبيض و الأسود مثلاً.

والحدوث يعني كون الشيء كان معدومًا أي لم يكن، وذلك لأنه مرتبط بفاعل لابد منه لكي يحدث الشيء. فحدوث العالم صادر عن علة قديمة أحدثته بعد أن كان عدمًا هي "الله"، وحدوث الأمر يعني وقوعه وحصوله.

أما محدثات الأمور فهي – على حسب ورودها في التعريف – ما ابتدعه وما اختلفه أهل الأهواء، وهم ممن يختلفون من ذواتهم دون أن يكون لها أساس تصدر عنه، وخارجة عن الأمور التي كانت متبعة عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين.

والمراد بالبدعة ما استُحدِث من أشياء مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، ولم يكن معروفًا في السنة والكتاب ولم يقم عليه إجماع، وفي الحديث الشريف: "إياكم ومحدثات الأمور".

1– لسان العرب، ج:1 مادة "ح.د.ث".

ورد هذا الحديث في سنن أبي داود يقول: حدثنا أحمد بن حنبل، حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا ثور بن يزيد قال: حدثني خالد بن معدان، قال حدثني عبدالرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر قالا: أتينا العرباض بن سارية وهو ممن نزل فيه قوله تعالى: ﴿ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ ... ﴾[1] فسلمنا وقلنا: أتيناك زائرين وعائدين ومقتبسين، فقال العرباض: صلى بنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب فقال قائل: يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: ((أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبدًا حبشيًّا، فإنه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسُنَّتى وسُنَّة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)).

ما يعنيه مجمل هذا الحديث كما يرويه أبو داود في سننه، وكما ورد عند غيره أمثال الترمذي في "كتاب العلم"، وابن ماجه في "كتاب المقدمة"، والدارمي في "كتاب المقدمة" – أيضًا– أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– وعظ من كان معه من المؤمنين موعظة بليغة ذات أهمية؛ لما تمثله من خطر على حياة الأمة ودينها من بعده، تلك الموعظة التي سالت وذرفت منها العيون دموعًا، كما وجلت وخافت القلوب منها، هي موعظة أوصى في بدايتها بتقوى الله وطاعته وكأنها وصية مودع سيفارق الحياة، فإن جرى من بعده، وحصل اختلاف كبير فعلى سائر المؤمنين التمسك والتقيد بسننه وسنة الخلفاء الراشدين من بعده بكامل نواحيها وحدودها، وهنا يصل بهم النبي –صلى الله عليه وسلم– إلى فحوى موعظته، وهي ((إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة))، فمحدثات الأمور: هي ما استُجدت من أشياء ابتدعها أهل الأهواء من ذوات أنفسهم مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، والتي ستكون سببًا في ضياع الأمة ونشوء الفتن من حولنا، ولما يمثله هذا الأمر من أهمية نجد الرسول –صلى الله عليه وسلم–

1– سورة التوبة، الآية: 92.

يشبه التمسك بسننه وسنة الخلفاء من بعده، بالعض على النواجذ وهي: أقصى الأضراس بقوة وشدة، فيكونون من بعده شديدي التمسك بكتاب الله عز وجل وبسنته صلى الله عليه وسلم.

أما المراد بالحدوث اصطلاحًا:

((فالحدوث: الخروج من العدم إلى الوجود، أو كون الوجود مسبوقًا بالعدم اللازم للوجود، أو كون الوجود خارجًا من العدم اللازم للموجود.

والحدوث الذاتي هو ما يحتاج وجوده إلى غيره، فالعالم بجميع أجزائه مُحدث بالحدوث الذاتي. والحدوث الزماني هو ما سبَق العدمُ على وجوده سبقًا زمنيًا.

والحدوث الإضافي هو الذي مضى من وجود شيء أقل مما مضى من وجود شيء آخر.. والحدوث يستدعي مدة، أي زمانًا، ومادة، أي محلاً، إما موضوعًا إن كان الحادث عرضًا، وإما هيوليًا إن كان صورة، وإما جسمًا يتعلق به إن كان نفسًا))[1].

إذن فالحدوث انطلاقًا من هذا التعريف يعني خروج الشيء من العدم الذي يعد بمثابة الشرط اللازم لخروج الموجود إلى الوجود ، فكون الشيء غير موجود معناه أنه لا يزال عدمًا، إلى أن تظهره للوجود علة فاعلة تجعل منه شيئًا موجودًا.

ويقصد بالحدوث الذاتي: ما يحتاج في وجوده إلى ذات أخرى، أي أن ذاته ليست سببًا في وجوده، وإنما هو يفتقر إلى ذات أخرى تعد بمثابة الأداة الأساسية في خروجه من العدم إلى الوجود. فالعالم وما يحتويه من سائر الموجودات محدث حدوثًا ذاتيًا بفعل ذات أخرى هي الذات الإلهية السابقة على كل وجود؛ ومن ثم فإن كل ما لا يوجد بذاته من المحدثات يسمى مُحدثًا لا حادثًا.

أما النوع الثاني من أنواع الحدوث فهو الحدوث الزماني: ويقصد به السبق الزماني للعدم على الوجود. أي الفترة الزمنية الحاصلة ما بين وجود الشيء وعدمه.

وأخيرًا نجد الحدث الإضافي ويطلق على هذا النوع من الحدوث على موجودين يكون أحدهما سابقًا على الآخر في الوجود والمضاف إليه، فوجود الأول قد مضى عليه أكثر مما مضى

1- حنفي، عبدالمنعم، المعجم الفلسفي، ص85.

على وجود الثاني المضاف إليه، مثل وجود الأب والابن فما مضى على وجود الأب أكثر مما مضى من وجود الابن المضاف إليه والتابع له.

