الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
- قسنطينة -

كلية أصول الدين و الشريعة
و الحضارة الإسلامية
قسم العقيدة و مقارنة الأديان

فلسفة الكون عند ابن تيمية

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية

من إعداد الطالبة :

آسيـــا واعـــر

إشراف الأستاذ الدكتور :

اسعيد عليوان

الاسم و اللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. اسماعيل زروخي	أستاذ التعليم لعالي	جامعة منتوري	رئيسا
أ.د. اسعيد عليوان	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	مقررا
د.عمّار طسطاس	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
د.كمال جحيش	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا

السنة الجامعية :1428-1429 هـ /2007-2008م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى والدي حفظهما الله و بارك فيهما و أطال في عمرهما

إلى كل أفراد عائلتي فردا فردا

ثم إلى

من لم يعش يوما لنفسه و عاش

لغيره...

إلى من قضى سنين من عمره

بين قضبان السجون و أفنى

عمره بين صرح العلوم...

إلى من لم تأخذه يوما في دين الله لومة لائم

و لم يخف طغيان سلطان جائر

إلى شيخ الإسلام ابن تيمية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكـــــر وتقديـــــر

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه ملء السماوات و ملء الأرض و ملء ما بينهما و ملء ما شاء من شيء بعد كما ينبغي يا ربنا لجلال وجهك و لعظيم سلطانك لما أعنتني على إنجاز بحثي هذا و يسرت لي طريقه.

ثم أشكر والداي اللّذان شجعاني على مواصلة مسيرتي العلمية و دعماني ماديا و معنويا .

ثم أشكر فضيلة الدكتور المشرف اسعيد عليوان الذّي يشهد الله كم أكن له من معزّة و تقدير خالص لما وجدت فيه من روح طيبة علمية امتازت بالصدق و الإخلاص و التفاني في العمل فقد استفدت كثيرا من نصائحه ومن توجيهاته التّي قدمها لي طيلة انجاز بحثي هذا.

ثم أقدم جزيل شكري إلى أخي محمد و أختي فاطمة اللّذان أعاناني كثيرا في إنجاز بحثي هذا.

كما أقدّم شكري و تقديري إلى الأساتذة الكرام المناقشين لما سيبذلوه من جهد ووقت في قراءة و تقويم بحثي ، ثم أشكر كلّ من أسدى إلي عونا أو صنع إلي معروفا حتّى استطعت أن أخرجه في صورته هذه.

فـــجزى الله الـــجميع خـــير الجـــزاء

آسيـــــا...

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة :

إنّ الحمد لله، نحمده، و نستعينه، و نستغفره، و نعوذ بالله من شرور أنفسنا، و سيّئات أعمالنا، من يهده الله، فلا مضلّ له، و من يُضلل فلا هادي له، و أشهد أن لا إله إلا الله – وحده لا شريك له – و أشهد أنّ محمّدا عبدُه و رسولُه.

اللّهم لا سهل إلا ما جعلته سهلا و أنت تجعل الحزن إذا شئت سهلا، فسهّل لنا أمـــورنا و يسّر لنا عسيرنا، واجعلنا من الّذين يعلمون فيعملون، و يعملون فيُخلصون، و يُخلصون فيُقبلون. اللّهم انفعنا بما علّمتنا و علّمنا ما ينفعنا و زدنا علما. أمّا بعد:

فتعتبر قضية الكون من القضايا الأساسية التّي شغلت الفكر الإنساني منذ أمد بعيد إلى يومنا هذا و نقصد بالكون مشكلة هذا العالم و ما اشتمل عليه من قضايا علمية و أخرى فلسفية، فلقد كان في تصور الإنسان البدائي أنّ هذا الكون قد نشأ نتيجة لفعل إرادي هادف صادر عن كائنات عُليا قد تتّخذ صورة إله أو شكل إحدى القوى الطبيعية التّي تلعب دورا هامّا في حياة الفرد و المجتمع، و تطوّرت هذه النظرة بتطور الفكر الإنساني و هذا سواء من جانبه العقائدي أو الفلسفي، أمّا الجانب العقائدي فقد كانت قضيّة الكون محلّ دراسة في الكتاب المقدّس في العهد القديم و بالضّبط في الإصحاح الأوّل و بداية الإصحاح الثّاني من سفر التكوين، كما درسنا أيضا ما في القرآن الكريم الّذي أطلعنا على تفاصيل القضية بأسلوب دقيق مركّز يعجز اللّسان عن وصفه، وما امتاز به الجانب الدّيني أنّه قد تناول مشكلة بداية خلق العالم و زمن الخلق و مادة الخلق و أخيرا نهايته على أنّ الله تعالى هو الخالق له و لا خالق غيره.، و أمّا الجانب الفلسفي فقد أعطى الأولويّة للتّأمل العقلي و عالج القضيّة من حيثية ميتافيزقية امتازت بالبحث عن ما إذا كان العالم قديما أزليّا مع الله أم حادث و عن تفسير العلاقـــة القـــائمة بين وحدة الله و كثرة العالم فكان تبعا لذلك ضرورة البحث في ذات الله و صفاته، و البحث أيضا في التّركيب الجزئي للعالم، هذا ما تناولته كل من الفلسفة اليونانية و علم الكلام، و في خضّم كل هذا استوقفتنا النّظرة التيمية للقضيّة ذلك أنّ ما هو شائع إلى اليوم في الأوساط الإسلامية أنّ ابن تيمية مُفكّر مُعاد

للعقل و الكلام و الفلسفة فهو فقيه أكثر مما هو لاهوتي أو فيلسوف، و لكن هذه النظرة بعيدة كل البعد عن الوجه الخفي الّذي تحمله هذه الحقيقة، إنّه فقيه بلا شكّ و لكن نجده في نفس الوقت يحتكم على فكر فلسفي عميق يُماثل في عمقه أي فكر فلسفي آخر قد عرفه تاريخ الفلسفة و لكن نجده يبرّر منظومته الفلسفية هذه بالنّص و هذا ما اعتدناه في الفكر الإسلامي بأكمله، إنّه بلا شك لم يعترف صراحة أنّه يبني نظاما فلسفيا إلى جانب الدّين كما فعل ابن رشد و لكن بقي مع ذلك على الخط الّذي رسمه ابن رشد في تقرير اتفاقهما في قول حقيقة واحدة. لقد ذمّ ابن تيمية التفكير الفلسفي وهذا واضح جلي في معظم كتبه و لكن وجدنا ذلك مجرّد أسلوب خطابي لا يؤيّده المحتوى الحقيقي لفكره، لذا فالنّظرة التيمية للكـــون قد كانت و لا تزال محطّ نقد العديد من العلماء و المفكرين و لم يروا فيها سوى تأييدا لما قاله الفلاسفة في القضية إذ وافقهم في القول بقدم العالم رغم ما تضاهر به من موقف معاد تماما لهم، وهنا تكمن أهمية الموضوع، والتّي تتمثل في ما يلي.

أهميـة الموضـوع:

تكمن أهمية الموضوع في معالجة فلسفة الكون معالجة فلسفية إسلامية دونما تكرار لما ورثته الفلسفة اليونانية من أفكار في هذه القضية، مع ضرورة إبراز الموقف التيمي فيها و الكشف عن جانبه الفكري الفلسفي الّذي لم يعترف به الكثير.، الشيء الّذي وضعنا أمام الإشكالية التّالية.

الإشكالية:

تضمّن البحث إشكالية أساسية تدور حول حقيقة النّظرة التيمية للكون و التّي تتحدّد في: ما هي الفلسفة الكونية عند ابن تيمية؟ ما حقيقة النظرة التيمية للعالم؟ و التّي تتبلور عنها عدّة تساؤلات فرعية منها: هل الكون قديم أم حادث؟ و إذا كان قديما فكيف يوفق ابن تيمية بين القول بقدمه و الإيمان بالوحدانية و الخلق. و إن كان حادثا فمن أحدثه و كيف تمّت عملية الإحداث، وما علاقة الله بالكون؟.

عالجنا كلّ هذه المشاكل من جانبها العقائدي أوّلا باعتبار أنّ البداهة الأولى كانت توحي لنا أنّ ما ذهب إليه ابن تيمية لا يكاد يخرج عن ما وجدناه في القرآن الكريم و السنّة النّبوية الشّريفة و لكن سرعان ما تبيّن أنّ الأمر يُعبّر عن وجهة نظر فلسفية عميقة يصعب التّعرف عليها دون أن نعرف ما ذهبت إليه الديانة اليهودية و المسيحية و الفلسفة اليونانية عامّة و علم الكلام خاصّة في قضيّة العالم.

أسباب اختيار الموضوع:

توجد مجموعة من الأسباب دفعتنا لاختيار هذا الموضوع أهمّها :

- إنّ أغلب الدّراسات كانت تمسّ الجانب الفقهي العقدي، فأردنا أن نطّلع على جانبه الفلسفي الّذي لا يعترف به الكثير بل يرون أنّه كان من أشدّ النّاس عداء للفلسفة و لأفكارها المضلّلة، إلا أنّه و في اعتقادنا أنّ المتأمل في فكر ابن تيمية يرى أنّه يزخر بالأفكار التّي تحمل بعدا فلسفيا عميقا.

- الانتقادات الموجّهة إليه في ما قاله في قضيّة العالم و التّي بلغت إلى حدّ تكفيره، فوجدنا أنفسنا نضع علامة استفهام على حقيقة نظرته الفلسفية للكون و لقضية العالم، فهل حقّا قد وافق الفلاسفة في ما ذهبوا إليه و قال بقولهم أم للقضيّة وُجهة نظر أخرى ؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أهـداف الدراسة :

لقد سعينا جاهدين في دراستنا هذه إلى تحقيق الأهداف التالية :

- محاولة استخلاص زبدة الفكر الفلسفي و العقدي في قضيّة العالم (قضية خلقه، قضية قدمه و قضية حدوثه).
- إبراز الجانب الفلسفي في فكر ابن تيمية و ذلك لذهول الباحثين عنه إلى حدّ إنكار هذا الجانب في فكره.
- إبراز فلسفة الكون عند ابن تيمية مع تقييمها من جانبيها الوحي و الفلسفي.

صعوبات البحث :

إنّ من بين الصّعوبات التّي واجهتنا ما يلي :

- تمتاز كتابات ابن تيمية بصعوبة و حدناها في كثرة استطراده، و الاستطراد بلا شكّ عيب في التّأليف يُصعّب القراءة و يؤثّر في الاستفادة فإذا أردنا الإطّلاع على موضوع وجدنا أنفسنا مضطّرين لقراءة غير ما نطلب، و نطّلع على إكراه منّا على غير ما نريد، حتّى نعرف في أي مكان نعود إلى الموضوع.

- خطاب ابن تيمية صعب، لأنّه خطاب مناظرة و نقد فقلّما نجد له نصّا يُوضّح رأيه بشكل مباشر، فأفكاره نجدها مبثوثة هنا و هناك ضمن حركة عنيفة من الجدل و المناظرة.
- استخدم ابن تيمية لغة مزدوجة في التّعبير عن أفكاره، لغة تمثّلت في التهجُّم على المتكلّمين و الفلاسفة من جهة، و الأخذ و تبّني أشّد الآراء الفلسفية جرأة في تاريخ الفكر الإنساني من جهة أخرى.

- كثافة المادّة العلميّة و تعدّد المواقف و الآراء الفلسفيّة و الكلاميّة في القضيّة.

- إنّ هذه المسألة التّي بحثنا فيها تُعدّ من المباحث العويصة و الصّعبة حتّى قال ابن تيمية عنها و ذلك بعد الكلام على مسألة قدم العالم و تسلسل الحوادث، قال : "و يدخل في ذلك الكلام في حدوث العالم و الكلام في كلام الله و أفعاله، و الكلام في هذين الأصلين من محارات العقول"[1]، و قال أيضا : "فمن تدبّر هذه الحقائق، و تبيّن له ما فيها من الاشتباه و الالتباس تبيّن له محارات أكابر النظار في هذه المهامة التّي تُحار فيها الأبصار، و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" [2].

الدراسات السابقة للموضوع:

لقد كانت مشكلة الكون محطّ بحث العديد من العلماء و المفكّرين فكانت الأبحاث فيها لا تكاد تُعدُّ و لا تُحصى بين طابع علمي و فلسفي و كلامي و حتّى من الجانب الصّوفي، و لكن الأبحاث التّي اهتمّت بهذه القضيّة في الفكر التّيمي قليلة نوعا ما رغم اهتمام الأبحاث الجامعية بدراسة الجانب الفلسفي في فكره و التّي أذكر منها:

- رسالة ماجستير – منهج ابن تيمية في الإلهيات – زهير بن عمر، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة 1998م.

- رسالة ماجيستير – نقد ابن تيمية للكسب الأشعري – لخضر بوزرارة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1997م.

(1)- ابن تيمية، منهاج السنة، ج 1، ص 81

(2) – ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج1، ص 275 .

و لدراسة قضيّة فلسفة الكون عند ابن تيمية اعتمدنا خطّة تضمّنت مقدّمة، وخمسة فصول كما يأتي:

أمّا الفصل الأول: حلّلنا فيه قضيّة الكون من جانبها الدّيني و خصّصنا بالذّكر الكتاب المقدّس و القرآن الكريم، باعتبار أنّ الموقف التيمي في ذلك لا يكاد يخرج عن ما قاله القرآن الكريم و السنّة النبويّة الشّريفة.

و أمّا الفصل الثّاني : تناولنا فيه الكون من منظور فلسفي كلامي صوفي، ذلك أنّي وجدنا من الصّعوبة التّعرف علىحقيقة موقف ابن تيمية في قضية العالم دون أن نرجع إلى هذه المواقف السّابقة لأنّ في رده عليهم استطعنا أن نكشف على الكثير من الحقائق الغامضة.

فكان الفصل الثّالث: تحليلا لموقفه من هذه الآراء و تبيان وجه خللها و تهافتها.

وأمّا الفصل الرّابع: فبينا فيه موقفه من قضية قدم العالم و حدوثه مع ذكر بعض المواقف التّي أدانته في ذلك واعتبرت أنّه لم ينظر للموضوع إلا بعيون فلسفية، هذه الأخيرة التّي كثيرا ما نفـــرّ و حذّر منها.

و أمّا الفصل الخامس: فكان تبيانا لصحّة ما ذهب إليه هؤلاء الناقدون مع تحليل للموقف التيمي من القضيّة مع إبراز و توضيح حقيقة ما ذهب إليه.

و خـــاتمة: تناولنا فيها ملّخص لأهمّ ما ورد في البحث من أفكار و حوصلة لأهم النّتائج التّي توصلنا إليها.

- رسالة ماجستير – موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد – الطبلاوي محمود سعد، مصر، 1979م.
- رسالة دكتوراه – موقف ابن تيمية من الأشاعرة – عبد الرحمن بن صالح المحمود، الرياض، 1995م.

- كتاب لعبد الفتّاح أحمد فؤاد – ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي– الإسكندرية، 1986م.

توصلّت هذه الدّراسات إلى تحليل جانب من الفكر التيمي إلاّ أنّ هناك نقص في تحليل الجانب الفلسفي من فكره هذا من جهة و من جهة أخرى لم تتناول هذه الدّراسات قضية النظرة التيمية للعالم بشيء من التفصيل فإنّا لا نكاد نجد سوى بعض الإشارات الخاطفة هنا و هناك والتّي لا تحدّد بدقّة ما ذهب إليه ابن تيمية في هذه القضية.

المنهج:

إنّ طبيعة الموضوع قد فرضت اعتماد المناهج التالية:

- المنهج الاستقرائي: و فيه استقرأنا بعض ما ورد في قضيّة العالم من أفكار و مواقف عبر تاريخ الفكر الإنساني الطويل.

- المنهج التّحليلي المقارن: و فيه قمنا بتحليل المواقف و الآراء الفلسفيّة و الكلامية و أقوال المفكّرين أيضا ثم مقارنتها مع بعضها البعض مع التّركيز على الموقف التّيمي في ذلك.

- المنهج الاستنباطي: و فيه استخلصنا زبدة القول و خرجنا بما يُوضّح و يشرح ما ذهب إليه ابن تيمية في القضيّة.

الفصل الأول

الكون من منظور ديني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : الكون في سفر التكوين

المطلب الأول : خلق العالم.

المطلب الثاني: أطوار خلق العالم.

المطلب الثالث: طبيعة مادة الخلق.

المبحث الثاني : الكون في القرآن الكريم

المطلب الأول: الإسلام دين تعقل و تدبر.

المطلب الثاني: خلق العالم و تحديد طبيعة مادته.

المطلب الثالث : زمن الخلق و مدته.

المطلب الرابع : نهاية الكون.

* أهم النتائج المتوصل إليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إنّ الدّين هو جملة متكاملة من القواعد الإلهية التّي تهدي النّاس بإتباعهم إيّاها إلى الصلاح في الحال و الفلاح في المآل، معزّزين ذلك بإقامة فرائض و المحافظة عليها، هذا ما توحي به البداهة الأولى للنّظرة الدّينية و التّي إذا ما تجاوزناها و تدبّرنا حقيقة ما فيها نجد أنّها تحوي في طياتها أفكارا تأخذ بالعلم إلى الكثير من الحقائق اليقينية و التّي قد تغيب على الإنسان في الكثير من الأحيان أو حتّى تلك التّي قد يعجز العقل عن إدراكها.

لقد خلق الله تعالى الإنسان و كرّمه على جميع مخلوقاته، و سخّر له ما في السّموات و الأرض، و ميّزه بالعقل ليفكّر و ليعرف به خالقه و هذا بالنّظر في الكون و في حقائقه، و حينها يستيقن و يطمئن لوجود إله واحد، حكيم، قادر، خالق للكون و عندئذ يسلّم له و يؤمن به لاسيما و أنّ قضية الإيمان بالله تتعلّق بوجود الإنسان و مصيره.