والشيء الحادث لابد له أولاً من زمن يحصل فيه بعد أن كان عدمًا، كما أنه بحاجة إلى مادة يحل فيها، هذه المادة إما أن تكون موضوعًا أو جواهر تحل فيها الأعراض الحادثة، كحلول الروائح أو الألوان في الأشياء، أو تكون المادة عبارة عن هيولي قابلة لحلول الصور المحدثة المختلفة فيها، وأخيرًا أن تكون المادة جسمًا تحل فيه النفوس.

بعد أن عرفنا التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي للفظ الحدوث، ننتقل إلى تعريف آخر لنصير الدين الطوسي "1201م–1274م" لا يكاد يختلف في المضمون عن التعريفين السابقين، فهو ((... يرى أن الحادث إما أن يحدث عن عدم قبله، أو هو وجود شيء كان معدومًا من قبل، فيكون الوجود هنا المحدث وجودًا ليس له بذاته، وذلك لأنه لابد من أمر سابق عليه أخرجه من العدم إلى الوجود ...))[1].

فالحادث إذًا ما كان مسبوقًا بعدم قبل وجوده، والذي لا يستمد وجوده من ذاته، وإنما يكون بفعل ذات خارجة عنه سابقة عليه، تعد السبب الذي أخرجه من العدم إلى الوجود.

والآن بعد بيان ما يعنيه الحدوث لغة واصطلاحًا أنتقل إلى توضيح السبل المختلفة التي اتبعها كل من علماء الكلام، وفلاسفة الإسلام في الإشارة إلى حدوث العالم، وأبدأ أولاً بمتكلمي الإسلام، وأخص هنا أفرادًا من المعتزلة والأشاعرة نموذجًا لما عرضه المتكلمون من آراء حول القول بحدوث العالم.

1– نصير الدين الطوسي، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومناهجها، تحقيق: عباس سليمان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1994م، ص95.

وأبدأ بأولى فرق علم الكلام وهي "المعتزلة":

يعد أبو الهذيل العلاف[1] ممن التزموا القول بحدوث العالم، وبأن كل محدث فاسد. وفي إطار حديثه عن خلق العالم وحدوثه ربط بين الخلق والإرادة، التي تعد بالنسبة للعلاف تابعة لفكرة الخلق.

فالعلاف ((... لم يكن يعتبر إرادة الله أزلية؛ بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة "قول الله للشيء: كُنْ" التي تعبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل، وبأن الإرادة تغاير المُرِيدَ والمرادَ ...))[2].

فإذا كانت الإرادة تعني إيجاد الشيء بعد أن لم يكن فهي من ثم تابعة لفكرة الخلق؛ لأن الخلق يعني خروج الشيء من حالة العدم التي هو فيها إلى الوجود، وكون الإرادة الإلهية حادثة وليست أزلية.

ولَمَّا كانت الذات الإلهية قديمة أزلية فإن الإرادة الإلهية التي يعتبرها العلاف حادثة لا تشارك الذات الإلهية في أزليتها فكما هو واضح من النص بأن الإرادة مغايرة ومخالفة للمراد وهو المخلوق، وللمريد وهو الذات الإلهية، فإرادة الشيء هي غير الشيء المراد، هذه الإرادة أو الأمر بالتكوين يعبر عنها بلفظ كُن. الذي يعني إخراج الشيء من العدم إلى الوجود كما في قوله –تعالى–: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝ ﴾[3].

1– هو أبوالهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن محكول العبري، ولد سنة "131هـ"، عاش في البصرة، وقيل إن وفاته كانت سنة "235هـ" في سامراء، يعتبر من أوائل فلاسفة المعتزلة، ومن الطبقة السادسة من طبقاتها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء، من كتبه: الأعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ، انفرد عن أصحابه بعشر مسائل، أخص منها بالذكر ما ورد عنه في القول بحدوث العالم وقدمه.

2– ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبوريدة، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، ط: 5، ص107.

3– سورة النحل، الآية: 40.

ويقول العلاف: ((إرادة الله غير المراد. فإرادته لما خلق هي خلقه له، وخلقه للشيء عند غير الشيء، بل الخلق عنده قوله لا في محل))[1].

إذن فالعلاف كما هو واضح أراد أن يثبت لله إرادة هو مريد لها، تلك الإرادة المخلوقة أو الحادثة غير المريد لها أي أن إرادته تعالى لكون أو إحداث شيء ما ليست ذاتها الشيء المكون. ويقصد بقوله "الخلق عنده لا في محل"، أن إرادته التي يراد بها الخلق لا تحل في مكان أو موضع ما؛ لأنها في هذه الحالة ستحتاج إلى إرادة أخرى تعد محركة لها لينشأ فعل الخلق، وهذا مما لا يمكن تصوره، لأن ذلك يحدث تعددًا في إرادة الذات الإلهية حيث تصبح كل إرادة في مكان ما في حاجة إلى إرادة أخرى وهكذا...؟

والعلاف يستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝ ﴾[2].

غير أن العلاف يشير من جهة أخرى إلى أن الذات هي الإرادة، والإرادة هي الذات. معنى ذلك أنه إذا كانت الذات الإلهية أزلية قديمة فإن الإرادة الصادرة عنه ستكون كذلك أي قديمة، ولكن سبق أن أشرت إلى أن العلاف يقر بحدوث تلك الإرادة، وحدوثها يستلزم حدوث الذات الحالة فيها. وهذا يضع العلاف في تناقض بين ذات إلهية قديمة، وإرادة محدثة تابعة لها.