إنّ قضية الكون و التّي نقصد بها قضية خلق هذا العالم و كيفية نشوءه و تطوره لم تكن أبدا تخلو من هذه النّظرة و هذا ما لاحظناه في الكتب المنزّلة سواء في الكتاب المقدّس و بالضبط في سفر التكوين أوّل سفر في العهد القديم، أو في القرآن الكريم الذي نرى أنّه قد كان أكثر تفصيلا و أدّق وصفا للقضية، و لذا كانت دراستنا حول هذه القضيّة تحليل لما جاء في سفر التكوين و في القرآن الكريم و معرفة ما إن كانت نظرتهما واحدة (هذا إذا وضعنا في اعتبارنا أنّهما قد صدرا من مشكاة واحدة)، أم مختلفة؟ وتبعا لذلك تضمّن الفصل المباحث التالية :

المبـــــحث الأوّل:

دراسة موجزة لما جاء في سفر التكوين في قضية الخلق و مدى توافق أو تعارض ذلك مع العلم الحديث معتمدين في ذلك على أدلّة علمية وحجج منطقية.

المبـــــحث الثّاني :

دراسة موجزة لما جاء به القرآن الكريم في قضية الخلق و مدى توافق ذلك مع ما جاء به العلم الحديث بأدلّة و حجج علمية و منطقية .

و ختمنا الفصل بأهم النتائج المتوصل إليها.

المبحث الأول: الكون في سفر التكوين

لقد نزلت "التوراة"[1] على سيدنا موسى عليه السلام، و هي تُعدّ المصدر الرئيسي لتاريخ الفكر اليهودي إذ لا يمكن أن ندرس فكرة أو نناقش قضية في تصورهم إلاّ و نلجأ إلى كتابهم المقدس (التوراة) رغم اتفاق جُلّ المفكرين على أنّه "محرّف"[2] ، فالتوراة التّي بين أيدينا اليوم ليست هي التوراة التّي أوحى بها الله تعالى إلى سيدنا موسى عليه السلام.

لقد عنى الكتاب المقدّس لاسيما سفر التكوين منه بمشكلة خلق العالم، وهو سفر يقع في خمسين إصحاحًا و سمي كذلك لاشتماله على قصّة خلق العالم.

فكيف تمّ الخلق في سفر التكوين؟ و ما تفصيل ذلك؟

ولتحليل هذه المشكلة تضمّن المبحث المطالب التالية:

المطلب الأوّل: خلق العالم.

المطلب الثّاني: أطوار خلق العالم.

المطلب الثّالث: طبيعة مادة الخلق.

---

(1)- **التوراة:** كلمة عبرية معناها "الشريعة" و تسمى الناموس أي القانون. كما تسمى أيضا: البانتاتيك "Pantateuque" و هي كلمة يونانية تعني الأسفار الخمسة المتمثلة في: -سفر التكوين، -سفر الخروج.-سفر اللاّويين، -سفر العدد، -سفر التثنية. (القاضي أبي البقاء، **تخجيل من حرّف التوراة و الإنجيل**، تحقيق: محمود عبد الرحمان، ط1، مكتبة العبيكان. الرياض، ج1،ص93.)

(2) - ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، (د-ط)، دار المعرفة، بيروت، 1983، م1 ،ج1 ،ص 116 / أيضا : ول ديورانيت – **قصّة الحضارة** – ترجمة زكي نجيب محمود، ط3، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة ، 1965م. م2،ج2، ص ص 366-367.

المطلب الأوّل: خلق العالم

أوّل ما نفتح الكتاب المقدّس نجد أول سفر في العهد القديم هو سفر التكوين الذّي يقدّم عرضًا مفصلاً لعملية "الخلق" [1] – خلق "العالم" [2]– تصف الفقرات الأولى منه كيفية خلق العالم و صفًا قريبا من الجانب الأسطوري و الخرافي بعيدا عن الجانب العقلي المنطقي و هذا ما يتضحٌ في الإصحاحات التّالية :

أولاً : البدء

"في البدء خلق الله السّموات و الأرض، و كانت الأرض خربة و خالية، و على وجه الغمر ظلمة، و روح الله يرّف على وجه المياه، و قال الله "ليكن نور" فكان نور ورأى الله النور أنه حسن و فصل الله بين النور و الظلمة. ودعا الله النور نهارًا و الظلمة دعاهَا ليلاً. و كان مساء وكان صباح يومًا واحدا.

و قال الله ليكن جلدٌ في وسط المياه و ليكن فاصلا بين مياه و مياه، فعمل الله الجلد و فصل بين المياه التّي تحت الجلد و المياه التّي فوق الجلد، و كان كذلك و دعا الله الجلد سماءً و كان مساء و كان صباح يومًا ثانيًا.

---

(1)– **خلق: إبداع، اختراع، إنشاء (création)** إنتاج أي شيء، خصوصا إذا كان جديدا في شكله، لكن بواسطة عناصر موجودة من قبل، و إطلاقا إذا سلّمنا بأنّ العالم ليس أزليا، بل بدأ في الزّمان، يُقال خُلق من لا شيء على الكيف الّذي اكتسب وجوده به (أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، أشرف عليه: أحمد عويدات، ط2. منشورات عويدات، بيروت – باريس، 2001 م، ج 1، ص 235.)

(2)– **العالم (monde- univers)**: الخلق كله و قيل هو ما احتواه بطن الفلك، عالم: جمع أشياء مختلفة.، هو جملة الموجودات الطبيعية المتحيّزة، هو كل ما سوى الله، هو الأرض و ما حولها من الكواكب، و عالم أي شيء هو جملة الموجودات المتجانسة الّتي تنتمي إلى هذا الشيء. فيقال عالم الطبيعة و عالم النفس و عالم العقل و عالم المجردات و عالم المحسوسات و عالم المقال. (ابن منظور، **لسان العرب**، طبعة محققة، دار المعارف، (د–م)، (د–ت)، ج4، ص 3085 / محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة أهم المصطلحات و أشهر الأعلام**، ط 2، الميزان، الجزائر، 1998 م ص 112 / أيضا: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (د–ط)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م، ج 2 ، ص 47) .

و قال الله: لتجتمع المياه تحت السّماء إلى مكان واحد و لتضهر اليابسة و كان كـــذلك و دعا الله اليابسة أرضًا، و مجتمع المياه دعاه بحارًا. و رأى الله ذلك أنّه حسن و قال الله لتنبت الأرض عشبًا و بقلا يبزر بزرًا، و شجرًا ذا ثمر يعمل ثمرًا كجنسه. بزره فيه على الأرض و كان كذلك فأخرجت الأرض عشبًا و بقلاً يبزر بزرًا كجنسه، و شجرًا يعمل ثمرًا بزرُهُ فيه كجنـــسه. و رأى الله ذلك أنّه حسن و كان مساء و كان صباح يوما ثالثًا.

و قال الله لتكن أنوارٌ في جلد السّماء لتفصل بين النّهار و الليل، و تكون لآيات وأوقات و أيام و سنين و تكون أنوارًا في جلد السّماء لتنير على الأرض و كان كذلك فعمل الله النورين العظيمين: النور الأكبر لحـــكم النهار، و النور الأصغر لحـــكم الليل، و النّجوم و جعلها الله في جلد السّماء لتنير على الأرض، و لتحكـــم على النهار و الليل، و لتفصل بين النور و الظلـــمة. و رأي الله ذلك أنّه حسن و كان مساء و كان صباح يومًا رابعًا.

وقال الله لتفضِ المياه زحّافات ذات نفس حية، و ليطر طيرٌ فوق الأرض على وجه جلد السّماء فخلق الله التنانين العظام، و كلّ ذوات الأنفس الحيّة الدبابة التّي فاضت بها المياه كأجناسها، و كلّ طائرٍ ذي جناحٍ كجنسه، و رأى الله ذلك أنه حسن وباركها الله قائلاً: أثمري و أكثري و املاي المياه في البحار، و لتكثر الطير على الأرض و كان مساء و كان صباح يومًا خامسًا.

و قال الله : لتخرج الأرض ذوات أنفسٍ حيّة كجنسها : بهائم و دبابات و وحوش أرضٍ كأجناسها و كان كذلك. فعمل الله وحوش الأرض كأجناسها و البهائم كأجناسها. و جميع دبابات الأرض كأجناسها. و رأى الله ذلك أنه حسن. وقال الله : نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر و على طير السمـــاء و على البهـــائم، و على كل الأرض، و على جميع الدّبابات التّي تدبُّ على الأرض وخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقـــه، ذكرًا و أنثى خلـــقهم. و باركـــهم الله و قال لهم: أثمـــروا و أكثروا و املأوا الأرض و أخضعوها و تسلّطوا على سمك البحر و على طير السّماءِ و على كل حيوان يدبُّ على الأرض.

و قال الله : إني قد أعطيتكم كلّ بقل يبزر بزرًا على وجه كل الأرض و كل شجر فيه ثمر، شجر يبزر بزرًا لكم يكون طعاما، و لكل حيوان الأرض و كل طير السَّماء و كل دبابة على الأرض فيها نفس حية، أعطيت كل عشب أخضر طعامًا و كان كذلك.

و رأى الله كلّ ما عملهُ فإذا هو حسنٌ جدًّا و كان مساء و كان صباح يومًا سادسًا"[1].

ثانيا:

"فأكملت السَّماوات و الأرض و كل جندها، و فرغ الله في اليوم السَّابع من عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السَّابع من جميع عمله الذي عمل و بارك الله اليوم السَّابع و قدّسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا"[2].

من خلال ما تقدّم يمكن استخراج المراحل الأساسية التي مرّ بها الخلق في سفـــر التكوين و التي تتمثّل في مايلي :

(1)- هيئة الكتاب المقدس، **سفر التكوين** إصحاح 1، فقرات: 1- 31.

(2)- **سفر التكوين**، إصحاح 2، فقرات:1-3.

المطلب الثّاني: أطوار خلق العالم

لقد تمّ خلق العالم في سفر التكوين عبر مراحل كانت في ستّة أيّام وكان كلّ يوم منها خاصا بخلق ما، كما يلي:

اليوم الأوّل: خاص بخلق السّموات و الأرض و هما أوّل ما خلق الله تعالى ثم بكلمة "كن"خلق النّور الذي سّماه نهارًا و ما عدا ذلك فهو ظلام و سّماه ليلا.

اليوم الثّاني: دائما بكلمة "كن" خلق الله جِلدًا في وسط المياه ففصل بين مياهين و سّمى الفاصل بينهما سماء، أي هذا الجلد هو السماء.

اليوم الثّالث: جمعت المياه التّي تحت السّماء فكانت الأرض و هذا يعني أنّ مادّة الأرض هي "الماء"، و أنبتت الأرض الأشجار و الأعشاب و البقول بأمر ربها، كما وجدت البحار.

اليوم الرّابع: خلق الله الأضواء في جلد السّماء و كان الهدف من وراء ذلك أن تفصل هذه الأضواء بين النّهار و اللّيل و أيضا حتّى تكون علامات للأعياد و للأيّام و السّنين و كانت الأنوار مميّز بين الليل و النّهار كما خلقت النّجوم.

اليوم الخامس: كان خاصا بخلق الكائنات الحيّة من حيوانات و طيور و ثعابين.

اليوم السّادس: كان خاصًّا بخلق الكائنات الحيّة البرّيّة من بهائم، كما جاء دور الإنسان الّذي خلقه الله على صورته ذكرًا و أنثى و أعطى له السّيادة على البرّ و البحر و الجّو.

اليوم السّابع: كان يومًا للرّاحة، تطلّبها جهد الخلق ومشقّته، و من هنا جاء تقديس الله لليوم السّابع كما جعله مباركا أيضا.

فهل حقّا كانت هذه هي المراحل التّي مرّ بها خلق العالم؟

تبدو هذه المراحل – مراحل خلق العالم في سفر التكوين- و كأنّها أساطير أو قصص قد مرّ عليها الفكر البشري منذ أمدٍ بعيد فهي قريبة إلى الخيال منها إلى الواقع و سبب ذلك راجع لتأثر الفكر اليهودي بالحضارات القديمة لاسيما منها الحضارة البابلية التّي أخذ اليهود منها الكثير و هذا أثناء "الأسر البابلي لليهود، إذ أخذ علماء اليهود قصّة الخلق البابلية بالتّعديل الّذي يتّفق مع نزعتهم التّوحيدية"[1]. هذا من جهة و من جهة أخرى فقد كشفت الدّراسات النقدية لهذه النصوص عن أمور كثيرة كان يُغضُّ الطرف عنها ليتبيّن في الأخير أنّها تحمل في طياتها أخطاء فادحـــة مناقضة تماما لمعطيات العلـــم الحديث كما هي مناقضة للمنـــطق و للعقل و حججنا في ذلك ما يلي:

– ما ورد في الإصحاح الأوّل و الثّاني من سفر التكوين: فالإشارة إلى ذكر الماء قبل مرحلة الخلق خطأ إذ أكّد العلم الحديث أنّه لم يكن الماء قبل خلق الكون و إنّما كانت هناك كتلة غازية لا غير، "إذ اعتقد أنّ الكون كان قبل أن يكن مغمورا بالظلمات، أي كان طبقة غازية ومن الخطأ القول بوجود الماء عوض الغاز"[2].

– ما ورد منه في (الإصحاح الثّالث، الرّابع و الخامس) : إنّ الضوء الّذي يقطع الكون إنّما هو نتيجة لردود أفعال معقّدة تحدث في النّجوم أمّا في فقد كان النّور أولا ثم تلته النّجوم في اليوم الرّابع، فكيف تكون النّتيجة قبل الوسيلة؟. "إنّ النور الّذي يملأ الكون هو نتيجة التفاعلات المركبة التّي تجري على سطح النّجوم. في هذه المرحلة من الخلق لم تكن النجوم قد تكوّنت بعد حسب إفادة التوراة، لأنّ الأجرام المضيئة في الفلك لم تذكر في سفر التكوين إلا في الآية الأربعة عشرة كمخلوق في اليوم الرّابع لفصل النهار عن اللّيل ... غير أنّه من غير المنطقي ذكر الأثر الحاصل (النور) في اليوم الأوّل، في الوقت الّذي جعل فيه خلق السّبب الفاعل لهذا النّور (الأجرام المضيئة) بعد ثلاثة أيّام. وفوق ذلك جعل وجود المساء و الصباح

(1)- إبراهيم تركي، **نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي**،(د–ط)، دار الوفاء، الإسكندرية، (د–ت)، ص 36–37

(2)- موريس بوكاي، **التوراة و الإنجيل والقرآن و العلم**– دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة– (د–ط)، دار المعارف، القاهرة، (د–ت) ص –45

في اليوم الأوّل هو أمر رمزي خالص في المساء و الصباح كعناصر لليوم غير قابل للإدراك إلا بعد وجود الأرض و دورانها تحت إضاءة نجمها الخاص (الشمس)"[1].

– ما ورد في (الإصحاح السّادس، السّابع و الثّامن): نلمس طابعا أسطوريا خرافيا و هذا في انقسام المياه إلى كتلتين بواسطة الجلد.

– أمّا ما ورد في (الإصحاح التّاسع إلى الثّالث عشر) : ظهرت القارّات في مرحلة تاريخية حيث كانت الأرض مغطّاة بالماء، و يستحيل أن يكون هناك نبات دون وجود الشّمس هذه الأخيرة التّي لها دور أساسي في نموّه و في اكتسابه للون الأخضر أو للونه الطبيعي.

– ومن (الإصحاح الرّابع عشر إلى التّاسع عشر) : لقد بيّن العلم الحديث أنّ الأرض و القمر قد نبعا من نجمهما الأصلي الّذي يتمثّل في الشّمس و القول بخلق الشّمس و القمر بعد خلق الأرض يناقض تماما المعلومات الأساسية التّي قال بها العلم في تشكّل عناصر النّظام الشّمسي.

– ومن (الإصحاح العشرين إلى الثالث و العشرين): يقول سفر التكوين بظهور عالم الحيوان أوّلا كما يشير إلى أنّ خلق الحيوانات الأرضية قد تمّ في اليوم السّـــادس بعد ظـــهور الطيور و هذا مخالف لنظام ظهور الحيوانات الأرضية.

– و تنتهي رواية الخلق بوضع يوما للرّاحة يتمثّل في اليوم السّابع هذه الفكرة التّي هي من أصل بابلي و التّي توحي لنا كما نفهم منها أنّ الله قد كفّ عن الخلق و عن الإبداع فالأرض و السّماء و النّجوم و سائر الكواكب قد خلقها في فترة ما وهي الآن دائمة ثابتة على صورتها، فهل نفهم من هذا أنّ فعل الخلـــــق الإلهي قد وصل إلى منتهاه؟ الشيء الذي لا يستسيغه العقل.

(1)- موريس بوكاي، التوراة و الإنجيل و القرآن و العلم، ص 45.

– تُصرّ رواية الخلق في سفر التكوين على أنّ الخلق قد تمّ في ستّة أيّام مع الإلحاح على أنّ اليوم هو ما يُعرف و ما يتحدّد بالصباح و المساء و هذا أمر لا يُعقل لأننا نعلم تماما أنّ "الأيّام لا تكون إلا بعد وجود الأرض و دورانها تحت الشّمس فكيف تمّ الخلق في ستّة أيّام دون وجود الأرض والشّمس اللّذان يحدّدان الزّمان"[1] إضافة إلى ذلك فالقول "بالبعد الزّمني لعملية الخلق يُؤدّي إلى تصورات تجسيمية و نزعات تشبيهية في حقّ الخالق إذ سيكونُ اللهُ طبقا لذلك خاضعا لمقولة الزمان"[2] تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و إلى جانب "النّص الكّهنوتي"[3] نجد نصّا آخر يتمثّل في النّص "اليهوي"[4] الّذي جاء قبله بثلاث قرون و الّذي جاء في الإصحاح الثّاني و الثّالث و الرّابع من سفر التّكوين و خُصّص لخلق آدم و حواء، و جاء فيه : "هذه مبادئ السّموات والأرض حين خُلقت، يوم عمل الرّب الإله الأرض و السّموات كلُّ شجر البريّة لم يكن بعد في الأرض، و كل عُشب البريّة لم ينبُت بعد، لأنّ الرّب الإله لم يكن قد أمطر على الأرض، و جبـــل الرّب الإله آدم تُرابـــا من الأرض، و نفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسا حيّة و غرّس الرب الإله جنّة في عدن شرقا، و وضع هناك آدم الّذي جبله وأنبت الرّب الإله من الأرض كل شجرة شهية للنّظر وحيدة للأكل"

و هو كما نرى نص قصير جدّا يتّفق مع النّص الكهّنوتي في نقطة واحدة ألا و هي أنّ أوّل ما خلق الله تعالى خلق السّموات و الأرض ثم كان بعد ذلك بقيّة الخلق ويُمكن أن نُحدّد الاختلاف القائم بينهما في النّقاط التالية:

---

(1) - موريس بوكاي، القرآن الكريم و التوراة و الإنجيل و العلم، ص 41- 44

(2) – إبراهيم تركي، نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، ص 32

(3) – النص الكهونتي: أو الشريعة الكهنوتية أحد المصادر الأساسية المعتمد عليها في سفر التكوين كانت في القرن السادس قبل الميلاد (موريس بوكاي، القرآن و التوراة و الإنجيل و العلم، ص 33)

(4) – النص اليهوي: أو الوثيقة اليهودية أحد المصادر الأساسية المعتمد عليها في سفر التكوين كانت في القرن التاسع قبل المسيح حررت في بلاد يهوذا (موريس بوكاي، القرآن و التوراة و الإنجيل العلم، ص 33)

- تمّ الخلق في النّص الكهّنوتي عبر مراحل زمنيّة حُدّدت بستّة أيّام خُصّص كلُّ يوم فيها بخلق ما، مع تخصيص اليوم السّابع بالرّاحة و هذا مالا نجده في النّص اليهوي الّذي لم يُشر إطلاقا إلى الخلق المتدرّج كما لم يشر إلي فكرة الرّاحة.

- اعتبر النّص الكهّنوتي أنّ المادّة الأولى الخاصّة بالخلق هي: "الماء" بينما النّص اليهوي قال بأنّ أوّل الخلق كان السّماء و الأرض ثم من تُراب الأرض خُلقت جميع المخلوقات واكتفى بهذا دون أن يذكُر مادّة خلق السّموات و الأرض.

- كان النّص الكهّنوتي أكثر تفصيلا و توضيحا لعمليّة الخلق من النّص اليهوي الّذي كان مُختصرا جدّا لدرجة أنّه لم يُشر إلى كيفية خلق النُّجوم و الشّمس و القمر.

أمّا عن طبيعة مادّة الخلق في سفر التكوين فقد كانت جليّة واضحة و هذا في اليوم الثّالث إذ المياه التّي كانت تحت السّمـــاء جُمعت و خلق الله منها الأرض أو اليابسة كما خلق البـــحار و نبتت الأرض أشجارا و ثمارا فمادّة الخلق إذن هي "الماء"، أمّا الرواية الثانية فلها وجهة نظر أخرى و ترى أنّ المادة التّي خلق منها العالم هي "التراب" فمن تراب الأرض خلق الله جميع المخلوقات التّي تعيش على سطحها و نجد أنفسنا أمام إشكالية طبيعة مادة الخلق أ أزلية هي أم مخلوقة؟ قديمة هي أم حادثة؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثّالث: طبيعة مادة الخلق

تبدُو فكرة الخلق بالكلمة واضحة في بداية الإصحاح الأوّل من سفر التكوين، فبكلمة كن قد تمّ الخلق، و هذه الفكرة تُعبّر عن مشيئة الله و إرادته، كما تُعبّر عن قدرته المُطلقة في عمليّة الخلق دون ذكر أي واسطة تكون بينه و بين ما خلق، و فكرة الخلق بالكلمة تحمل في طياتها مشكلة الخلق من العدم أي أنه لم تكن هناك مادة أوليّة قد شكّل الله منها العالم و خلق منها خلقه "فأصل الأشياء كُلّها بما فيها المادّة تُعزي إلى فعل خلق حُرّ تام"[1].

إلا أنّ ثمّة رأيا يرفض تماما فكرة الخلق من العدم ويرى "أنّه لا وجود لها في التوراة، كيف و رواية الخلق كما وردت في الفقرات الأولى من الإصحاح الأول في سفر التكوين تتحدث عن "الثنائية dualisme" ثنائية الله و المادّة فهي تتكلّم عن ماء و ظلمة قبل بداية الخلق"[2] ثم خلق الله العالم من هذه المياه.

إنّ فكرة "الثنائية" قد مرّ بها الفكر البشري لاسيما في الأساطير المصرية و البابلية، إذ كان في مُعتقدهم أنّ هناك الماء أو المحيط و منه ظهرت الآلهة الخالقة التي خلقت الأرض و السّموات بأن قسّمتها فحفّ قسم منها فكانت الأرض و صعدت أبخرة و دُخان كوّن منه الإله الخالق السّموات و هذا ما نجده شبيها كل الشّبه بما ورد في رواية الخلق في سفر التكوين، فهل يمكن اعتبار هذه المياه كمادّة أوليّة لخلق العالم؟

اعتقد جميع المفسّرين فضلا عن ما نجـده في الكتـب "التلموذية"[3] و الأدب اليهـودي و المسيحي أنّ الماء الّذي وجدت منه السّموات و الأرض ليس هو الماء بمعناه الدنيوي،

---

(1) – بول ديفز، **الله و العقل و الكون**، ترجمة: سعد الدين خرفان، وائل بشير الأتاسي، ط1، دار علاء الدين،دمشق، 2001م ص 40 .

(2) – حسام الدين الألوسي، **الزمن في الفكر الديني و الفلسفي القديم**، مجلّة عالم الفكر، الكويت، العدد الثّاني من المجلّد الثامن، 1977م، ص 121.

(3)– **التلمود**: يعني التعليم أو الشريعة الشفوية، و يعتبره أكثر اليهود كتابا منزلا، إذ يرون أن الله أعطى موسى التوراة على طور سيناء مدونة ولكنه أرسل على يديه التلمود شفاها وقد يضع البعض منهم هذه الرواية الشفوية في منزلة أسمى من التوراة (ول ديورانت ، **قصّة الحضارة** ، ج2، ص ص، 326 – 330)

بل هو ما كان عرش الله عليه حين الإيجاد ممّا دعا أصحاب الرأي بالقول بفكرة الخلق من العدم إلى القول بأنّ الماء نفسه أوجده الله من لا شيء تثبيتا و تأكيدا لرأيهم.

و تضاربت الآراء حول طبيعة مادّة الخلق بين فكرة الخلق من العدم و فكرة الثُنائية التّي تأثّر بها الفكر اليهودي من النصوص البابلية القديمة التّي كانت مبهمة و غير واضحة في وصفها لعمليّة الخلق و جاءت تبعا لذلك رواية الخلق في سفر التكوين مبهمة و قريبة إلى الجانب الأسطوري منه إلى العلمي فعوض أن تُعالج القضية مُعالجـــة علمية ذهبت إلى نســـج اعتقـــادات و خُرافات بطابع ذاتي بعيد كل البعد عن الجانب العلمي الموضوعي.

و ينتهي سفر التكوين دون أن يذكر نهاية هذا الكون، هذه الفكرة التّي نجدها في أسفار أخرى من أسفار العهد الجديد.

فإذا كان الأمر كذلك في كتاب يعتبره الكثيرُ مقدّسا فهل نجد هذه المُعطيات إن لم نقل الخُرافات و الخُزعبلات في آخر الكتب السّماوية؟

أي:

كيف ينظر القرآن الكريم إلى هذه القضيّة، قضية خلق العالم ؟.

المبحث الثاني: الكون في القرآن الكريم

يُعتبر الإســـلام آخر الأديان السّماوية، كما يُعتبر دين البشرية جمعاء فهو لم يكن لطـــائفة ما أو لقوم ما و إنّما كان للإنسانية كلّها، و إذا كانت الحضارة في كلّ زمان منبعُها الأساسي الدّين، فالمُتصفّح للإسلام يجد أنّه دين يأمر بالتقدُّم الاجتماعي و الاقتصادي ناهيك عن اهتمامه بوضع القواعد الأساسية للتطور الرّوحي.

إنّ الغاية من العقيدة الإسلامية هي سعادة البشر في الدّارين و ذلك بالعلم و العمل، فالحياة الدنيا دار امتحان و دار عمل لنجاة الإنسان في دار البقاء، هذا العمل الّذي لا يكون إلا بالعلم و الإحاطة بكلّ ما جاءت به العقيدة الإسلامية و التّي أجمع العُلماء و أهل الدّين على أنّ مصادرها تتمثّل في مصدرين رئيسيين هُما: كتاب الله و السنّة النبوية، و هي بذلك لا تخرج عن نطاق الوحي الإلهي و الأحاديث النبوية الشّريفة.

و إذا تأملنا القرآن الكريم نجد أنّه قد أحاط بالعديد من القضايا التّي شغلت الفكر الإنساني،و لعلّ أبرز هذه القضايا قضية خلق الكون، فكيف عالجها القرآن الكريم؟ و ما تفصيل ذلك؟

تضمّن المبحث في هذه القضية المطالب التالية:

المـــــــطلب الأوّل: الإسلام دين تعقل و تدبـــــر.

المـــــــطلب الثّاني: خلق العالم و تحديد طبيعة مادّته.

المـــــــطلب الثّالث: مـــــدّة الخـــــلق.

المـــــــطلب الرّابع: نهـــــــاية الـــكون.

المطلب الأوّل: الإسلام دين تعقّل و تدبّر

القرآن الكريم آخر الكُتب السّماوية أُنزل على سيّدنا محمّد ﷺ طيلة ثلاث و عشرين سنة، فيه سور مكيّة تقتصر على بيان أصول الدّين و الدّعوة إليها كالإيمان بالله و رُسله و اليوم الآخر و الأمر بمكارم الأخلاق كالعدل و الإحسان و الوفاء بالعهد، و المدنية منها تتناول أصول الأحكام من عبادات و مُعاملات و هي تشمل التشريع الدّيني في الصّوم و الزّكاة و الحجّ و الجهاد و السياسة... و ما إلى ذلك.

"يشتمل القرآن الكريم على مائة و أربع عشرة سورة "[1] و أوّل سورة نزل بها القرآن الكريم هي ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ ﴾ [2] فالإسلام يحث على التعقل و التدبّر، و يحث أيضا على العلم و لهذا وردت آيات كثيرة تُنوّه بمقام العقل و تُشيدُه مُعوّلة عليه في أمور العقيدة، هذه الآيات تذكُر العقل في مقام التعظيم و تُوجب المؤمن تحكيم عقله و تلومُه على إهماله فقد "حصر بعض المُفسّرين من الآيات الكونية في القرآن الكريم ما يزيد على مائة و خمسين آية تُخاطب العقل و الرّوح بالمنطق و الوضوح"[3]، نـذكر منها قوله تعـالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٢ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ۝٣ ﴾[4]، و قوله

---

(1) - مرتضى مطهري، **الوحي و النبوة، مقدمة على النظرة الإسلامية للعالم**، ترجمة: عباس الترجمان، (د-ط) ، دار المحجة البيضاء، لبنان، 2000م، ص 63)

(2)- سورة العلق/1

(3) - عبد الباري محمد داود، **دراسات فلسفية و إسلامية في الآيات الكونية**،ط1، دار الآفاق العربية،القاهرة، 1999م، ص59

(4)- سورة آل عمران / 190-191

يقول ﷻ: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا ٱلْأَلْبَٰبِ ۝ ﴾ [1].

و قوله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ۝ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝ ﴾ [2]. و ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ ﴾ [3]، و ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ ﴾ [4]، و قوله تعالى أيضا : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝ ﴾ [5].إلى غير ذلك من الآيات التي تدعو إلى التدبّر في ملكوت السّموات و الأرض من ناحية و تُثيب المتأمّل في الخلق من ناحية أخرى " فالحكمة من وجود الإنسان فوق هذه الأرض هي مُشـــاهدة عظمة الله و مُشاهدة آياته و عن طريق هذه المشاهدة تعلّم الإنسان يفكر ثم يحقّه و يتوقّد ذهنه فيدرك"[6].

---

(1)- سورة الزمر / 9

(2) - سورة الرعد / 2-3

(3)- سورة العنكبوت / 20

(4)- سورة الطارق / 5

(5) - سورة الغاشية / 17 20

(6) عبد الباسط محمد داود، دراسات فلسفية و إسلامية في الآيات الكونية، ص 59

إنّ التأمّل في ملكوت السّموات و الأرض يُؤدّي إلى" الإيمان بعظمة الخالق و بمعرفة قُدرته فإيمان المُسلم إيمان ملكوتي بحق"[1] إذ تكون نظرته في مختلف الآيات للوقوف على قيمها و منه إلى الإيمان العميق بوجوده تعالى و بعظمته ﷻ و هذا ما عاشه "ابن الجوزي" [2] و هو في طريقه إلى الحجّ و بالضبط على طريق خيبر إذ يقول : "عرض لي في طريق الحجّ خوف من العرب، فسرنا على طريق خيبر، فرأيت من الجبال الهائلة و الطُّرق العجيبة ما أذهلني و زادت عظمة الخالق ﷻ في صدري، فصار يعرُضُ لي عند ذكر تلك الطُّرق نوع تعظيم لا أجده عند ذكر غيرها، فصحتُ بالنّفس : ويحك أعيري إلى البحر و انظري إليه و إلى عجائبه بعين الفكر تشاهدي أهوالا هي أعظم من هذه، ثم أخرجي إلى الكـــون و التفتي إليه فإنّك ترينه بالإضـــافة إلى السّموات و الأفلاك كذرّة في فلاة، ثم جولي في الأفلاك، و طوفي حول العرش، و تلمّحي ما في الجنان و النيران، ثم اخرجي عن الكُلّ و التفتي إليه فإنّك تُشاهدينه في قبضة القادر الّذي لا تقفُ قُدرته عند حدّ ثُمّ التفتي إليك فتلمّحي بدايتك و نهايتك، و تفكّري فيما قبل البداية، و ليس إلا العدم، و فيما بعد البلي و ليس إلا التراب، فكيف يأنس بهذا الوجود من نظر بعين فكره المبدأ والمنتهي و كيف يعقل أرباب القُلوب عن ذكر هذا الإله العظيم"[3].

و قال بعض الخطباء : "أشهد أن السّموات و الأرض آيات دالات و شواهد قائمات، كُلّ يؤدّي عنك الحُجّة و يشهد لك بالرّبوبية موسومة بآثار قُدرتك، و معالم تدبيرك التّي تجلّيت بها لخلقك فأوصلت إلى القلوب من معرفتك ما أنّسها من وحشة الفكر، ورجم الظنون، فهي على اعترافها لك، وافتقارها إليك، شاهدة بأنّك لا تحيط الصّفات، و لا تحدُّك الأوهام، و أنّ حظّ الفكر فيك، الاعتراف لك"[4] فبالعلم و التّفكر في الملكوت يُدرك الإنسان عظمة الخالق بل

(1)- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005 م، ص19

(2) – ابن الجوزي (508 – 597) هـــ : هـــو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ولد في بغداد و توفي بها. من كبار الواعظين. له تصانيف كثيرة في المسائل الدينية منها: تلبيس إبليس في الرّد على الملل و النحل و البدع المخالفة للعقيدة الإسلامية (محمود يعقوبي، أهم المصطلحات و أشهر الأعلام، ص 205)

(3)- ابن الجوزي، صيد الخاطر، راجعه على الطنطاوي، تحقيق: ناجي طنطاوي ط4، دار الفكر،دمشق، 1987م، ص148- 149

(4) – الجاحظ، البيان و التبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط 2، مكتبة الخانجي، مصر، ج1، 1961م، ص81.

قد "يفتح له أبواب السّماء ليجُول في أقطـــارها و يصل بذلك إلى مرتبة الصّالحين"[1] و أولي العلم الّذين قـــال فيهم الله تعـــالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ ﴾[2].

و لو ننظر بعين الاعتبار في هذا الوجود لنجد أنّ كلّ شيء إنّما هو عالم قائم بذاته فالذرّة الّتي تُعتبر أبسط شيء في هذا الوجود لها مركّبات و مُكوّنات أخرى و لم يتوصل العلماء لحدّ السّاعة أن يكتشفوا سرّها هذا عن الذرّة أبســـط جزء في تركيبة العـــالم فما بالك بالسّمـــوات و الأرض؟ أو بالعالم و الكون؟.

فما هي حقيقة هذا الكون في القرآن الكريم؟ كيف تمّ؟ و من أي شيء كان؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) – أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، (د –ط)، دار الجيل، بيروت، (د– ت)، ج6، ص 69

(2) – سورة **المجادلة** / 11

المطلب الثّاني : خلق العالم و تحديد طبيعة مادته (مادة الخلق)

لقد ورد في القرآن الكريم عدّة آيات تبيّن كيفية خلق "الكون"[1] تبيانا دقيقا واضحا و لو نتأمل الآية التالية لنرى بدقّة كيف كان هذا الكون منذ أن خلقه الله تعالى إلى ما هو عليه الآن، يقول تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [2].