لكن لكي يتفادى العلاف مثل هذا التناقض اتجه إلى بيان نوعين من الإرادة: الأول يتمثل فى إرادة إلهية قديمة، وهذه الإرادة متعلقة بالذات الإلهية وهي صفة من صفاتها.

أما النوع الثاني من الإرادة فهي إرادة حادثة، تختص بالمحدثات وما يتعلق بأمور الخلق ولها معنى واحد هو الخلق أو التكوين.

1- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1977م، ط: 8، ج: 1، ص468.

2- سورة يس، الآية 82.

لكن هذا القول بنوعين من الإرادة في الذات الإلهية ألا يؤدي إلى إحداث ثنائية فيها وهي بالأساس واحدة لا مجال فيها إلى القول بمثل هذه الثنائية، وهل تكون لله –تعالى– إرادتان في الوقت نفسه إرادة خاصة به، وأخرى متعلقة بالمحدثات في هذا الكون؟

وإذا كان العلاف يضع تميزًا بين نوعين من الإرادات هما إرادة إلهية تابعة لذات أزلية قديمة، وإرادة محدثة متعلقة بالمحدثات في قولها للعالم، وكانت إرادة الله –تعالى– عنده غير الشيء المراد، أي: أنه يضع فرقًا بين قوله للشيء "كن" التي تعني إرادة التكوين والحدوث والذات الصادرة عنها، وتكوين الإرادة بذلك عنده غير مجامعة للفعل الذي صدرت من أجله الإرادة، وهذا مما لا شك فيه؛ لأن إرادته –تعالى– توجب الفعل وتوجب حدوثه دون تردد أو تغير.

وفي النوع الثاني من الإرادة يضع فرقًا بين إرادة الشيء قبل أن يكون والشيء المحدث عندما يكون.

فما أقصده من كل ذلك لماذا يميز العلاف في النوع الثاني بين الإرادة الحادثة والشيء الحادث الصادر أو المتكون عنها، وهو منذ البداية عَدَّ الإرادة هي إيجاد الشيء بعد أن لم يكن، أي بعد أن كان عدمًا؟ وعليه ينبغي أن تكون الإرادة قبل أن تكون هي الشيء بعد أن كان لأن الإرادة قد تحققت في الفعل وبها أصبح الفعل، فلا فعل دون إرادة ولا إرادة دون فعل.

إذن فلماذا لا تكون إرادة الشيء هي الشيء المكوّن نفسه، على اعتبار أن كل شيء مخلوق محدث هو تابع لإرادة تكوين كانت سببًا في وجوده، بمعنى آخر لماذا لا تكون إرادة الشيء هي الشيء المخلوق نفسه، فالإرادة تعني الميل الحامل إلى إيقاع الفعل وإيجاده، وتكون مع الفعل وتجامعه وإن تقدمت عليه بالذات. وهذا فيما يتعلق بالإرادة الخاصة بتكوين الأشياء وحدوثها، وليس المقصود الإرادة الإلهية القديمة المتعلقة بذاتها الأزلية.

بعد أن أوضح العلاف العلاقة بين إرادة الله وفعل الخلق، وأن هذه الإرادة لكون الشيء وحدوثه مخالفة للمريد، يتجه العلاف إلى بيان الوسيلة التي من خلالها استطاع أن يقيم الدليل على حدوث العالم.

وذلك من خلال قوله بنظرية "الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ"، وهي النظرية التي

نجد جذورها الأولى في الفلسفات الهندية، والتأثيرات المسيحية والغنوصية، والفلسفة اليونانية وبالتحديد المذهب الذري الذي عرف أولاً عند لوقيبوس[1] ويعد رائد فكرة الذرة عند اليونان، ثم انتقلت من بعده إلى ديموقرسطس[2] الذي أضاف إضافات جديدة إلى أفكار أستاذه لوقيبوس في هذا المجال، أما ثالث ممثلي هذا المذهب فهو أبيقور[3] الذي حاول أيضًا إثراء هذا المذهب بما قدمه من أفكار جديدة على أفكار سابقيه.

والعالم عند هؤلاء يتكون من "الملاء والخلاء" المكونان الأساسيان وينقسم الملاء إلى أجزاء لا حصر لها تتمثل في ذرات أزلية أبدية متناهية في الصغر والتي لا يمكن أن تكون نهائية من حيث أعدادها وأنواعها، وهي تتحرك حركة قديمة أزلية ذاتية ومستمرة في جميع الاتجاهات، إضافة إلى ذلك أن هذه الذرات التي يرون بأنها المكونة للعالم غير قابلة للقسمة في الواقع، وإنما يمكن تصور انقسامها ذهنيًّا، كما أنها ذرات متماثلة لذا فإن الاختلاف بين الأشياء المكونة منها يعود إلى وضع الذرات وترتيبها، وبذلك فإن الاختلاف بين الأشياء المكونة منها يعود إلى وضع ترتيب الذرات، وبذلك فهو اختلاف عرضيًا وليس جوهريًّا.

1- لوقيبوس، فيلسوف إغريقي أول من وضع النظرية الذرية "في القرن الخامس ق.م"، كان تلميذًا لزينون الإيليائي، تكمن أهميته الحاسمة في تاريخ الفكر في أنه أول من وضع تفسيرًا ميكانيكيًّا صرفًا دون الالتجاء إلى فكرة الغاية أو المبادئ الغائبة، وأنه نظر إلى خصائص المادة باعتبارها خصائص جوهرية.

2- ديموقريطس: فيلسوف يوناني "460-370 ق.م" ولد في أبديريا من أعمال تراقيا إلى الشمال الغربي من آسيا الصغرى، توزعت اهتماماته الفكرية بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأخلاقية، اعتبر ديموقريطس الكون متألفًا من عدد لا متناه من الذرات دعاها الملاء أو الوجود تتحرك على الدوام.