إنّ "الرتق" معناه "الضّم و الالتئام"[3] و"الفتق" هو "الفصل بين المُتّصلين و هو ضّد الرتق"[4] وقضيّة ذلك أنّ "السّموات و الأرض كانا مُتّصلين مُتلاصقين ففتق هذه من هذه فجعل السّموات سبعا و الأرض سبعا، و فصل بين السماء الدنيا و الأرض بالهـواء فأمطـرت السّماء و أنبتت الأرض"[5].

و "أخرج ابن أبي شيبة و عبد بن حميد و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و أبو الشيخ في العظمة عن مجاهد رضي الله عنه في قوله كانتا رتقا ففتقناهما، قال فتق من الأرض ست أرضين . . . بعضهن تحت بعض و من السّماء سبع سموات منها معها فتلك سبع سموات بعضهن فوق بعض و لم تكن الأرض و السّماء مماستين"[6]، و فعلا هذا ما يقول به علماء الفلك حديثا إذ أثبتوا أنّ

---

(1) - **الكون (cosmos)**: الحدث، كون الشيء أحدثه و الله مكون الأشياء يخرجها من العدم إلى الوجود، هو مرادف للوجود المطلق العام، هو المُكوّن أي المؤلف الذي أخرجه الله من العدم إلى الوجود، هو جملة الكائنات التي يستوعبها الزمان و المكان. و مفهومه مباين لمفهوم العالم. (ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 3959 / أيضا: علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** ط1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1991م ، ص 201 / جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 246 / أيضا محمود يعقوبي **معجم الفلسفة**، ص 146).

(2)- سورة **الأنبياء** / 30

(3)- **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ط2، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، مصر، 1970م، م1، ص417

(4) – **معجم ألفاظ القرآن الكريم**/ م2، ص 310

(5)- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط8، دار الأندلس ،لبنان، 1986م، ص 559 ./ عبد الله محمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم.البيروني،(د-ط)، دار الكتاب العربي،(د-م)، 1967م ، ج10، ص284.

(6)- جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير المأثور**،(د- ط)، دار المعرفة،لبنان،(د- ت)،ج4،ص317

المطلب الثّاني : خلق العالم و تحديد طبيعة مادته (مادة الخلق)

لقد ورد في القرآن الكريم عدّة آيات تبيّن كيفية خلق "الكون"[1] تبيانا دقيقا واضحا و لو نتأمل الآية التالية لنرى بدقّة كيف كان هذا الكون منذ أن خلقه الله تعالى إلى ما هو عليه الآن، يقول تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [2].

إنّ "الرتق" معناه "الضّم و الالتئام"[3] و"الفتق" هو "الفصل بين المُتّصلين و هو ضّد الرتق"[4] وقضيّة ذلك أنّ "السّموات و الأرض كانا مُتّصلين مُتلاصقين ففتق هذه من هذه فجعل السّموات سبعا و الأرض سبعا، و فصل بين السماء الدنيا و الأرض بالهـــواء فأمطـــرت السّماء و أنبتت الأرض"[5].

و "أخرج ابن أبي شيبة و عبد بن حميد و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و أبو الشيخ في العظمة عن مجاهد رضي الله عنه في قوله كانتا رتقا ففتقناهما، قال فتق من الأرض ست أرضين . . . بعضهن تحت بعض و من السّماء سبع سموات منها معها فتلك سبع سموات بعضهن فوق بعض و لم تكن الأرض و السّماء مماستين"[6]، و فعلا هذا ما يقول به علماء الفلك حديثا إذ أثبتوا أنّ

---

(1) - **الكون** (**cosmos**): الحدث، كون الشيء أحدثه و الله مكون الأشياء يخرجها من العدم إلى الوجود، هو مرادف للوجود المطلق العام، هو المُكوّن أي المؤلف الذي أخرجه الله من العدم إلى الوجود، هو جملة الكائنات التي يستوعبها الزمان و المكان. و مفهومه مباين لمفهوم العالم. (ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 3959 / أيضا: علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** ط1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1991م ، ص 201 / جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 246 / أيضا محمود يعقوبي **معجم الفلسفة**، ص 146).

(2)- سورة **الأنبياء** / 30

(3)- **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ط2، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، مصر، **1970**م، م1، ص417

(4) – **معجم ألفاظ القرآن الكريم**/ م2، ص 310

(5)- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط8، دار الأندلس ،لبنان، **1986**م، ص 559 ./ عبد الله محمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم.البيروني،(د–ط)، دار الكتاب العربي،(د–م)، **1967**م ، ج10، ص284.

(6)- جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير المأثور**،(د– ط)، دار المعرفة،لبنان،(د– ت)، ج4،ص317

ببعضها وعندما انكمش السّديم المُكوّن لها تفرّقت المواد الصّلبة فكوّنت الكواكب القريبة من الشّمس، وذهبت الغازات بعيدا لتكوين الكواكب الأخرى"[1] .

و هناك رأي آخر يرى "أنّ المولى ﷻ دعا داعي الحكمة إلى خلق السّماء و هي مادّة غازيّة أشبه بالدّخان أو بالسّحاب و بعبارة أدق هو السّديم و هو عبارة عن أجرام سماوية هائلة في شكل سحابة دخان و لكنّها في واقع الأمر تتكوّن من ملايين الأجـــرام المتنوّعة بعضها مـــعتّم و بعضها مضيء و بين هذا و ذاك بساط لا يعلم حجمه إلا خالق الأكوان من ذرّات كالغبار تمتصُّ الضّوء من إشعاعات النُّجوم ثم تُعيد إشعاعـــه في موجات قصيرة متوسطـــة و طويلة"[2]، و "يتخلّلُ هذا البحر الزّاخر من الأجرام السّماوية داخل السّديم غازات على درجة عالية من التخلخل متناثرة هنا و هناك و تضُم في نفس الوقت بين ثناياها بلايين النُّجوم المختلفة الأنـــواع و الأعمار و الضوء"[3]. فالمادّة الأوليّة للخلق هي مادّة غازيّة أشبه بالسّحاب و هذا ما توصّل إليه العلم الحديث إذ تبيّن أنّ مادّة السّماء قبل تكوُّنها و تسويتها كانت مثل الدخان أي كانت مادّة مظلمة مفكّكة الأجزاء خفيفة منتشرة في الفضاء. فما حقيقة هذه المادّة؟ و هل يمكن تحديد ماهيتها بدقة؟

لقد احتهد "أحد العلماء"[4] في تحديد طبيعة مادّة الخلق إذ قد ذهب إلى اعتبار أن السّموات و الأرض يعتبران من الأحياء بدليل آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝ ﴾[5] و في قوله أيضا ﷻ: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا

(1)- داود سلمان السعدي، أسرار الكون في القرآن، ط2، دار الحرف العربي، لبنان، 1999م، ص 38

(2)- أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج23، ص 112

(3)- عبد العليم عبد الرحمن خضر، هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم، (د- ط)، الدّار السّعودية، السّعودية، 1983م، ص52

(4) - نقصد به صلاح الدين أبو العينين، الله و الكون، دار الفكر العربي، (د-ط)، (د-م)، 1983م، ص 143-145

(5) - سورة فصلت/ 11

مُنظَرِينَ ﴿٣٩﴾ ﴾[1] ثم أن الله تعالى قد نبّهنا في قــوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴿٣٠﴾ ﴾[2] إلى أن أصل مادّة الكون هي الماء ، و إذا كان الأمر كذلك فهذا لايعني أنّ الخلق كان من الماء مباشرة أي لم يكن بالضّبط من مركبيه الهيدروجين و الأكسجين و إنّما تمّ بفصل الهيدروجين عن الماء أي أنّ الخلق قد كان من عنصر الهيدروجين (H) فقط. وفعلا فهذا ما قال به العلم الحديث الذي أثبت أنّ جميع الأجرام إنّما هي من هذا الغاز الّذي يتميّزُ بالحدوث في كلّ ثانية بملايين الأطنان، فالكون في زيادة مستمرّة و كانت نشأته من ذرّة واحدة لا غير هي ذرّة الهيدروجين و التّي تُعدُّ أبسط الذرّات في الطّبيعة و مع ذلك فإنّ حقيقة هذا العنصر البسيط لم تزل غامضة إلى يومنا هذا حيث رأى العلماء أنّ " التركيب الداخلي للكون و هي الذرّة يخــرُجُ عن نطاق وفهم العقل البشري "[3] فحــقّ قولــه تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾[4] فمهما اعتقد الإنسان أنّه وصل أخيرا إلى كشف أسرار الطّبيعة إلا و يتبيّن له أنّه بقي عاجزا أمام قضايا أخرى أكثر عُمقا فتتبيّن له قدرة العلّي القدير، فسبحان الله.

و جملة القول أنّهُ قبل تكوُّن الكواكب و النُّجوم كان الفضاء مملوءا بذرّات دقيقة صغيرة تُشبه الدُّخان و الماء يُقال لها السّديم ثم أخذت هذه الذرّات في التّجمُّع بسبب الجاذبية و الدوران و نتج عن ذلك التّجمع احتكاك تولّدت عنه الحرارة و الالتهاب و الضوء.

و نشأ عن ذلك الاحتكاك و "عن هذه الحرارة أن كان قرص الشّمس رخوًا و من شدّة الحرارة و سرعة دوران الشّمس حول نفسها انفصلت أجزاء منها و كوّنت ذلك الكوكب الّذي نعيش عليه "الأرض" و أخذت الأرض تفقد حرارتها بالإشعاع إلى أن بردت و قامت الحياة عليها

---

(1)- سورة الدخان/ 29

(2)- سورة الأنبياء/30

(3)- أسامة علي الخضر- رؤية قرآنية كونية لقوانين الكون- تقديم مصطفى محمود- الهيئة العامة للكتاب، (د-ط)، الجمهورية اليمنية، 1998 م، ص169

(4)- سورة الإسراء / 85

بعد أن صار فيها الماء و اليـــابس و ظلّ باطنها كما هو حارًّا يـــدلّ على ذلك ثورة الـــبراكين و حدوث الزلازل"[1].

نستنتج مما سبق أن مادّة الكون كانت منتشرة في شكل سحابة دخانية ساكنة إلى أن تمدّدت و تباعدت "ففتقت بأمر ربها فكان بذلك الكون و كانت مادّة تركيبه مادّة دائمة الحدوث أي أنها ليست أزلية"[2].

لقد أثبت العلم الحديث أنّ " الكون قد نشأ عن طريق انفجار عظيم قد حدث في مادة مضغوطة ضغطا لا يتصوره الخيال و في حيّز لا تُدركه أعظم المُدركات، فالعالم في الأزمان الغابرة جدًا كان مُكوّنًا من طبقة غازية مركّبة أساسا من الهيدروجين و جزء من الهليوم و هو في دوران بطئ كانت كتلة من السّحاب المظلم انقسمت إلى عديد من الأجزاء ذات أبعاد و أحجام ضخمة قدّرها الإستروفيزيكيون بمعدّل مليار إلى مئة مليار ضعف حجم الشّمس الحالي الّذي يُساوي أكثر من ثلاث مائة ألف ضعف حجم الأرض و هي أرقام تُبرز لنا أهميّة أجزاء هذه الطبقة الغازيّة البدائية التّي انبثق عنها فيما بعد وجود المجرّات"[3].

و أيًّا ما كان الأمر فإنّ مادّة خلق الكون هي مادّة مخلوقة خلقها الله ﷻ بخلقه السّموات و الأرض إذ يقول تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ﴾[4].

(1)- موريس بوكاي، التوراة و الإنجيل و القرآن و العلم، ترجمة نخبة من الدعاة، ط2،دار الكندي، لبنان، 1978 م ،ص 129 / عبد العليم عبد الرحمان خضر، هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم، ص 52 / عبد العليم عبد الرحمن خضر، الظواهر الجغرافية بين العلم و القرآن، ط2، الدار السعودية، 1985م، ص60

(2)- سليم الحاج، منطلق النظرية القرآنية الكونية حول خلق العالم، ط1، مطبعة نصر، دمشق، 1992 م، ص 27-28

(3)- موريس بوكاي ، التوراة و الإنجيل و القرآن و العلم، ص 133

(4)- سورة الأنعام / 1

فالله تعالى خلق الكون بعد أن خلق مادّته و كلّ ما نراه من مجموعات نجميه و توابعها إنّما كانت سديما ثُمّ انفصلت و أخذت أشكالها، فالأرض كانت قطعة من الشّمس ثم انفصلت عنها و بدت و أصبحت لما عليه الآن كما أصبحت هناك سبع سموات و هذا ما تُؤكّدُه آيات عديدة كقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾ [1]. وقوله : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ [2]. وقوله أيضا : ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ﴾ [3]. و أيضا :﴿ أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ ﴾ [4]. فكُلُّ هذه الآيات تُشير بوضوح إلى أنّ عدد السّموات سبعا هذه الأخيرة التّي تعني كُلّ مـا "ارتفـع و علا فسماء كل شيء أعلاه"[5]، و قد ذُكرت مائة و ثمانية عشرة مرّة في القرآن الكريم ، و خمسُ مرّات بلفظ سموات، و مائة و خمس و ثمانين مرّة بلفظ السّموات كما يُطلق هذا اللّفظ على السّحاب وعلى ما ينزل منه من أمطار ﴿ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ ﴾ [6]، كـما تُطلق على "الغـلاف الجوّي الّذي يحمينا من الشُهُـب و الإشعاعات الضارّة مثل الأشعّة الكـونية و الأشعّة فوق البنفسجية"[7]، وأيضا هي الفضاء اللّانهائي الّذي لا يعلمه إلا الله و يحتوي على سائر الكواكب و النُّجوم، أمّا الأرض "فهي الكوكب الّذي يعيش عليه الإنسان و هو ما يقابل السّماء"[8] و رغم أنّها وردت بصيغة المفرد في

---

(1) - سورة البقرة / 29

(2)- سورة المؤمنون / 17

(3)- سورة الملك / 3

(4)- سورة نوح/ 15

(5)- معجم ألفاظ القرآن الكريم، م1 ، ص 619

(6)-سورة القمر/11

(7) - منصور حسب النبي، الكون و الإعجاز العلمي للقرآن، (د-ط)، دار الفكر، القاهرة، 1981 م ، ص 329

(8)- معجم ألفاظ القرآن الكريم، م1، ص ص35-36

العديد من آيات القرآن الكريم إلا أنّ هناك آية وحيدة تُشير إلى أنّ عدد الأراضي يُماثل عدد السّموات و هو سبعة و هذا في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾ ﴾[1].

و لكن العدد – سبعة – لا يُعبّر عن عدد قائم بذاته أي عندما نقول سبع سموات أو حتّى سبع أراضي فهذا لا يعني أبدًا أنّ عددهما دقّة و تحديدا يكون سبعة دون زيادة أو نقصان و إنّما سبعة " تعني في حقيقة الأمر الكثرة و هذا ما كان سائدًا منذ عصور قديمة منذ اليونانيين و الرومانيين فالعدد سبعة يحمل معنى الكثرة غير المحددة "[2] و بذلك يكون عدد السّموات و الأرض أمرًا لا يزال غامضا إذ لم يكن هُناك عددًا مُحدّدًا استطاع العلماء أن يضعوه ليُقدّروا عددهما فهي قضيّة اختلفوا فيها كما اختلفوا في قضيّة ترتيب خلق السّموات و الأرض فتباينت الآراء تبعا لذلك، فهناك من يرى أنّ الأرض خُلقت قبل السّماء و هذا ما تُوحي به آيات عديدة في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾[3]. و كقوله أيضا: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾[4] ... إلخ) ففي هذه الآيات إيماء إلى أنّ "خلق

(1) – سورة الطلاق / 12

(2)– موريس بوكاي، التوراة و الإنجيل و القرآن و العلم، ص 129

(3)– سورة البقرة / 29

(4)– سورة فصلت / 9 – 11 .

الأرض و ما فيها كان سابقا على تسوية السّموات السّبع"[1] ولكن نجد في المقابل أنّ هناك آيات عـديدة أخرى توحي بأنّ خلـق السّموات قد كان قبل خـلق الأرض و هذا في قـوله تعالى : ﴿ ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٣﴾ ﴾[2].

فالخلق هنا ليس عبارة عن التكوين و الإيجاد بل هو عبارة عن التقدير أي حكمه تعالى بأنّه سيوجده و قضاؤه أيضا بذلك، فقوله تعالى خلق الأرض في يومين معناه قضى بحدوثه في يومين و قضاء الله بأنّه سيحدث كذا في مدّة كذا لا يقتضي حدوث ذلك الشّيء في الحال فقضاءه تعالى بحدوث الأرض في يومين تقدّم على إحداث السّماء و لا يلزم منه تقدّم إحداث الأرض على إحداث السّماء، "فالقـول بخلق السّمـاء قبل خـلق الأرض مناسـب تماما "لعلم الهيئة"[3]"[4] لأنّ النظريّة العلميّة الحديثة تقول أنّ الأرض انفصلت عن الشّمس و أخذت تبرد فتكوّنت القشرة الأرضية الباردة، ثم تشكّلت طبقات الجوّ و هي السّماء، و كان الماء بين تبخُّر عندما يُلامس سطح الأرض و تماطل عندما يصعد إلى الطبقات الجوّية الباردة إلى أن بردت القشرة الأرضية فاستقرّ الماء في فجواتها فتشكلّت السلاسل الجبلية، و هكذا يكون معنى دحي الأرض متأخر عن تسوية السّماء التّي تشكّل الغلاف الجوّي على هيئته الحالية.

و لحسم الموقف في تحديد أسبقية خلق السّموات على الأرض أو العكس هناك من ذهب إلى أنّ "الأرض قد خُلقت أولاً و لكن دُحيت بعد خلق السّماء أي كان خلق الأرض ثُمّ تبعه

---

(1)- المراغي، **التفسير**، ج1،ص77

(2)- سورة **النازعات**/ 27-33

(3)- **علم الهيئة** : هو معرفة تركيب الأفلاك و هيئتها و هيئة الأرض (الخوارزمي بن يوسف، **مفاتيح العلوم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، **1984**م، ص **240**).

(4)- محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير و التنوير**،(د- ط)، الدار التونسية للنشر، تونس،**1984**م،ج24،ص 249 . / القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**،ج9، ص204 و ج15 ،ص 343

مباشرة خلق السّموات ثُمّ بعد ذلك تمّ دحو الأرض أي أخرج الله تعالى ما فيها من ماءٍ و مرعى و أنهار و جبال و رمال من القوة إلى الفعل"[1]. أمّا عن عددهما فهناك من يذهب إلى أنّ عدد السّموات في القرآن حقيقي وليس مجازا وهذا لأنّ المولى ﷻ يقول الحق و كلامه حق ﴿ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝١ ﴾[2] فهذه الآيات واضحة لنا، إذ لا يُعقل أن "يدعونا تعالى المرّة بعد المرّة إلى النظر في أشياء لا يُمكننا إدراكها ومعرفتها، إنّها حقائق راسخة لا على سبيل المجاز، واضحة بينة، إذ لا يعقل أن يدعونا سبحانه للنّظر في السّموات السّبع من غير أن يكون في امكاننا بما وهبه لنا من حواس و عقل، وإمكانات أن نعرف ماهي السّموات السّبع"[3] .

و لنا أن نتساءل هل هذا الخلق و الّذي تبيّن من خلاله مدى قدرة الله تعالى و مدى عظمته في بناء و تشييد السّموات و الأرض قد تمّ في وقت معين، أم أنّه تمّ في لحظة واحدة؟. و بعبارة أخرى هل تطلّب خلق الله تعالى للعالم مدّة زمنية أم تمّ في لمح البصر؟ لم لا وهو العلي القدير الّذي ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢ ﴾[4] و الّذي لا يُعجزه شيء في الأرض و لا في السّماء.

(1)- ابن كثير،التفسير، ج7، ص 208

(2) - سورة الأحزاب / 4 .

(3) - داود سلمان السعدي، أسرار الكون في القرآن، ص 25

(4) - سورة يس / 82

المطلب الثالث : زمن الخلق و مدّته

لقد أشار القرآن الكريم في أكثر من آية إلى المُدّة التّي تمّت فيها عمليّة الخلق و من هذه الآيات الّتي تُشير بوضوح لزمن الخلق قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾ ﴾ [1]، و قوله: ﴿ ۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾ [2]، و قوله تعالى أيضا: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾ ﴾ [3]، و قوله أيضا: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۛ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [4] ، و قوله أيضا: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى

---

(1)- سورة الأعراف / 54

(2)- سورة فصلت / 9 – 12

(3)- سورة هود / 7

(4) - سورة الفرقان / 59

سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾ ﴾ [1]، كذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾ ﴾ [2]، و قوله أيضا ﷻ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾ ﴾ [3].

كلُّ هذه الآيات تُحدّدُ بوضوح مُدّة الخلق و الّذي كان في ستّة أيّام كما هو مبيّن أعلاه، ولكن ما حقيقة هذه الأيّام ؟

إنّ اليوم بمفهومه العادي هو "الزّمن المُمتد من طلوع الشّمس إلى غروبها و هو الزّمن المُطلق، أي مُطلق الوقت، و اليوم زمن مُقدّر بمقدار يعلمُه الله"[4] ﷻ و قد جاءت عدّة تفسيرات في هذا المجال جُلّها تتّفق على أنّ الأيّام التّي تمّ فيها الخلق هي أيّام تختلف عن أيّام الدنيا، أي تختلف عن اليوم المُحدّد بطلوع الشّمس و غروبها خُصوصا و أنّ الخلق لم يتّم بعد " فكيف يكون اليوم مُحدّدا بدليليه اللّيل و النّهار و الشّمس لم تُخلق بعد ؟ "[5] ، فاليوم المُحـــدّد بأربـــع و عشرين ساعة إنّما وُجد بعد خلق الأرض ولا يصحُّ أبدًا أن نُقدّر أيّام الله بأيّامنا هذه فتأمّل قـــوله تعـــالى: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ

(1)- سورة السجدة / 4

(2)- سورة ق / 38

(3)- سورة الحديد / 4

(4)- معجم الألفاظ في القرآن الكريم، م 2 ، ص 317

(5)- فخر الدّين الرازي، التفسير الكبير، ط1، دار الفكر، بيروت، 1981 م ، م 14 ،ج27 ،ص 106

أَلْفَ سَنَةٍ ۝ ﴾ [1] و قـوله أيضـا : ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [2].

ففي هذا دليل واضح على أنّ تقدير اليوم يبقى نسبيا تابعا للمكان و الحال.

لقد ثبت في علم الهيئة الفلكية أنّ " أيّام غير الأرض التّابعة لنظام شمسنا هذه تختلف عن أيّام هذه الأرض في طولها، بحسب اختلاف مقادير أحرامها و أبعادها و سُرعتها في دورانها و أنّ أيّام التّكوين ...يُقدّرُ اليوم منها بألوف الألوف من سنينا بل من سني سرعة النّور أيضا"[3].

و يُراد "باليوم الوقت"[4] فالسّتة أيّام التّي تمّ فيها الخلق تُعبّر عن ستّة أوقات لا يعلم مقدراها سوى الله تعالى، و يراد به أيضًا "النوبات و الحوادث التّي تمّ فيها الخلق"[5] و الوقائع الهامّة.

أمّا عن تفصيل أوقات الخلق فإنّنا نرى أنّ هناك آيات من سورة فصلت قد حدّدت وبدقّة المُدّة التّي تمّ فيها خلق الأرض و ما عليها و خلق السّموات أيضا إذ يقول تعـالى: ﴿ ۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا

(1) - سورة المعارج / 4

(2)- سورة الحج / 47

(3) -محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط 2، دار المعرفة، لبنان، (د-ت)، م 12 ، ص 16

(4) - محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير،ط2،مصر،1964 م،ج2، ص482

(5) - حنفي أحمد، التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن، ص225

طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾ [1]، تعتبر هذه الآيات كدلالات واضحة على أنّ خلق الأرض قد استغرق يومين، و قيل "مقدار يومين"[2] أمّا قوله تعالى أربعة أيّام سواء " فتلك مُدّة خلق الله الأرض و ما فيها كأنّه قال كل ذلك في أربعة أيّام كاملة مستوية بلا زيادة و لا نقصان" [3] ، كما كان خلق السّموات في يومين و بذلك يكون قد خلق الله تعالى الخلق في ستّة أيّام بما في ذلك الجبـــال و النُّجوم...إلخ).

و جُملة القول: أنّ السّموات خُلقت "بحادثتين : حادث رتق جُمع فيه أجزاؤها بعضها إلى بعض من المادّة الدُّخانية - فكانت رتقا في كتلة كبرى أو كتل سبع كبيرة، ثُمّ حادث فتق فُتقت وفُرّقت به هذه الكتل إلى أجرام النُّجوم. أمّا عن خلق جرم الأرض و باقي الأرضين فقد كان من النُّجوم بحادثين حادث رتق جمعت فيه أجزاؤها من النُّجوم فكانت مُلتحمة بعضها مع بعض، ثُمّ حادث فتق فرق به تلك الأجرام من النُّجوم، و تمّ وأُكمل خلق الأرض في يومين آخرين بخلق القمر منها بحادث رتق جُمعت فيه أجزاؤه من جرم الأرض فكان و الأرض جسما واحدا مرتوقا، ثم بحادث فتق فصل و فرّق به القمر من الأرض. و بالإجمال : خُلقت السّموات في يومين بحادثي رتق ثم فتق أو تجميع ثُمّ تفريق ثُمّ خلق أجرام الأرضين منها في يومين بحادثي رتق ثم فتق، ثم أكمل خلق الأرضين في يومين آخرين بخلق الأقمار منها بحادثي رتق ثُمّ فتق أيضا، أو بعبارة أخرى أنّ مجموع أيّام الخلق السّتة مُساو لمجموع حوادث الرتق ثُمّ الفتق التّي تمّ بها، فيكون خلق السّموات السّبع في يومين معناه خلقهن في زمنين مجهولين بحادثي رتق ثُمّ فتق وأنّ خلق الأرض في أربعة أيّام معناه خلقها في أربعة أزمنة مجهولة، أولاً خلق جرمها بحادثين: رتق ثُمّ فتق، ثُمّ إتمام خلقها بحادثين آخرين: رتق ثُمّ فتق- خلق بهما القمر منها"[4].

---

(1) - سورة فصلت / 9 - 12 .

(2) - الشوكاني، فتح القدير، ج4، ص 506

(3) - الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل،ط1،مطبعة طفىمحمد، مصر،1354 هـــ،ج3،ص884

(4)- أحمد حنفي ، التفسير العلمي للآيات الكونية، ص225-226،/ و أيضا - موريس بوكاي ، التوراة و الإنجيل و القرآن و العلم، ص 126، / أيضا- سليم الجابي، منطلق النظرية القرآنية الكونية حول خلق العالم، ص 62.

و ممّا سبق يمكن أن نقول أنّ الخلق في القرآن الكريم لم يتّم دُفعة واحدة و إنّما كان عبر مراحل ستّة، أي عبر دورات طويلة من الزّمن، فالخلق إذن قد تدرّج من طور إلى آخر قُدّرت مُدّته بستّة أيّام هي من غيب الله ، و إذا كان الله تعالى قد حدّد مُدّة الخلق بستّة أيّام فهذا إن كان يدُلُّ على شيء فإنّما يدُلُّ على حكمته تعالى و تقديره للنّظام الّذي يسير به الكون من بدئه إلى منتهاه هذه النهاية التّي يصعُبُ على المـــرء أن يفكّر فيها أو حتّى أن يتصوّرها، فمـــا حقيقتها و كيف تكون ؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الرّابع : نهاية الكون

عندما نتأمّل خلق الله تعالى نُدرك تماما مدى عظمته و مدى قُدرته، و يزيد ذلك من خشوعنا و تقديسنا له تعالى فحقّ قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴿٢٨﴾ ﴾[1] كيف لا و كلُّ جزء في هذا الكون إنّما هو عالم قائم بذاته و مهما حاول العقل أن يصل إلى حقيقة هذا الوجود إلا و وجد نفسه أمام حقائق أخرى لا نهاية لها و ما إن يصل إلى كشف سرّ من أسراره إلا و يُزيح السّتار عن أسرار أخرى لا حدود لها.

لقد علم العقل تماما أنّ هذا الكون واسع جدّا لدرجة أنّه لا يمكن أبدا أن نتصوّر مقدار اتّساعه بالضبط، إذ يزيد عدد نجوم الفضاء و كواكبه على عدد ذرّات الرّمال الموجودة على سواحل البحار جميعا بآلاف المرّات و يكفي أن نعرف أنّ "مجرّتنا "[2] المتواضعة بين ملايين المجرّات هي "من الضّخامة و السّعة بحيث يقضي شُعاع من الضّوء الّذي ينتقل بسرعة مائة و ستّة و ثمانين ألف ميل/ الثّانية مائة ألف سنة في مسيره من أحد طرفيها إلى الطرف الآخر، فإذا قلنا أنّ نجما يبعُدُ عنّا بستّمائة "سنة ضوئية"[3] فهذا معناه أنّه يبعُدُ عنّا بثلاثة آلاف و ستّمائة مليون مليون ميل و بمعنى آخر لو سافرنا بسرعة الضوء مائة و ستّة وثمانين ألف ميل في الثّانية داخل سفينة فضاء إلى هذا النّجم فلن نصل إليه إلا بعد ستّمائة سنة ذهابا و ستّمائة سنة عودة "[4] ، فماذا تقول لو علمت أنّك "حينما تُكمل قراءة هذا السّطر تكون قد ابتعدت عنّا بعض المجرّات بمقدار مائتي ألف ميل"[5]، و أكثر من هذا فاعلم أنّ هناك بعض النُّجوم التّي تُرسل إلينا ضوءها منذ ملايين الملايين من السّنين الضوئية و لا يزال الضّوء في الطّريق لم يصل إلينا بعد، رغم أن

---

(1) – سورة فاطر / 28 .

(2) – المجرّة: حشد رهيب من النجوم

(3) – تقدّر السنة الضوئية بستّة مليون مليون ميل

(4)– عبد العليم عبد الرحمن خضر، هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم، ص 16

(5) – المرجع نفسه ، ص 26

السّرعة التّي يندفع بها نحونا هي مائة وستّة وثمانون ألف ميل/ثانية. لذلك فقد كان "البارسك"[1] هي الوحدة الوحيدة التّي يستعملُها الفلكيون لقياس البُعد بين المجرّات غير الثابتة في مكانها فقد أظهر ارصاد هابل أنّ الأجرام السّماويّة تتحـــرك بعيدا عنّا، فهي تتباعد عن الأرض كما تتباعد عن بعضها البعض أيضا و توصّل في نهاية الأمر إلى أنّ كل شيء في الكون يتحرّك بعيدا عن كلّ شيء فيه و بالتّالي فالكـــون يتمدّد بانتظام و حق قوله تعـــالى: ﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[2] "فجميع مجرّات هذا الكون آخذة بالتّباعد عن بعضها و هي تبتعد فيما بينها في السّماء بمقدار ثلاث مائة و ثمانية و تسعون ألف كم/سا و من تلك المجرّات مجرّتنا الأرضية التّي تبتعد عن غيرها من مجرّات السّماء بمقدار3528000 ثلاثة ملايين وخمسمائة و ثمانية و عشرون ألف كم/سا. و كلما تزداد المجرّات بعدا تزداد ســـرعة اندفاعها و هذا يعني أنّ هذا الكون آخذ في التّمدد و الانتشار و الاتّساع بسرعة هائلة و حقّ قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾[3] هذا الاتّساع الّذي يكون مصحوبا بميلاد نجوم ومجرّات تنشأ بصفة مستمرّة نتيجة دوّامات في السّحابة الكونية"[4].

إنّ بداية هذا الكون كانت من مادّة أُعدّت في مساحة أصغر كثيرا من الحيّز الّذي يشغله بروتون واحد، و "بكثافة لا يُصدّقُها الخيال، حدث انفجار عظيم فكانت الكواكب و النُّـــجوم و المجرّات كما كان تمدّد هائل في المادّة لا يزال مُستمرّا ليومنا هذا كلُّ هذا كان قبل إثنتى عشرة إلى عشرين (12-20) مليار عام" [5]. ولنا أن نتساءل إلى أي مدى يستمرُّ هذا التّمدُّد؟ و بتعبير أدق ما مصير الكون؟.

---

(1)- **البارسك** : وحدة قياس المسافات الرهيبة بين المجرات و هو 3.36 سنة ضوئية (عبد العليم عبد الرحمان خضر، **هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم** ، ص 92)

(2)- سورة يس / 40

(3) - سورة الذاريات / 47

(4) - عبد العليم عبد الرحمن خضر،**هندسة النظام الكوني في القرآنن الكريم**، ص36 ./ موريس بوكاي، **التوراة و الانجيل و القرآن و العلم**، ترجمة نخبة من الدعاة،، ط2، دار الكندي،بيروت،1978 ،ص151

(5)- سليم الجابي، **النظرية القرآنية الكونية حول خلق العالم**، ص 106

لقد أشار القرآن الكريم في غير ما آية إلى مصير هذا الكون و من ذلك قـــوله تعـــالى : ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [1] و إلى غير ذلك من الآيات التّي تحمل هذا المعنى، فكُلّها تحمل ألفاظا كالطّي و الانشقاق و الانفطار والإنكدار و التكوير ...الخ و هي من الألفاظ التّي تُشير إلى حقيقة يقينية سيمرُّ بها حتما هذا الكون في يوم من الأيّام.

إنّ الطيّ هو "إدراج بعض الشّيء في بعضه و ضدّه النّشر، كطيّ الثوب و الكتاب"[2]، و معنى الآية أنه ﷻ "يجعل السّماء ممحُوّة الرُّسُوم ذاهبة الأثر مكـــوّرة النُّجوم بحيث يُرتق فتقها و تكون مطوية كما يطوى خازن الصُحُف صحائفه و يعود كلّ شيء لحالته الأولى و ذلك بأن يُفرّق الله تعالى أجزاء الأجسام و لا يعدمها ثُمّ يُعيد تركيبها فهذه هي الإعادة ، أو يعدُمها بالكُلّيّة ثُمّ يوجدها حل حلاله بعينها مرة أخرى و لكن قد شبّه تعالى الإعادة بالابتداء ، إذن الوجود بعد العدم و بالتّالي الإعادة تكون كذلك"[3] و هذا ما نجده في الآيتين الكريمتين: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [4] ، وأيضا ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ [5].

---

(1) - سورة الأنبياء /104. ومن أراد المزيد فليرجع إلى : سورة التكوير/11،سورة الانفطار/ 1-3 ،سورة الانشقاق /1-2 ، سورة الأحقاف / 3 ، سورة الرحمان / 24 -36 ، سورة الدخان / 10 .

(2)– معجم ألفاظ القرآن الكريم، ج 2 ، ص 155.

(3)- سيد قطب، في ظلال القرآن، م 5، ج 17، ص 60 و/ الفخر الرازي، التفسير الكبير، م 11 ، ج 22 ، ص 223.