3- أبيقور، فيلسوف آثيني "341-270 ق.م" نشأ في جزيرة ساموس، ينحدر من أسرة آثينية، قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هي: القانون، الطبيعيات، الأخلاق، من مؤلفاته: في الطبيعة، في الذرات والخلاء، مدخل إلى الفلسفة.

هذه النظرية الذرية ستتطور فيما بعد على أيدي ليبنتز[1] وكذلك برتراندرسل[2] اللذين سيمثلان المذهب الذري في الفلسفات الحديثة ثم انتقلت النظرية الذرية إلى الفكر الإسلامي عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، وكان السباق إلى بلورة هذه النظرية وجعلها نظرية متماشية مع الفكر الإسلامي"هو أبو الهذيل العلاف" الذي سعى إلى اقتباسها ليثبت من خلالها حدوث العالم، إضافة إلى العلاف قال بها من المعتزلة ومعمر بن عباد[3]، وهشام الفوطي[4]، أما الأشاعرة فقد قال بها أبو الحسن الأشعري، والباقلاني[5]، والإمام الجويني[6]، إضافة إلى فرقتي المعتزلة والأشاعرة قالت بهذه النظرية الماتريدية[7] من أمثال أبو منصور الماتريدي[8].

1- ليبنتز، غوتفريد ويلهم، فيلسوف ألماني "1646م–1716م"ولد في لايبزغ، يعتبر ليبنتز مؤسس المنطق الرياضي، وأحد مؤسسي الجدول المثالي الألماني، من مؤلفاته علم الذرات الروسية والفلسفية الإلهية.

2- برتراندرسل، فيلسوف إنجليزي رياضي منطقي ومهتم بالسياسة "1872م–1970م" ترك مؤلفات هامة منها: المبدأ الرياضي، ومدخل إلى الفلسفة الرياضية، تاريخ الفلسفة الغربية.

3- معمر بن عباد، معتزلي من كبارهم "ت 215هـ–830م" هو معمر بن عباد الساعي تنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية، وهي فرقة من القدرية، كان معمر من أعظم القدرية غلوًّا، أهم ما اشتهر به هو تأكيده على الجانب المفهومي في صفات الله ونصرة التوحيد المعتزلي.

4- هشام الفوطي، هشام بن عمر الشيباني، من أهل البصرة، ذكره ابن المرتضى في آخر الطبقة السادسة، ولم يذكر تاريخ وفاته، لكن الظاهر أنه عاش في زمن المأمون العباسي ما بين سنة "198هـ–218هـ" كان يبالغ في القدر، ولا ينسب إلى الله فعل من الأفعال ... وإليه تنسب فرقة من المعتزلة اسمها الأشهية.

5- الباقلاني، هو أبوبكر محمد بن الطيب محمد القاضي إمام فقه وعلم كلام "ت 403هـ–1085م"، لقب بالباقلاني، ولد في البصرة، من مؤلفاته، جوهر اليهودية. .

6- الإمام الجويني، أبوالمعاني عبدالملك "ت 478هـ–1012م" فقيه شافعي ومتكلم، لقب بإمام الحرمين، اتبع مذهب الأشعري، من كتبه: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، البرهان في الأصول، كان أستاذ الفارابي.

7- الماتريدية: شعبة من شعب أهل السنة والجماعة، ظهرت في الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية، وجاءتا للتخلص من غلو العقليين و"المعتزلة" على رأسهم، وغلو النقليين وفي مقدمتهم "الحنابلة".

8- أبومنصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام والسنة، مؤسس الماتردية وإليه نسبتها "238هـ- 333هـ " ترك مؤلفات عدة منها: مأخذ الشريعة، الجدل، أصول التوحيد وبيان وهم المعتزلة.

وعلى أي حال لما كان العالم الطبيعي عند المتكلمين يتكون من جواهر وأعراض متناهية فإنهم انطلاقًا من إثبات حدوث هذه المكونات يمكنهم إثبات حدوث العالم المتكون منها، من هنا جاءت نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ من أجل إثبات حدوث الجواهر والأعراض اللاحقة لها، ومن ثَمَّ إثبات حدوث العالم.

((تسمى هذه الطريقة لإثبات حدوث العالم بطريقة الأكوان أو الدعاوي الأربع وكان أول من قال بها أبوالهذيل العلاف. ثم أخذ عنه بقية المتكلمين هذه الطريقة ...))[1].

ويتكون العالم الطبيعي عند أبي الهذيل العلاف من جواهر أو أجزاء لا تتجزأ، وهذه الجواهر بسيطة في ذاتها وغير مركبة ويعرف العلاف الجزء الذي لا يتجزأ بقوله: ((الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق))[2].

هذه الذرات أو الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ و المجردة من كل الصفات التي تجعل منها أجسامًا، هي آخر الأجزاء التي يمكن أن تنحل إليها كل الموجودات. ويعطي مثلاً لذلك بالخردلة، يقول: ((إن الخردلة يجوز أن تنحل إليها كافة الموجودات. ويجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ))[3]، فكل جزء من الموجودات بعد أن يصير يصير جزءًا لا يتجزأ يمكنه أن يجامع غيره من الأجزاء التي لا تتجزأ أو أن يفارقه، أي أنه يجري عليه ما يجري على الأجسام من الاجتماع والمقارفة والحركة والسكون.