(4) - سورة الزمر / 67 .

(5)- سورة الأنبياء / 104 .

فالسّماوات و الأرض تُضّم إلى بعضها البعض مثلما كان الحال أوّل خلقها، أمّا عن تناثر الكواكب السيارة يوم القيامة ﴿ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝ ﴾ [1] يعني أنّها تصير قطعا عديدة متناثرة ثُمّ هي تجمع إلى بعضها البعض بفعل الجاذبية، أمّا عن الطيّ فهو جمع للكواكب السيّارة المتناثرة، فهو رتق من بعد فتق، أو طي من بعد فطر، "فالسّموات و الأرض أي الكواكب السيّارة في منظومتنا الشّمسية، تعودُ يوم القيامة مثلما كانت عند خلقها، فتق يعقبه رتق ثم فتق"[2].

إنّ مادّة هذا الكون مضغوطة في كتلة نقطية واحدة لها حجم الصّفر، هذا الضغط الّذي ولّد انفجارا كبيرا كانت نتيجته خلق هذا الكون الذي لا يزال يتضخّم و يتمدّد إلى وقتنا هذا.

لقد بدأ الكون "سحابة سديمية من دخان و سيُعيده الخالق الأعظم سحابة من دخان مرّة أخرى و يكون ذلك بطيّ السّماء طيّا بعوالمها من كواكب و شموس و أقمار"[3]، فأوّل ما بدأ الكون بدأ نقطة لها حجم الصفر و سيعود يوما ما إلى ما كان عليه.

و من خلال هذه الدّراسة يمكن أن نخرج بمجموعة من الأفكار و الاستنتاجات و التّي نحصرها في مايلي:

---

(1)- سورة الانفطار/ 2

(2)- داود سلمان السعدي، أسرار الكون في القرآن ، ص 47 .

(3)- عبد العليم عبد الرحمن خضر، الظواهر الجغرافية بين العلم و القرآن، ص 78-98

أهم النتائج المتوصّل إليها :

- لقد تضمّن كلّ من القرآن الكريم و الكتاب المقدّس دراسة حول قضية "الكون" سواء من ناحية نشوئه و تطوره أو من ناحية مادة و مدّة تكوينه و لكن هذه الدّراسة لم تكن واحدة بل كانت مختلفة تماما من النّاحيتين المنهجية و العلّمية، وهذا راجع طبعا للاختلاف العقدي الذي ينصُّ عليه كلّ منهما.

- اهتمّ سفر التكوين بمشكلة خلق الكون و جعلها من أولى القضايا التّي تناولها فكانت قضيّة الخلق واضحة جليّة في الإصحاحي الأوّل و الثاني و اللّذان أفادا أنّ الله قد خلق الكون في ستّة أيام، حيث تمّ خلق السّموات و الأرض و النّور و الظلمة في اليوم الأوّل و هو يوم الأحد ثم خلق الماء و الجلد و جعل من الجلد سماء في اليوم الثاني ثم أظهر اليابسة و البحار و أنبت العُشب و البقل في اليوم الثالث و خلق اللّيل و النّهار في اليوم الرّابع و خلق الزّواحف و الطّيور في اليوم الخامس ثُمّ كان اليوم السادس لخلق البهائم و الوحوش و الإنسان و في اليوم السابع لجأ الله إلى الرّاحة، و المتأمّل في هذه التّفاصيل يجد أنّها تتعدّى حواجز العقل بشيء يمكن اعتباره خيالا أسطوريا أو أوهاما قد نسبت إلى الله، كيف و العلم قد أثبت عكس ما قال به سفر التكوين بل قد بيّن مدى خطورة و سخافة هذه الأفكار فقد ذكر سفر التكوين أنّ الماء كان قبل وجود هذا الكون ككُل لكن العلم الحديث قد أثبت أن أوّل ما كان كتلة غازية و هكذا تتابع سلسلة أخطاء سفر التكوين بذكر وجود النـــور قبل وجود النُّجـــوم و هذا يتنافى مع العلم لأنّ هذا الأخير قد بيّن أنّ الضوء الّذي يقطع الكون إنّما هو نتيجة لردود أفعال تحدث في النُّجوم، كما أشار إلى وجود القارّات في مرحلة تاريخية حيث كانت الأرض مغطات بالماء، و هذا منافي تماما للعلم إذ كيف يكون هناك نباتا دون وجود الشّمس التّي تعتبر كأساس لوجوده و ظهوره، ضف إلى ذلك أنّ سفر التكوين قد حدّد مدة الخلق بستة أيّام مع الإلحاح على أنّ اليـــوم هو ما نعرفه و ما نحدّده بصباح و مساء و هذا أمر لا يُعقل لأننا نعلم تماما أنّ الأيّام لا تكون إلا

بعد وجود الأرض أو دورانها تحت الشّمس فكيف تمّ الخلق في ستّة أيّام دون وجود الأرض و الشّمس اللّذان يُحدّدان الزّمان.

كلُّ هذا التّناقض العلمي و المنطقي كان واضحا جليّا في سفر التكوين و هو يضع أسس قصته لخلق الكون و التي ختمها بيوم للرّاحة لله بعد أن قام بهذا الجهد الجهيد تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

❋ إنّ التوراة التي تُعتبر المصدر الأساسي في الفكر اليهودي لا " تُمثّلُ توراة موسى عليه السلام في شيء و إنّما هي توراة محرّفة متعدّدة استغرق وقتا طويلا في تأليفها حيث كُتبت بأيادي الأحبار و الكهنة و على رأسهم عذرا "[1] و لهذا كان كلُّ ما جاء فيها حول موضوع خلق الكون قريبا من الخُرافات و الأساطير بعيدا كل البعد عن الدّقة العلمية "مناقضا تماما لما جاء به العلم الحديث"[2].

❋ و في المقابل نجد القرآن الكريم قد عالج قضيّة الخلق بطريقة قد أفصح عنها العلم الحديث و كشف عنها بأحدث وسائله، لقد ذكر القرآن الكريم أنّ أوّل ما كانت عليه السّموات و الأرض كـــانتا رتقا و هذا واضح في آية الرتق ثُمّ فتقهما العليُّ القدير و هذا بيّن في قـــوله تعـــالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[3] و جاء العلم الحـــديث و كشف حقيقة ذلك في نظرية أسماها نظرية الانفجار الكبير و التّي مفادُها أنّ كل مادّة الكون كانت مضغوطة في كتلة نقطية واحدة لها حجم صفر بسبب قوّة التّجاذب الثّقالية الهائلة فيها، و أنّ هذا الكون قد ظهر إلى الوجود نتيجة لانفجار تلك الكتلة النُّقطية ذات الحجم صفر،

---

(1)-محمد أحمد دياب عبد الحافظ،أضواء على اليهودية من خلال مصادرها،(د-ط)،دار المنار، 1985م،ص ص49-60

(2) - موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل و العلم، ص 45، و ما بعدها.

(3) - سورة الأنبياء / 30.

"فالأرض كانت جزءا مُتّصلا بجرم الشّمس ثُمّ انفصلت و ابتعدت عنها بتأثير عوامل خارجية طارئة عليها"[1] ، ابتعدت بمقدار قد حدّده الله تعالى و لو "أزيحت إلى ضعف بُعدها الحالي عن الشّمس لنقُصت كمية الحرارة التّي تتلّقاها من الشّمس إلى ربع كميتها الحالية، و لقطعت الأرض دورتها حـــول الشّمس في وقـــت أطـــول، و تضاعف تبعا لذلك طول فصل الشّتاء و تجمّدت الكائنات الحيّة على سطح الأرض، هذا من جهة و من جهة أخرى لو نقصت المسافة بين الأرض و الشّمس إلى نصف ما هي عليه الآن لبلغت الحرارة التي تتلقّاها الأرض أربعة أمثال، و تضاعفت سُرعتها المدارية حول الشّمس و لآلت الفصول إلى نصف طولها الحالي إذا كانت هنالك فصولا مطلـــقا، و لصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة، و حق قـــوله تعـــالى: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ ﴾ [2] و قـــوله أيضـــا : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [3]، وعلى ذلك فإنّ الأرض بحجمها و بُعدها الحاليين عن الشّمس و سُرعتها في مدارها، تهبُ للإنسان أسباب الحياة و الاستمتاع بها في صُورها الماديّة و الفكريّة و الرُّوحيّة على النّحو الّذي نُشاهده اليوم في حياتنا"[4].

❋ وعن الشّمس فيقول تعالى في كتابه الحكيم ﴿ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ ﴾ [5]، و اكتشف العلم سرّ توهُّج الشّمس الّذي يتمثّلُ في "تحويلها لجزيء الهيدروجين إلى هيليوم و هذا التفاعل هو منبع طاقتها"[6].

---

(1)- محمد محمد السيد أرناؤوط، **الإعجاز العلمي في القرآن الكريم**، (د- ط) ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، (د- ت) ، ص 190

(2) - سورة الرعد / 8

(3) - سورة القمر / 49

(4)- جون كلوفر مونسما، **الله يتجلّى في عصر العلم**، ترجمة: الدمرداش عبد المجيد سرحان، ط 4، الجمعية المصرية لنشر المعرفة و الثقافة العالمية، (د-ت)، ص 24 .

(5) - سورة النبأ / 13

(6) -يحي هارون، **خلق الكون**، ص 50 .

❋ أمّا عن مُدّة الخلق فهو كما تبيّن في آيات من سورة فصلت (من الآية التاسعة إلى الثانية عشر)، و في آيات أخر من سور أخر أنّ مجموع مُـــدّة الخـــلق هو يومان لخلق الأرض و يومان لتقدير أقواتها، يومان لخلق السّموات والمجموع يُقدّر بستّة أيّام و المقصود بالأيّام هنا ليست هي أيّام الدنيا و إنما ستّة حقب و أطوار، "فحقيقة الزّمان غير الّتي نتصورها في العادة فليس للزّمان معيار ثابت"[1].

و قد تبيّن أنّ الأيّام هي المراحل الّتي تتلخّص تقريبا كمايلي:

❋ "الانفجار الكبير الّذي لم يدُم إلا بعض دقائق و السّماء كانت كلها دخانا كثيفا مركّبا من القسيمات المادّية و خاصّة من الضّوء الأوني الّذي هو الطاقة على شكلها الأول.

❋ بعد الانفجار بقيت السّماء طيلة مليون سنة بردت فيها و نقُص الضّوء شيئا فشيئا حتّى أصبحت شفافة و سوداء.

❋ في مرحلة ثالثة تكوّن طيلة مليرات من السنين غازان و هما الهيدروجين و الهيليوم اللّذان يوجدان في الكون تقريبا وحدهما دون العناصر المادية الأخرى.

❋ في مرحلة رابعة يلتمُّ هذان الغازان و يكوّنان النُّحوم الّتي يتكوّن فيها سائر العناصر الأخرى من اليثيوم إلى الأورانيوم، و هذه النُّحوم تُعتبر كالأفران الّتي تُطهى فيها العناصر الباقية.

(1)- بشير تركي، فلك العلم، ط 1 ، تونس ، 1979م ، ص 190 .

❋ في المرحلة الخامسة تنفتق النُّجوم و تنفجر و تبرد القطع النّاتجة عن الانفجار فتتكوّن أجرام حجرية في السّماء يتراوح حجمُها من حجم الغُبار أي جزء من المليمتر إلى حجم كبار الكواكب أي مآت آلاف الكيلومترات.

❋ في المرحلة السّادسة تلتّمُّ هذه الأجرام الباردة الصّلبة بعضها مع بعض و تتكوّن منها الكواكب و من بينها أرضنا.

مع العلم أن هاتين المرحلتين الأخيرتين مازالتا حادثتين في مجرّتنا "[1]. إلى أن يأتي اليوم الّذي يُعيده الخالق إلى حالته الأولى و هي "السّحابة السّديمية و يكون ذلك بطيّ السّماء طيّا بعوالمها من كواكب و شموس و أقمار و هذا ما أكدّه العلم الحديث"[2] . و الّذي أخبرنا به تعالى قبل قرون عديدة في آيات كثيرة من كتابه العزيز، دون أن ننسى أن عملية الخلق المُفصلّة في القرآن الكريم قد تمّت دون أن يمسّه تعالى شيئا من التّعب إذ يقول تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾ ﴾ [3] وبهذا لا نجد أي أثر لفكرة الرّاحة التّي وجدناها في سفر التكوين.

* بهذا نستنتج أنّ القرآن الكريم قد كانت معطياته في نشأة الكون دقيقة تزخر بحقائق يقينية أثبتها و لا يزال يُثبتها العلم الحديث ذلك أنّهم قد "كشفوا أنّ مادّة الكون هي الأثير و قد وصف القرآن بدأ التكوين فقال تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ [4] و تحقّقُوا من أنّ الأرض منفتقة في النّظام الشّمسي

(1) -المرجع نفسه ، ص ص 121- 122 .

(2)- عبد العليم عبد الرحمن خضر، الظواهر الجغرافية بين العلم و القرآن، ص 78 – 98

(3) - سورة ق/38

(4)- سورة فصلت/ 11

و القرآن فصّل ذلك بقوله تعالى : ﴿ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ﴾ [1] وحقّقوا أن القمر منشق من الأرض و قال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ ﴾ [2][3] فتوسّعت الدّراسات الفلكية من خلال استنباط الحقائق التّي قال بها القرآن الكريم و التّي تُعدّ حقّا جواهر ثمينة استفاد منها الكثير من العلماء منذ نزوله إلى يومنا هذا ، ولهذا كان القرآن الكريم ولا يزال مصدرا أساسيا للعديد من العلماء و المفكّرين لا سيما ابن تيمية الّذي استنبط منه كلّ معتقداته و آراءه الفكرية ،كما وضعه كمعيار و محكّ قوّم بها بقية الآراء الأخرى خاصّة منها تلك الأفكار الفلسفية و الكلامية و الصّوفية التّي كانت قريبة إلى الفكر اليوناني منه إلى الإسلامي الأصيل فما هي هذه الآراء و ما موقف ابن تيمية منها ؟ .

(1) – سورة الأنبياء /30

(2) – سورة الأنبياء /44

(3)– عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، تقديم: أسعد السمحراني، ط 2 ، دار النفائس، بيروت ، 1986م ، ص 48

الفصل الثاني

النظريات الوضعية في نشأة الكون قبل ابن تيمية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الكون من منظور فلسفي يوناني (أرسطو طاليس و أفلوطين نموذجا)

المـــطلب الأول: أرسطو طاليس و قضية العالم.

1. أرسطو ونظرته إلى العالم.
2. براهين أرسطو على قدم العالم.

المـــطلب الثاني: أفلوطين و نظرية الفيض.

المبحث الثاني: الكون من منظور فلسفي إسلامي (ابن سينا نموذجا)

مـــطلب : ابن سينا و قضية العالم.

1. حقيقة الوجود عند ابن سينا.
2. موقف ابن سينا من قضية العالم أو حدوثه.
3. ابن سينا و نظرية الصدور.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: الكون من منظور كلامي (النظام والغزالي نموذجا)

المطلب الأول: المعتزلة و قضية العالم (النظام نموذجا)

1. المعتزلة و نظرتها إلى العالم
2. نظرية الجوهر الفرد وصلتها بخلق العالم
3. النظام و نظرية الخلق بالكمون .

المطلب الثاني: الأشاعرة و قضية العالم (أبو حامد الغزالي نموذجا)

1. الأشاعرة و نظرتها إلى العالم
2. موقف أبي حامد الغزالي من القضية و الرّد على الخصوم
3. أدلّة الغزالي على حدوث العالم

المبحث الرّابع: النظرة المتوازنة للعالم

مـــــطلب: ابن رشد و نظرته التّوفيقية لقضية العالم.

المبحث الخامس:الكون من منظور صوفي (ابن عربي نموذجا)

مـــــطلب: قضية وحدة الوجود ومحي الدّين ابن عربي.

*** أهم النتائج المتوصل إليها.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد بيّن القرآن الكريم حقيقة هذا الكون فكشف عن أسراره و خفاياه و هي حقيقة أكّـدها و لا يزالُ يُؤكّدها العلم الحديث إلا أنّ الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطّويل لم يكتف بهذه النّظرة القرآنية و إنّما قد نظر إلى قضيّة العالم من جانب آخر، جانب قد صُبغ بصبغة فلسفية كلامية، و بغضّ النّظر عن مشكلة كونها فلسفة عربيّة أم إسلامية، فقد تميّز الفكر الفلسفي الإسلامي بظهور مذاهب و نزعات فكريّة مُختلفة تأثّر البعض بها دون الآخر بما خلّفه الفكر اليوناني.

تضمّنت الفلسفة الإسلامية مباحث مختلفة عالجت العديد من القضايا المُتّصلة بالجانب الإنساني سواء من قريب أو من بعيد بمنهج فلسفي، و إذا كانت قضيّة العالم تُعدّ من أبرز هذه القضايا، فكيف عالجها الفكر الفلسفي الإسلامي و هل تأثّر فيها بما جاء به الفكر اليوناني أم لا؟.

تضمّن تحليل هذه المشكلة المباحث التالية:

المـــبحث الأول:

تناولنا فيه قضية الكون من منظور فلســـفي يوناني و ركّزنا على ما ذهـــب إليه أرسطو و أفلوطين في فكرتي قدم العالم و نظرية الفيض.

المـــبحث الثّاني :

تناولنا فيه قضية الكون من منظور فلسفي إسلامي و ركّزنا على ما ذهب إليه ابن سينا مبرزين موقفه من القضية و ما اعتمده من أدلّة و حجج منطقية.

المـــبحث الثّالث:

تناولنا فيه قضية الكون من منظور كلامي و ركّزنا على ما ذهب إليه النظّام و أبو حامد الغزالي باعتبارهما يشكّلان أحد أهم رجال المعتزلة و الأشاعرة على التوالي.

الـــمبحث الرّابع :

تناولنا فيه النظرة المتوازنة الرُشدية للعالم و كيف كانت نظرة توفيقية و ما اعتمده من أدلّة في تعزيز موقفه.

الـــمبحث الخامس:

تناولنا فيه قضية الكون من منظور صوفي و ركّزنا على ما ذهب إليه ابن عربي في قضية وحدة الوجود.

و ختمنا الفصل بأهم النّتـــائج المتوصل إليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الكون من منظور فلسفي يوناني (أرسطو وأفلوطين نموذجا)

لقد اختلفت الآراء و تضاربت حول نشـــأة الكون منذ أن بدأ الإنسان يتعقّل حقيقة وجـــوده و ينظر إلى هذا الكون بنظرة نستطيع أن نقول أنها قد بدأت تتجاوز الفكر السّطحي السّاذج فلقد ذهب "طاليس"[1] إلى أنّ الكون قد "نشأ من أصل واحد هو الماء، و الوجود إنّما نتج عن تحوُّلات حدثت في عنصر الماء فالصّخور ماهي إلا مياه تجمّدت، و التراب ماهو إلا فتات الصّخر، و الهواء هو ماء قد تبخّر، و السّحاب بُخار تكاثف، و النّار إنّما تكون نتيجة احتكاك هذه الأجسام التي تجمّدت عن الماء فكل شيء إذن يرجع أصله إلى الماء.

و لم يوافقه في ذلك "انكسماندريس"[2] و أرجع أصل الكون إلى اللاّمتناهي أو اللاّمحدود و لعلّه يعني به مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم مُحدّد لأنّها غير موجودة في العالم المتكوّن و عن اللاّمحدود انفصلت بطريقة ما نواة نتج عنها النّار و الضباب المُظلم، أمّا الضباب فقد تصلّب في مركزها فصار أرضا، بينما اضطرمت شعلة النّار المحيطة فكانت منها الأجرام السّماوية.

---

(1) – **طاليس هـــو** : فيلسوف يوناني من ملطية و هي ثغر يوناني في أسيا الصغرى، كان حكيما من ذوي الاهتمامات الكثيرة كالفلسفة و الرياضيات و الفلك (فؤاد كامل العشري، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق، **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ، راجعها : زكي نجيب محمود، (د–ط)، دار القلم، بيروت، (د–ت)، ص ص 279–280)

(2) – انكسماندريس (**610، 547 ق م**) **هـــو** : فيلسوف طبيعي يوناني، كان من بين جهوده أن وضع خريطة مشهورة للعالم. يرى أنّ أصل الأشياء مادّة أولى غير متعينة و غير محدّدة يخرج منها كل شيء و يعود إليها كل شيء (المرجع نفسه ص 87/ محمود يعقوبي، معجم الفلسفة أهم المصطلحات و أشهر الأعلام، ص 194)

و ذهب "انكسمانس"[1] إلى أنّ أصل الكون هواء، ففي خلال حركته اللاّنهائية يتكاثف فتتكوّن أشياء ماديّة كالنّار و الرّيح و السّحاب و الماء و التراب و المعدن و الصّخر و بذلك نكون أمام مادّة العالم، أمّا المظهر الثاني للهواء و هو في صورته الرّقيقة فهو يُمثّل نفس هذا العالم. أمّا "هيرقليطس"[2] فيُرجع أصل الكون إلى النّار إذ هي جوهره الأصلي"[3] و أنّ هذه الموجودات في تغير مستمر و صيرورة دائمة.

و تشتّت الفكر في أصل الكون بين ماء و هواء و تُراب، و وجد أرسطو نفسه بين هذه الأفكار و أفكارا أخرى دفعته لوضع أداة يرتكز عليها العقل ويستطيع أن يميّز بها بين صحيح الفكر و فاسده فهل استطاع مُبدع المنطق أن يجد حلاّ لهذه القضية ؟ و منه كيف كانت نظرته لهذا الكون ؟ و بشكل آخر ما هي نظرة الفكر الفلسفي اليوناني إلى قضية العالم.

و لتحليل ذلك تضمّن المبحث مايلي :

المـــطلب الأوّل:

أرسطو طاليس و قضيّة العالم، و تناولنا فيه النظرة الأرسطية للعالم مع ذكر براهينه المعتمدة على قدمه.

المـــطلب الثّاني:

أفلوطين و نظرية الفيض، و تناولنا فيه أهّم ما أتى به أفلوطين في قضية العالم ألا وهي نظرية الفيض.

---

(1) – **انكسمانس (550–480 ق م) هـــو** : فيلسوف طبيعي يوناني عرض لأول مرة لوصف الطريقة التي يتحول بـ عنصر واحد إلى عالم متنوع، (الهواء و اتخاذه صورا مختلفة). يرى أنّ أصل الأشياء هو الهواء الذي بتكاثفه و تخلخله تحدد الأشياء و تزول بالرجوع إليه . (المرجع نفسه ص 82 / المرجع نفسه ص 194)

(2) – **هيراقليطس (540–480 ق م) هـــو** : فيلسوف يوناني، من أسرة ارستقراطية، كان يرى وحدة العالم في تركيبه . سلوكه أكثر مما يراها في مادته. كما يرى أنّ النّار هي أصل الموجودات، و أنّ هذه الموجودات في تغير مستمر و صيرورة دائمـ (المرجع نفسه ص 494 / المرجع نفسه ص 238)

(3) – أحمد عمر أبو حجر، **التفسير العلمي للقرآن في الميزان**، ط1، دار قتيبة ، بيروت، 1991 م،ص ص 361.

المطلب الأول: أرسطو طاليس و قضية العالم

1- أرسطو ونظرته إلى العالم:

كان "أرسطو" [1] تلميذا "لأفلاطون"[2] و لكن لم يتبع يوما خطى أستاذه إذ نجده قد بنى صرحه الفلسفي على أساس مخالف تماما، و إذا كنا نعتقد أنّ ما ميّز فلسفة أفلاطون هو قوله بعالم المثل (الملأ الأعلى) هذا العالم الّذي يحوي على نموذج كلّ شيء موجود في عالمنا المحسوس، أي أنّ المثل الموجودة في الملأ الأعلى هي صور مطلقة تامّة كاملة و مفارقة لا نتعرّف عليها بواسطة حواسنا و إنّما السبيل الوحيد لمعرفتها هو العقل و التّفكير الخالص، هذه الفكرة التّي لا نجدها عند أرسطو، و الّذي لم يعترف يوما بهذا العالم و لم يقل بوجود عالم غير هذا العالم الذي نُحسُّ به، فالوجود عنده هو وجود واحد يتمثّل في الوجود الطبيعي الّذي نحسّه و ندركه، "و يكون خالدا أزليا أبديا ذلك أنّ الطّبيعة عنده هي مجموع الوجود المتعلّق بالمادّة و الخاضع للحركة التّي تحتاج إلى مكان و زمان، فالمكان ضروري لحدوث الحركة و الزّمان ضروري أيضا لقياس تلك الحركة و كلاهما غير متناهيان فالمكان غير متناه من حيث الامتـــداد و الزّمـــان أزلي و أبدي فيكون لزاما أن يكون الوجود خالدا"[3].

---

(1)- **أرسطو طاليس (384-322 ق م)**: ولد في أسطاغيرا و توفي في خلقيس من بلاد اليونان. فيلسوف يوناني من أكبر الفلاسفة قاطبة، من تلاميذ أفلاطون. أنشأ مدرسة اللوقيون، و كان من عادته أن يلقي دروسه على تلاميذه و هو يمشي فلقب هو و أتباعه بالمشّائين. كان تعليمه شاملا لتاريخ الفلسفة فناقش أراء من سبقه حتّى أفلاطون و لاسيما نظريته في المثل، ضبط المنطق و استخلص صور التّفكير و الاستدلال. تنقسم جملة أثاره إلى كتب منطقية (الأورغانون) و كتب طبيعية و كتب بعد الطبيعة و كتب خلقية و سياسية و كتب فنية موضوعها الخطابة و الشعر (محمود يعقوبي ، **معجم الفلسفة** ، ط2، الميزان، الجزائر، 1998 م، ص 192)

(2) – **أفلاطون (429-347 ق م) هـــو** : فيلسوف يوناني من أكبر الفلاسفة، وضع نسقا فلسفيا كاملا ذا نزعة روحانية مثالية. تناول فيه مشاكل الوجود و المعرفة في صورة محاورات بينه و بين تلاميذه و عددها 22 محاورة اثنتان منها هما (الجمهورية، و النواميس) اللّتان تعد كل واحدة منهما كتابا كاملا (المرجع نفسه ص 193)

(3) – عمر فروح، **المنهاج الجديد في الفلسفة العربية**، ط1، دار العلم، بيروت، 1970 م، ص ص، 50-51

علّل أرسطو الوجود بفرض مادة أوليّة هي "الهيولى"[1] و التّي جعلها أزليّة أي ليس لها بدء وليس ثمة زمان سابق عليها، إذ كانت في شكلها الأول فوضى لا صورة لها و كان الفضاء اللاّمتناهي مملوءًا بها، كما كانت ساكنة لا تتحرّك إلا بالمحرّك الأوّل لها. إذ قسّم الوجود إلى "جوهر"[2] و"عرض"[3] أما الجوهر فيُطلق على كلّ ذات ليس في موضوع، وأمّا العرض فيُطلق على كلّ ذات قوامها في موضوع، و يُقال الجوهر على الهيولى موضوع الصّورة، أي يُطلق على المركّب من الصّورة و الهيولى، "فهو أحق المقولات باسم الوجود لأنّه يُطلق على كل كائن جزئي، لا على مجموعة من مفرد الكائنات و لا على الكليّ المجرّد، فزيد وحده موجود في الحقيقة أمّا الإنسان فلا وجود له بـذاته، لأنه مـعنى كلي، و موجود ذهني، لا عين خارجي. و لذلك نرى أنّ تعريف أرسطو للجوهر يفضي إلى القول بامتناع وجـود المثل الأفـلاطونية و هذا كما أشرنا إليه سابقا، أمّا الأعراض فإنّها لا توجد إلا في الأشخاص و قد تكون ذاتية كالحرارة في النّار، أو غير ذاتية كالبياض في الثّوب، و هي عرضة للتغير"[4]. كما قسّم الوجود إلى وجود بالقوة و وجود بالفعل ففي الخشب مثلاً استعدادًا لأن يصنع منه أدواتا مختلفة ككرسي أو طاولة، ... الخ) فلهذه الأدوات وجودًا بالقوة في الخشب أي وجودًا كامنًا فيه، إذا صنعنا مثلا كرسيًا فان صورته تصبح موجودة بالفعل، كما أنّ لكل إنسان أولادًا بالقوة فإذا وُلدوا أصبحوا أولاده بالفعل، و جميع العلوم أيضًا موجودة في كلّ إنسان بالقوّة فإذا تعلّمها أصبحت فيه بالفعل و منه يمكن أن نقول أنّ أرسطو يُقسّم الوجود إلى جوهر و عرض و أيضًا إلى وجـود بالقـوة و وجود بالفعل.

---

(1) – **الهيولى matiere premiere** : الأصل أو المادّة الاولى و في الإصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال و الانفصال (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (د–ط)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1994 م، ج2. ص 74 . / علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1991 م، ص 259)

(2) – **الجوهر substance** : و ما يدوم من الموجود القابل للتغير، مثال ذلك أنّ جوهر الإنسان هو النّفس، هو الموجود القائم بنفسه، أي الّذي يحلّ به سواه و لا يحُلّ بسواه . و يقابله العرض . (محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة** ، ص 31) .

(3) – **العرض accident** :في مقابل الجوهر هو ما يحتاج في و جوده إلى محّل يقوم به مثل اللّون و الشّكل و الحركة و السّكون ، ويقال عرض لكلّ موجود في موضوع. (محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ص 101./ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 71.)

(4)– يوسف كرم،**تاريخ الفلسفة اليونانية**، (د–ط)، دار القلم، لبنان، (د–ت)، ص ص 69-70 .

أمّا عن أصل العالم فيُرجعه أرسطو إلى "الهيولى و الصّورة أي إلى الجوهر الّذي لا يكون إلا بواسطة الحركة"[1] التّي يقوم بها المحرّك الأوّل والّذي يعتبره كعلّة أولى، مفارق للمادّة برئ من التكثر و التنوع، إنّه بسيط يعقل ذاته و يُحرّكُ العالم بعقله من غير أن يتحرّك أو يُجهد نفسه، إنّه لا يتحرّك إذ ليس له خارج ذاته غاية يتحرّك إليها، بل هو الغاية التّي يتشوّق كلّ شيء إليها و يتحرّك نحوها، كما يتعلّق كلّ عاشق بمعشوقه و يسعى إلى الوصول إليه، هذا المحرك الأوّل الذّي لا يتحرّك هو الله، فالله عنده علّة فاعلة و علّة غائية في آن واحد "فهو يُحرّك السّماء الأولى و الأفلاك الأخرى يُحرّك بعضها بعضًا، بحيث أنّ المحرّك الأوّل هو الذّي يُحرّك الكل و يُحرّك الشّمس و يُنظّم تعاقب اللّيل و النهار، و يُحدث جميع ظاهرات الحياة الأرضية"[2] مع العلم أنّ هذه الحركة ليست حركة فيزيقية مادّية و إنّما يُحرّك السّماء بوصفه غاية لها و معشوقا و بتحريكه لها تتحرّك الأفلاك الأخرى، فالفلك أشبه بكرة لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الّذي تحته بحيث أنّ كلّ فلك يتحرّك بما فوقه و يُحرّك ما تحته إلى أن تنتهي إلى آخر الأفلاك و أقربها إلى الأرض و هو فلك القمر "و هكذا عندما يُحرّك المُحرّك الأوّل الفلك الخارجي يُحرّك التالي جميع الأفلاك المُتّصلة به فالمُحرّك الأوّل هو المُنظم الوحيد لهذا العالم"[3] الّذي يراه أرسطو أنّه واحد لكن ينقسم إلى عالم مافوق فلك القمر و عالم ما تحت فلك القمر، فالأوّل هو عالم الكواكب و الأفلاك، و هي موجودات أزلية تتحرك حركة دائرية و "مادتها ليست من العناصر الأربعة و إنّما هي مادّة خامسة تُسمّى الأثير أو العنصر الخامس، و هو جسم ليس له ضدّ لذلك فهو غير متغيّر كما أنّ طبيعته أنّه لا يتحرّك بغير الحركة المكانية الدائرية "[4] و الثّاني هو عالم الكون و الفساد و هو عالم تبدل الصور على المادة الواحدة و هو تتحرك فيه الموجودات بحركة مستقيمة و مادتها هي العناصر الأربعة، و بهذا يذهب أرسطو إلى أنّ حركة هذا العالم هي "الحركة المطلقة المستمرّة و هي الحركة الكلية الفاعلة في هذا الوجود و تكون حركة دورانية أزلية أبدية"[5]،كما يذهب إلى أنّ الأرض "كوكب في جوف هذا الفلك و أنّ في كلّ كوكب

---

(1) – أبو الفتح عبد الكريم الشهر ستاني، **الملل و النحل**، تحقيق محمد الفاضلي، (د–ط)، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م، ص 124

(2) – حنّا الفاخوري، خليل الجرّ، **تاريخ الفلسفة العربية**، ط2، دار الجيل، بيروت، 1982 م، ص 93

(3)– أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية**، (د–ط)، دار قباء، القاهرة، 1998 م، ص 276

(4) –يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ص 148–149

(5) –عمر فروخ، **المنهاج الجديد في الفلسفة العربية**، ص51.

عوالم، و بهذا فقد أنكر أرسطو كما أنكرت الفلاسفة الصّانع كما أثبت علّة قديمة للعالم ثم قال بقدم العالم، و أنّه لم يزل موجودا مع الله تعـــالى و معلولا لـــه و مساويا غير متأخر عنه بالزّمـــان مســـاواة المعلول للعلّة و النّور للشّمس بالـــذّات و الرتبة لا بالزّمان "[1]، و دعّم موقفه هذا بعدّة براهين يمكن إيجازها في مايلي:

2- براهين أرسطو على قدم العالم:

اعتمد أرسطو في قوله بقدم العالم على البراهين التالية:

"دليل العلّة التّامة : يقول أرسطو بثبات العلّة الأولى للعالم على الدّوام، و يرى أنّ هذه العلّة تُحدث معلولها على الدوام، فلو فرضنا وقتا لم تكن فيه حركة لزم عن ذلك عدم وجود الحركة على الإطلاق وإذا كانت الحركة موجودة و هذا أمر ثابت لا يمكن إنكاره فإنّها ستبقى دائما، فالقول بوجود بداية للحركة يعني أنّه قد حدث تغيير للعلّة الأولى، و هذا محال عند أرسطو لأنّ العلّة الأولى لا تخضع للتغير، و لأنّ هذا التغير يحتاج إلى مرجّح، و هذا أيضا أمر محال بالنسبة للمحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك و بذلك يقرر أرسطو أنّه ما دام مبدأ الحركة واحدًا ثابتًا أزليًا، فالحركة إذن مطردة في وجودها منذ الأزل.

- أزليّة الهيولى : إذ أنّه لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع، و لكن هي موضوع تحدثُ فيه الأشياء، فالقول بحدوث الهيولى يستلزم القول بوجود الهيولى قبل أن تحدث، و هذا غير ممكن.