يشير العلاف بعد أن أوضح مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، إلى أن هذه الجواهر باجتماعها وافتراقها يحدث الكون ويفسد، كما أنها حاصلة في زمان، ولما كان الزمان حادثًا فإن الجواهر الواقعة في زمان حادثة، ومتناهية أيضًا.وكان بذلك العالم المكون منها متناهيًا، لأن ما من شأنه أن يتناهى بعد أن يحدث أن يكون حادث فالعالم إذن حادث إذن نستطيع

1- أبوزيد منى أحمد، التصور الذري في الفكر الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1994م، ط: 1، ص186، 187.

2- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص471.

3- المرجع نفسه ص471.

القول –من بعد هذه التوضيحات– إن غرض العلاف هو إثبات دور القدرة والإرادة الإلهية التي هي فرع من عملية الخلق في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، وإن تلك القدرة قادرة على تقسيم الجسم إلى أن يصير جزءًا دقيقًا ينعدم تجزئته، فبما أن الذرات أو الجواهر المكونة للأجسام مصدرها الله فإنه قادر على تكوينها بكلمة "كن" في لحظة خلقها، أو انعدام خلقها وبالتالي انعدامها إذا كانت إرادته تقتضي عدم الخلق. هذا باختصار مجمل رأى العلاف فيما يتعلق بحدوث والعالم.

ولمزيد من الإيضاح حول هذه المسألة نعرض لأراء آخرين "من أراء المعتزلة":

على سبيل المثال ما نراه عند "معمر بن عباد السلمي ت 215هـ" المعتزلي الذي انتهى إلى القول بأن الله لم يخلق شيئًا غير الأجسام وأن الأعراض ما هي إلا أفعال مختلفة من قبل الأجسام و التي تفعلها إما لكونها من طبائعها فمن طبع النار مثلاً الإحراق، وإما أن تفعل أعراضها اختيارًا كالحركة والسكون عند الحيوان، ومما يحمل طابع التعجب في أقواله أنه يرى أن حدوث الأجسام بعد أن كانت عدمًا ثم فناؤها هو من الأعراض.

إن السلمي بقوله هذا ينفي صفة الفعل عن الله، لأن الأعراض من فعل الأجسام وإذا كان حدوث الجسم وفناؤه من الأعراض، فإن ذلك يعني أن الإحداث من فعل الإنسان على اعتبار انه الخالق لأعراضه إما طبعًا وإما اختيارًا، إضافة إلى ذلك إذا كان الله تعالى بالنسبة إليه لم يخلق غير الأجسام فإن نقول له أن الأجسام لا قيام لها بدون الجواهر والأعراض وإن بفنائها تفني الأجسام.

أما المعتزلي الآخر الذي يثير رأيه غرابة وتعجبًا –أيضًا– مما يقوله وهو هشام بن عمرو الفوطي "ت 824 هـ" فيرى ((أن الأعراض لا تدل على كونه خالقًا ولا تصلح الأعراض دلالات، بل الأجسام تدل على كونه خالقًا ...))[1].

1– الشهرستاني، الملل والنحل على هامش الفصل في الملل والأهواء والدخل، للإمام أبي محمد بن علي بن أحمد بن حزم، ط: 1، ج:1–2، ص92.

إذا كانت الأعراض –كما يقول– لا تدل على أن الله خلق العالم وأحداثه، وإنما الجواهر هي فقط الدالة على حدوثه وإحداث الخالق له. فإنا نرد عليه بأن الجواهر لا تقوم إلا من خلال الأعراض، كما أن قيام الأعراض بالجواهر يعد من الصفات الذاتية والأساسية للجواهر، والقول بتخلص الجواهر عن الأعراض من المحال.

ومن ثم فإن نفي الأعراض يعد مقدمة لنفى الجواهر، وبالتالي انتفاء الأجسام المؤلفة منها، وإذا انتفت الأجسام فإنه ما من سبيل يمكن أن نستدل به على خلق الذات الإلهية وإحداثها للعالم.

أما عن الفرقة الثانية من فرق علم الكلام بعد المعتزلة فهي "الأشاعرة" التي سعت هي أيضًا إلى توظيف نظرية الجوهر الفرد في إثبات حدوث العالم، والرد على الفلاسفة القائلين بقدمه، ومن الأشاعرة: أبو الحسن الأشعرى، وكذلك أبوبكر البقلانى، والإمام الجوينى.

يقول هنري كوربان[1]: ((إن فكرة خلق العالم وجد لها الأشاعرة أساسًا وتبريرًا في نظريتهم عن الجوهر الفرد))[2].

فدراسة المتكلمين –بصفة عامة– للطبيعة تعد المقدمة التي انتقل منها المتكلمين لإثبات وجود الخالق وخلقه للعالم بإثباتهم أولاً للعناصر المكونة له، وانطلاقًا من ذلك فإن أصحاب مذهب الجزء الذي لا يتجزأ يقولون أن ما يبدو لنا في العالم المحسوس هو عبارة عن أعراض تظهر وتزول، هذه الأعراض تجد مكانها الطبيعي في الجواهر، ولما كانت الجواهر محلاً لما هو متغير، وكان التغير من صفات الجواهر الذي يحصل لها عند الوجود أي التغير من حال العدم إلى الوجود وبالعكس فإنه و نتيجة لذلك لا يمكن اعتبارها قديمة؛ لأن من صفات القديم أن لا

1– هنري كوربان، مستشرق فرنسي "1903م– 1978م" ولد في باريس، تلقى علومه الأولى في المدارس الكاثوليكية، التحق بالسربون وتخرج من الفلسفة، كان من أبرز المستشرقين الذين تخصصوا في دراسة التصوف والفلسفة الإسلامية، له مجموعة مؤلفات منها: الخيال المبدع في مؤلفات ابن عربي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نشر عددًا كبيرًا من الكتب العربية مثل: رسالة كشف المحجوب للسهروردي، والمشاهر لصدر الدين محمد الشيرازي، وغير ذلك كثير.

2– أبوزيد، منى أحمد، التصور الذري في الفكر الإسلامي ص186.

يتغير، باعتبار أن العالم مؤلف من أجسام مؤلفة من جواهر وأعراض متغيرة فإنه حادث مخلوق وليس قديمًا.

هذا الكلام هو بالضبط ما تضمنه رأي الأشعرى الذي يمكن القول بأنه يستدل من تغيرات الموجودات المؤلفة من جواهر وأعراض متغيرة على حدوث العالم من قبل ذات إلهية قديمة.

أما بالنسبة للباقلاني فيرجع إليه الفضل في صياغة م رأيه وهو أن العالم مكون من جواهر فردة "أجزاء لا تتجزأ" لا حصر لها مخلوقة من العدم، وقوله هذا تأكيد منه على أن الجواهر حادثة مخلوقة. والجواهر عند الباقلانى حاملة للكيفيات أو الأعراض التي ليست من طبائعها، وبانفصال الأعراض عنها فإنها تنعدم، وهذا يعني أنها متغيرة وما كان متغيرًا في وجوده ثم عدمه فهو حادث، فالجواهر إذن حادثة.

كما يؤكد الباقلاني بالإضافة إلى ما سبق أن الأغراض لا يصح بقاؤها، وقد بين ذلك من خلال تعريفه للأعراض بقوله: ((التي لا يصح بقاؤها وهي التي تعرف بالجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها))[1].

فالأعراض بطبيعتها تزول ولا تدوم، وهو يشير إلى أنها لا تبقى زمانين، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ ... تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ ... ﴾[2].

يُقسِّم الباقلاني الموجودات إلى قديم وحادث، قديم أزلي، وحادث لوجوده أول، وهذا الحادث ينقسم إلى جسم مؤلف من عدة جواهر، تنقسم وتتجزأ إلى أن تصير جزء أو جوهرًا فردًا ينعدم انقسامه، وأخيرًا عرضًا موجودًا بالأجسام والجواهر.

هذا بالنسبة للباقلاني، أما عن الإمام الجوينى فهو من بين الأشاعرة الذين قالوا بنظرية الجوهر الفرد. إلا أننا نذكر له دليلاً على قوله بحدوث العالم من خلال ربطة بين الإرادة

1- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م، ط: 2، ص186.

2- سورة الأنفال، الآية: 67.

والخلق.فهو يقول: ((الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى، نفعها وضرها، خيرها، وشرها، والرب سبحانه وتعالى خالق لجميع الموجودات، مريد لما خلق، قاصد إلى إبداع ما اخترع، وأنه سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله تعالى محدثه))[1].

ربط الجويني بين الإرادة الإلهية القديمة، وفعل الخلق أو الأحداث. فهو سبحانه وتعالى محدث للموجودات كما أنه محيط وعالم ومريد لما يبدع ويوجد من أشياء.

بعد هذا العرض لما أوردته من نماذج للمتكلمين "المعتزلة والأشاعرة" بشأن نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، وكيفية توظيفها من أجل إثبات حدوث العالم. تلك النظرية التي يعتبرها ابن رشد من أشهر طرق المتكلمين لإثبات حدوث العالم، يقول: ((إنه الأشهر الذي اعتمد عليه، عامتهم، ويبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرمون إنتاجه عنها من حدوث العالم))[2].

أنتقل إذن إلى توضيح تلك المقدمات التي يقوم عليها دليل الجوهر الفرد عند المتكلمين وهي كالتالي:

ثبوت الأعراض وحدوثها –استحالة خلو الجواهر عن الأعراض الحادثة– ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

أولاً: ثبوت الأعراض وحدوثها:

يحاول المتكلمون إثبات وجود الأعراض وحدوثها بضروب أو أنواع من الأعراض مثل الحركة والسكون. فمثل هذه المعاني من الحركة والسكون لا تعود إلى الجسم في حد ذاته، وإنما هي معانٍ زائدة أو مضافة إليه، ومثال ذلك تحرك الجسم بعد سكونه و سكونه بعد حركته، وما نلاحظه فيه من حالات الاجتماع والافتراق، كل هذه التغيرات الملاحظة في الأجسام تدل على ثبوت الأعراض.

1– داود، عبدالباري محمود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996م، ص155، 156.

2– أبوزيد، منى أحمد، التصور الذري، ص187.

يؤكد ذلك ما ذهب إليه الباقلاني في قوله إن الدليل على ثبوت الأعراض هو تحرك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد تحركه، هذا التغير في الحركة والسكون إما أن يكون راجعًا إلى علة كانت سببًا في تغيره. فلو كان الجسم متحركًا بنفسه ما جاز سكونه بعد حركته وتستمر بذلك حركته إلى ما لا نهاية دون توقف. أما سكونه بعد حركته فدليل على أنه متحرك بعلة كانت سببًا في حركته بعد سكونه وهذه العلة هي الحركة هذا الدليل على قيام الأعراض؛ وثبوتها في الحركة و السكون هو دليل على ثبوت بقية الأعراض. يتصل بثبوت الأعراض الأخرى مثل الألوان، والطعوم، وغيرها من أشكال الأعراض يقيم الدليل على حدوثها.

فبطلان الحركة بعد مجيء السكون، وبطلان السكون بعد مجيء الحركة دليل على تغير الأعراض. لأنه لو لم تتغير ولم يبطل أحدهما عند مجيء الآخر لوجب أن يكونا معًا في الجسم، ولزم بذلك أن يكون الجسم ساكنًا متحركًا في الوقت نفسه، وهذا مما يعلم فساده وبطلانه بالضرورة.

من ذلك كانت الأعراض حادثة بسبب تغير حالها من كيفية إلى كيفية أخرى، إضافة إلى تناهيها وعدم استمرارها الذي يعد دليلا على حدوث الأعراض اللاحقة بالجسم.

ثانيًا:استحالة خلو الجواهر عن الأعراض الحادثة:

يكاد يتفق أغلبية المتكلمين على استحالة خلو الجواهر عن الأعراض الحادثة، كالطعام واللون والرائحة والحركة والسكون، فلا بد أن يكون في كل جوهر فرد نوعٌ من هذه الأعراض، وللتأكيد على تلك الخاصية في الجواهر سعي المتكلمين إلى تقديم أدلة عقلية تثبت استحالة خلوها منها –أي: عن الأعراض– وهذه الأدلة هي:

أ. إن من صفات الجواهر الذاتية إنها قابلة للأعراض لذا فإن القول بتخلصها منها يعد من المحال، فلو افتراضنا خلو الجواهر من الكيفيات التي هي الأعراض فإنه في هذه الحالة لا يمكن التفرقة بينها.

ب. إن الأجسام متجانسة لتكونها من جواهر فردة متماثلة، لذلك فإن التمييز بينها سيعود إلى الأعراض الحالة فيها. فما يميز جسمًا عن جسم آخر هو الأعراض. فلو خلا الجسم –كما قلنا سابقًا– من العرض لاستحال تميزه عن غيره.

ج. إن من صفات الجوهر التحيز أي الوجود في مكان "ما"، وهذا التحيز يكون له عند الوجود.

د. إن الجسم لو خلا من الاجتماع والافتراق لكان السابق إلى تكوينه إما أن يكون الاجتماع، وإما أن يكون الافتراق. فإن قيل السابق إلى تكوينه الاجتماع، وإما أن يكون الافتراق. فإن قيل السابق إلى تكوينه الاجتماع قلنا كيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقًا؟ وإن قيل السابق إلى تكوينه الافتراق، قلنا كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعًا من قبل.

ثالثًا: مالا يخلو من الحوادث فهو حادث:

هذا الدليل نتيجة للمتقدمين السابقين: فلما كانت الأعراض حادثة، وأن الجواهر لا تخلو منها. فإن النتيجة هي كالتالي:

إن الجسم الذي لا يخلو من جواهر وأعراض حادثه فهو بالتالي حادث، أي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث بالضرورة.فالعالم إذن حادث.

نستنتج مما سبق أن سعي علماء الكلام سواء كانوا من المعتزلة والأشاعرة هو إثبات حدوث العالم ونفى أن يكون هناك قديم مساويًا لقدم الذات الإلهية، سواء كان هذا الإثبات عن طريق الربط بين الإرادة الإلهية وخلقها للعالم، أو عن طريق الاستناد إلى نظرية الجوهر الفرد "الجزء لا يتجزأ" التي تشير إلى حدوث العالم وتناهي كل ما فيه من أجسام واستحالة تسلسل ما فيه من محدثات إلى ما لا نهاية؛ لأنها بذلك ستكون مساوية للذات الإلهية اللامتناهية.

غير أن نظرية الجوهر الفرد لاقت النقد والمعارضة من بين علماء الكلام أنفسهم وكذلك من قبل فلاسفة الإسلام، فالنظام[1] عارض نظرية الجوهر الفرد وأتى بنظريات منها المداخلة و الطفرة والكمون ليدلل من خلالها على دور القدرة الإلهية في تجزئة الأجسام والأجزاء المكونة لها إلى ما لا نهاية، وأن الأجسام بالنسبة له منتهية من حيث المساحة فقط، وبذلك فإنه من الممكن أن تكون القسمة التي يشير النظام إلى أنها غير منتهية قسمة ذهنية ووهمية.

لأنه من المعروف والواضح أن كل الأجسام المشاهدة متناهية وليست مستمرة إلى غير نهاية، وأن ما لا نهاية له و القادرة على تجزئة الأجزاء إلى ما لا نهاية هو الله سبحانه وتعالى؛ أما بالنسبة لفلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، فإنهم عارضوا كذلك نظرية الجوهر الفرد المثبتة لحدوث العالم ووجهوا نقدهم للمتكلمين القائلين بها.

فعلى الرغم من اتفاق فلاسفة ومتكلمي الإسلام على أن الله علة وجود وخلق العالم، اختلفوا في الطريقة التي بينوا من خلالها كيفية الخلق وحدوثه، ومن هنا فإن نقد فلاسفة الإسلام كان للكيفية أو الطريقة التي ساقها المتكلمون في إثبات حدوث العالم.

بعد الانتهاء من بيان آراء المتكلمين، آتي إلى ذكر وجهة نظر فيلسوف العرب الكندي[2] حول قضية خلق العالم.

1- النظام، أبوإسحاق، متكلم وإمام معتزلي (159 231 هـ / 775 – 845 م) هو إبراهيم بن سياد ابن هانئ، قيل فيه: إنه المتكلم الذي جعل علم الكلام نظيرًا للفلسفة، وإنه كان من أكبر المدافعين عن الإسلام ضد الوثنية، كما أنه يعد المعبر عن أوج ما وصل إليه فكر الاعتزال.

2- الكندي، أبو يوسف، فيلسوف وفلكي وطبيب "185هـ-252هـ" هو أبويوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، ولد في الكوفة، ودرس في البصرة على أشهر علمائها حتى برز في الفلسفة، عهد إليه المأمون ترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، اهتم بالموسيقى والفلك والفلسفة الأولى، له مصنفات عديدة منها: رسالة في علل الأوضاع النجومية، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، رسالة إلى أحمد بن محمد الخرساني في إيضاح تناهي جرم العالم. .

رأى الكندي في حدوث العالم وقدمه:

يتلخص رأى الكندي في هذه المسألة في القول بحدوث العالم، وأن الله هو العلة الخالقة للكون والعلة الفاعلية في إيجاده.

يقرر الكندي بأن العالم مُحدث لا قديم، وأن الله هو الذي خلقه بعد أن كان عدمًا أي أنه خُلِق من اللاشيء، ويسمي الكندي فعل الخلق بعد العدم "الإيجاد" كما يسميه "الأيس أو التأييس" فهو يقول: ((إن الفعل الحقيَّ الأول تأييس الأيسيات[1] عن ليس، وهذا الفعل بيّن أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة فإن التأييس عن ليس، ليس غيره. وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع))[2].

يبين الكندي إذًا من خلال هذا النص تأكيده على حدوث العالم، وأن حدوثه كان بخروجه من الليس الذي يعني به العدم إلى الأيس الذي يعني به الوجود والخلق. كما يؤكد أن فعل الخلق هذا خاص بالله سبحانه وتعالى الذي هو العلة العليا في فعل الخلق، وهو الذي خلقه بعد أن لم يكن شيئًا.

أما ما يقصده الكندي من قوله بالإبداع فهو الخلق من عدم، أو إظهار الشيء عن ليس "العدم"، أي: إيجاد الشيء من لا شيء، ليكون بذلك معنى الإبداع هو الخلق أو الإحداث، وبذلك فهو يختلف عن المقصود بالإبداع في الفلسفة اليونانية "أفلاطون وأفلوطين":، والفلسفة الإسلامية عند "ابن سين" وهما تريان الإبداع فعلاً وقديمًا، وليس فعلاً محدثًا يقصد به الخلق والتكوين.

يعطي الكندي في سبيل إثباته حدوث العالم أدلة تتمثل في الآتي:

ينطلق دليل الكندي الأول من إثبات تناهي الحركة والزمان والجسم، فكل ما في العالم متحرك بذاته أو بعلة، والزمان هو عدد الحركة التي يقوم بها جسم "ما"، فإذا كانت هنالك حركة

1- الأيس: أيس هو ضد "ليس"، و"الأيس" هو وجود الشيء، و"الليس" هو العدم، ومن هنا جاء الفعل أيس: أوجد، والمصدر التأييس = الإيجاد والخلق.

2- الموسوي، موسى، من الكندي إلى ابن رشد، بيروت، باريس، دار عويدات، 1989م، ط: 4، ص66.

كان عندنا زمان، وإذا انعدمت الحركة انعدم الزمان، فالزمان ليس له وجود مستقل بذاته عن الحركة أي أنه مرتبط بها. ولما كانت الحركة والزمان مرتبطان ببعض فهما لا يقومان إلاّ في جسم.

هذه الثلاثية من الزمان والحركة والجسم متراتبة ولا يسبق بعضها البعض الآخر في الوجود. وإذا كان الجسم متغير بطبيعته في حركته لأنه الحاوي للموجودات المتحركة المحدثة ومتغير في وجوده وعدمه، وكان كل متغيرًا من سماته أن يكون حادثًا ومتناهيًا، وكانت كذلك الحركة والزمان متناهيان، كان العالم بالضرورة محدثًا. ((فيمتنع إذًا أن يكون، جرم لم يزل فالجرم إذن محدث اضطرارًا، والمحدَث مُحدَث المحدِث، إذن المحدَث والمحدِث من المضاف فكلها محدَث اضطرارًا عن ليس))[1]. أي: عن عدم سبقه، إذًا فالزمان والحركة والعالم محدثة عند الكندي أي أن لها بداية ونهاية. ينتقل الكندي بعد ذلك إلى بيان أن كل جسم يتألف من ثلاثة أبعاد تتمثل في: المادة، والصورة الحالة فيها، والحيز الذي يشغله الجسم في مكان ما من حيث الطول والعرض والعمق. هذا الجسم المؤلف من هذه الثلاثية متناهٍ من حيث وجوده كما أنه لم يوجد بدون سبب أحدثه وكان علة في وجوده، لأنه لا شيء بدون سبب أو علة، إذن لما كان هذا الجسم متناهيًا، وكان هناك سبب أو علة لوجوده فهو إذن حادث ويكون بذلك مناقضًا لمفهوم القدم، ومناقضًا للعلة التي أوجدته، التي لا تحتاج إلى شيء في وجودها وليست لها بداية ونهاية.

أنتهي من كل ذلك إلى أن العالم بالنسبة للكندي محدث وليس قديمًا، وأن الله هو الذي خلقه بعد العدم.

1- موسى، محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، بيروت، دار العصر الحديث، 1988م، ط: 2، ص53.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1- الموسوي، موسى، من الكندي إلى ابن رشد، بيروت، باريس، دار عويدات، 1989م، ط: 4.

2- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م، ط: 2.

3- داود، عبدالباري محمود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996م.

4- الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والأهواء والدخل، للإمام أبي أحمد محمد بن علي بن أحمد بن حزم، ط: 1، ج: 1، 2.

5- أبوزيد، منى أحمد، التصور الذري في الفكر الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1994، ط: 1.

6- ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبوريدة، بيروت، دار النهضة العربية: 1981م، ط: 5.

7- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1977م، ط: 8، ج: 1.

8- نصر الدين الطوسي، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومناهجها، تحقيق: عباس سليمان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994م.