- إنّ الزّمان و الحركة عند أرسطو متلازمان، لأن الزّمان هو مقياس الحركة، و لو كان قديما لكانت الحركة قديمة و الزّمان يقوم بالآن، و الآن وسط بين مُدّتين، هـــو نهاية الماضي و بداية المستقبل فليس للزّمان بداية و لا نهاية، و إذا افترضنا أنّ له بداية فسيلزم أن لا يكون زمان قبله و إذا كان له نهاية فلا يكون زمان بعده، و لكن "قبل و بعد" يتضمّنان الزّمان،

(1) - أبو الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ط 2، دار الرّائد العربي، بيروت، 1368 هـــ، ص 46 .

فهذا خلف و إذا ثبت قدم الزمان، أي أنّه لا بداية له، ثبت بذلك قدم الحركة و بالتّالي قدم المتحرّك"[1].

- إذن ذهب أرسطو إلى القول بقدم العالم، فالهيولى قديمة، و الصورة قديمة، و الحركة قديمة. و الزّمان قديم و الله هو المحرّك الأوّل له، يحركه منذ القدم، يحرّكه و لا يتحرّك.

لقد قال أرسطو بهذه الفكرة "قدم العالم" دون أن يعلم ما أحدثه و ما خلّفه وراءه من أثر عميق في الفكر الإنساني و الّذي استمر إلى يومنا هذا، لحدّ "اتّهام كل من قال بهذه الفكرة بالكفر و الخروج عن الملّة"[2]، و إذا كان أرسطو قد كان أوّل من قال بهذه الفكرة فأفلوطين قد جاء بفكرة أخرى تضمّنت الكيفية الّتي صدر بها هذا العالم و الّتي كان لها هي الأخرى صدى كبير في الفكر الإنساني فيما بعد فما حقيقة هذه النّظرية الّتي قال بها أفلوطين ؟

(1) –ابراهيم تركي، نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، ص ص 46-47 / و يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص ص 151-152

(2) – نقصد هنا كل من قال بهذه الفكرة في الفكر الإسلامي .

المطلب الثّاني: أفلوطين و نظريـة الفيض

تُعتبر فلسفة "أفلوطين"[1] فلسفة أصيلة رغم ما اعتقد في أنّه لم يقم سوى بعرض للأفكار الأفلاطونية، فهي مدينة بقدر كبير لا إلى قراءة "محاورات" أفلاطون فحسب بل إلى دراسة الفكر الأرسطي دراسة نقدية دقيقة، و لعلّ أهم ما ميّز فلسفة أفلوطين هي قوله "بنظرية الفيض"[2] و لكن قبل أن نخوض غمار هذه النظرية أردنا أوّلا أن نبحث عن أساسها و عن بذورها الأولى التي كانت سببا في قيامها.

---

(1)- **أفلوطين (205–270) م هـو** : فيلسوف يوناني ولد في مصر و توفي في روما. تأثّر بأفلاطون و بتعاليم المسيحية. و لآرائه طابع تصوفي،حاول أن يفسّر صدور الموجودات الكثيرة عن الموجود الواحد المطلق، أهم آثاره " التساعيات" التي جمعها بعد وفاته تلميذه فورفوريوس (محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ص 193،و فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 67

(2) – **فيض (Emanation)** : صيرورة تكمن حسب بعض العقائد، في أنّ الكائنات الكثيرة التي تُشكّل العالم تصدر من الكائن الأحد الذي يكون مبدأها دون أن يكون ثمة فصل في هذا التطور . و الفيض يتعارض مع الخلق. ، هذه المفردة تتضمن حقيقة الصيرورة و الإنتاج المتعاقب للكائنات في الزّمان، و تاليا لا يناسب سوى أشكال معينة من مذهب وحدة الوجود، ينطبق بنحو خاص على الأفلاطونية الجديدة (أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج1 ، ص 335 / جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** ، ج2 ، ص 173)

أراد أفلوطين أن يجد حلاً لمشكلة صدور الكثرة عن الواحد، فجـــاء بنظرية فيض العالم و قال أنّ الله هو الخير و هو الواحد المطلق و العلّة الأولى، ثم هو مصدر الأشياء جميعا و لنا أن نتساءل، كيف انبثقت الكثرة عن الوحدة، و لماذا أراد الواحد أن يخرج من عزلته؟ فلجأ أفلوطين إلى تشبيهات شهيرة فقال : "لئن كان كائن ثان بعد الواحد.... فكيف خرج؟ إنّه إشعاع صدر عنه و هو ساكن، كما يصدر النور المتلألئ عن الشّمس و هي ساكنة. و جميع الكائنات، ما دامت موجودة، تحدث حتما حولها، و من جوهرها حقيقة تنزع إلى الخارج... و هذه الحقيقة هي كصورة للأشياء التي انبثقت عنها. و يقول في موضع آخر: "عندما يبلغ كائن كماله نرى أنه يلد، فهو لا يطيق أن يبقى في ذاته، بل يبدع كائنا آخر... فالنار تسخن، و الثلج يبرد... فكيف يمكن للكائن الكامل و هو الخير أن يظل ساكنا في ذاته؟"، و هكذا فالواحد هو قوّة "جميع الأشياء" دون أن يكون واحدًا من هذه الأشياء، و العقل الفائض عنه يعقل مبدأه، فيصبح خصبًا و يفيض عنه ما دونه"[1].

إنّ الواحد البسيط عند أفلوطين هو المبدأ الأوّل الّذي لا انقسام فيه و لا تركيب و ليست فيه كثرة بأي اعتبار هو في آن واحد لا شيء و كلّ شيء " هو لا شيء، لأنّه فوق كل شيء و لأنّه ليس من الممكن أن يميّز فيه شيء عن شيء و لا أن يتبيّن فيه وجود معين وهو كلّ شيء، لأنّه مبدأ جميع الأشياء و منه ينبثق كلّ شيء، فهو الأشياء جميعا لأنّه يحويها –بالقوّة– إذا صحّ التعبير دون أن يكون واحدا منها.

إنّ الوجود الحقيقي إنّما هو وجود "الأوّل" أو "الواحد" أو الله بأسمى ما له من كمال الربوبية، فكل شيء إنّما صدر عن الأوّل، و إلى الأوّل يعود، إنّه الأوّل بإطلاق، لأنّه مبدأ كلّ وجود، إنّه الواحد الأوحد المطلق اللّامتناهي الّذي لا يوصف بأي وصف، لتفاهة جميع الأوصاف و قلّة شأنها، فلا يقال مثلا أنّه جميل أو متصف بالجمال أو مشتمل على الجمال، و لكنّه فوق الجمال و علّته، بمعنى أنّه لا يـــدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمـــال، فهو أعلى من كلّ شيء و علّته ، و كلّ شيء فإنّه معلول له ، و هكذا الحال في بقية الصّفات ، فكلّها دونه و هو فوقها

(1) – حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، ص ص 110-111

جميعا و مصـــدرها جميعا و علّتها جميعا ..... و كلّ ما نستطـــيع أن نسّميه به هو أنّه واحـــد و أوّل"[1].

و ملخّص نظرية الصدور عند أفلوطين هو أنّ الله أو الواحد عندما يُشاهد ذاته ينتج عن هذا انبثاق شبيه له هو " الأقنوم " [2] الثّاني أو المبدأ الثّاني و هو العقل، و لكنّه أقل كمالاً منـــه. و هذا العقل حينما يتعقّل الواحد و يتأمّله ينتج عن هذا التأمل مولود أقل منه في درجة الكمـــال و النضج هو النفس الكليّة التّي تحوي الصور الطبيعية، و عنها تصدر النفوس الجزئـــية و الهيولى. و بذلك تترتب هذه الكيانات و تتخذ شكلا هرميا في قمته الواحد أو الله، باعتباره مبدأ الأشياء جميعا، ثم العقل الكلي باعتباره صورة للواحد ثم النفس باعتبارها صورة للعقل.

ذهب أفلوطين إلى أن "فعل الصدور يعتبر فعلا ضروريا و واجبًا، و أنّ كل حلقه في السلسلة إنّما تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة، و أنّ هذه الفيوضات تُعـــدّ مظهرا للعدل الإلهي من جهـــة، و مظهرًا لوحدة الذّات الإلهية من جهة أخرى، فكأنّ البناء الكوني لدى أفلوطين يتكوّن من ثلاثة مبادئ هي الواحد و العقل و النفس "[3].

تبدو نظرية الفيض كتسوية قام بها أفلوطين بين الروايات الدينية في خلق العالم و بين الرأي الفلسفي و رأي أرسطو على الأخص، على أنّ هناك من يرى "أنّه قد أراد أن يشرح بها عمليّة الخـــلق و كيفية صدور كل هذه الكثرة عن الواحد الأحد، إلا و أنّه و بقوله بهذه النظرية يكون قد أخلّ بتنزيه الله و انفراده بالأمر و الخلق من حيث أنه قد أراد المبالغة في تنزيهه"[4].

---

(1) – محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ط 3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. 1983 م، ص ص 230 -237 .

(2) – **الأقنوم hypostase** : و تمثل الصفة عند النصارى، و يزعمون أنّ الأب و الابن و روح القدس ثلاثة أقانيم (الخوارزمي،**مفاتيح العلوم**، ص 52 / جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص112)

(3) – حربي عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة**، تقديم : علي عبد المعطي، ط1. دار العلوم العربية، لبنان، 1992 م، ص ص 223-224

(4) – كمال جعفر، **الإنسان و الأديان**، (د-ط)، دار الثقافة، قطر، 1985 م ، ص 31

و لكن ورغم هذا كان لنظرية الصدور المشائية في تفسير كيفية خلق العالم كما كان للأفكار الفلسفية اليونانية في القضية ذاتها عظيم الأثر على الفكر الإنساني قاطبة لا سيما الفكر الإسلامي منه، فهل أخذ هذا الأخير هذه الأفكار بحذافرها أم كانت له وجهة نظر أخرى؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: الكون من منظور فلسفي إسلامي (ابن سينا نموذجا)

إنّ مصطلح الفلسفة كما هو معروف مصطلح يوناني مركّب من لفظين هما فيلو و تعني المحبّة و صوفيا و تعني الحكمة، و بذلك يكون الفيلسوف هو المحبّ للحكمة، و أوّل من أطلق هذا التعريف هو الفيلسوف اليوناني "فيثاغورس"[1] الّذي يرى أنّ الإنسان مهما اجتهد لا يستطيع أن يكون حكيما بل محبّا للحكمة فقط ، لأنّ هدف الفلسفة ليس كشف الحقائق الثابتة المطلقة و إنّما البحث الدّؤوب المتواصل و عدم الاكتفاء بجواب معين أو الاقتناع به و لهذا اعتبر "كارل ياسبرس"[2] أنّ الأسئلة في الفلسفة أهّم من الأجوبة و فيها يتحوّل كلّ جواب إلى سؤال جديد. فمن يتصور أنّها علم أو مجموعة حقائق يقينية فهو مخطئ لحدّ كبير.

لم يخل الفكر الإسلامي من الفكر الفلسفي و إذا استقرأنا تاريخه الطويل نلاحظ أنّه قد كان مشبّعا بهذه الأفكار الفلسفية و الّتي تتجسّد في الانجازات الّتي خلّفها الكثير من مفكّريه و الّتي لا يزال يؤخذ بها إلى يومنا هذا، و لعلّ من أبرز هؤلاء ابن سينا الذي نرى أنّه كان متأثرا لحدّ ما بالفكر اليوناني لا سيما منه الفكر الأفلاطوني الأرسطي، فكيف كانت نظرته لقضية العالم؟.

لتحليل ما ذهب إليه ابن سينا في هذه القضية تضمّن المبحث ما يلي:

---

(1) – فيثاغورس (572 – 497) ق م هـو : فيلسوف يوناني و زعيم النحلة الّتي تنسب إليه و تسمّى فرقة الفيثاغوريين الّتي كان لها اهتمام بالرّياضيات و الفلك و الموسيقى ، وجعلت الأعداد عناصر داخلة في بنية الأعيان لا مجرّد تصورات في الأذهان . (محمود يعقوبي ، أشهر الأعلام ،ص 223)

(2) – كارل ياسبرس (1883 – 1969) م هـو : فيلسوف ألماني طبيب في الأمراض العقلية ، ذو نزعة وجودية ، من أهم كتبه " المدخل إلى الفلسفة " و " الحقيقة " ، و " الإيمان الفلسفي " ، و " الفلسفة " ، و " علم النفس المرضي العام " . (المرجع نفسه ص 239) .

مـــطلـــب: ابن سينا و قضية العالم.

تناولنا فيه حقيقة الوجود عند ابن سينا، و موقفه من قضية قدم العالم أو حدوثه كما تناولنا نظرية الصّدور عنده.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مطلب: ابن سينا و قضية العالم

1- حقيقة الوجود عند ابن سينا

ينطلق "ابن سينا"[1] في مسألة العالم من فكرة "الوجود"[2] الذّي رأى أنّه صنفان هما واجب الوجود و ممكن الوجود و يُفصّل ابن سينا معنيهما قائلا " أنّ الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال، و أنّ الممكن الوجود هو الّذي متى فرض غير موجود أو موجودًا، لم يعرض منه محال، و الواجب الوجود هو الضروري الوجود، و الممكن الوجود هو الّذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده و لا في عدمه"[3].

و واجب الوجود قد يكون واجبًا بذاته و هو الذّي لا نستطيع أن نتصوّر عدمه، أو يكون واجبا بغيره و هو الّذي يكتسب وجوده من مبدأ خارج عن ذاته، "فالله مثلاً واجب الوجود بذاته لأنّه لا يحتاج إلى شيئ آخر يُكسبه الوجود، أمّا الإحتراق فهو واجب بغيره لأنّه لا يتحقق بالفعل إلا عند التقاء القوّة المُحرقة و القوّة المُحترقة "[4] أمّا ممكن الوجود فكل ماهو بالقوّة كما يطلق على كل صحيح الوجود، و بذلك يكون للوجود ثلاث مراتب هي:

- الممكن بذاته و هو الّذي لا ضرورة في وجوده، و لا في عدمه، بل يستوي فيه الوجـــود و العدم.
- الواجب بغيره الممكن بذاته و هو يشمل جميع الأشياء الموجودة في العالم.
- الواجب بذاته، و هو الله.

---

(1) -ابن سينا (980 -1037) م هـــو : أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا ، ولد في أفشنة قرب بخاري و توفى بهمذان، لقب بالشيخ الرئيس لتضلعه في علوم الحكمة و الطّب، عمل في جميع آثاره على التوفيق بين الحكمة و الإسلام فجمع بين العقيدة الإسلامية و الفلسفة اليونانية و الفارسية و الهندية أهم آثاره في الطب "القانون" و في الحكمة موسوعات فلسفية هي "الشفاء"، "النجاة" و "الإشارات و التنبيهات" و رسائل كثيرة منطقية و نفسانية و إلهية و سياسية و أخلاقية و تصوفية (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 215)

(2) - الوجود (existence) : هو استمرار الكون في الأعيان و هو يقابل الماهية التي هي كون في الأذهان . كما يقابل العدم الذي هو الإنتفاء . (جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج2 ، 559 / محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 177.)

(3)-ابن سينا، النجاة في المنطق و الالهيات،تحقيق:عبد الرحمان عميرة،ط1،دار الجيل،بيروت،1992 م، ج2،ص77.

(4)- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، (د-ط)، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989 م ، ص 220

"و أعلى مرتبة في الوجود هو الوجود بذاته، و كلمّا كان الموجود أقرب إلى السّبب الأوّل كان وجوبه أعظم".[1] و إذا كان موضوعنا هذا العالم و هذا الكون ففي أي مرتبة ينتمي إليها؟.

إنّ هذا العالم موجود و وجوده إمّا أن يكون قد وجد نفسه أم كان بعلّة مستقلّة، و لكن هذا العالم ليس واحدًا في نوعه و إنّما متكثّر متعدّد الوجوه، فيه جوانب تفسد و أخرى تكون أي تظهر فيها صورًا جديدة فهو بذلك ممكن الوجود، و مادام كذلك فلا بد له من موجد و من علّة توجده تكون سابقة عليه، هذه العلّة التي أوجدت العالم من غير أن تكون هي محتاجة إلى موجد يوجدها هي واجب الوجود بنفسه أي "الله" فهو علّة هذا الوجود الممكن و محرّكه الأول، و هو عالم به و بكل ما فيه علمًا أزليًا لأنّه سبب وجوده بمعنى أنّ هذا العالم و كلّ ما فيه يتحرّك بحسب القوانين التّي جعلها الله في العالم منذ الأزل و إذا كانت القوانين أزلية فهل نفهم من هذا أنّ ابن سينا كان يقول بقدم العالم وبعبارة أخرى ما موقفه من قضية قدم العالم أو حدوثه؟

2- موقف ابن سينا من قضية قدم العالم أو حدوثه:

حدّد ابن سينا لفظي القدم و الحديث و ضبطهما بقوله: يُقال: "قدم لشيء إمّا بحسب الذّات، و إمّا بحسب الزّمان، فالقدم بحسب الذّات هو الّذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة و القدم بحسب الزّمان هو الّذي لا أوّل لزمانه و المحدث أيضًا على وجهين : أحدهما هو الّذي لذاته مبدأ هي به موجودة، و الآخر هو الذي لزمانه ابتداء، و قد كان وقت لم يكن، و كانت قبلية هو فيها معدوم، و قد بطلت تلك القبلية".[2].

يمكن أن نستنتج مما تقدم أنّ القدم بالذّات إنّما هو الله، علّة هذا العالم و سبب وجوده و بما أنّ العلّة توجد المعلول عنها مباشرة بلا تراخ في الزّمن فإنّ هذا العالم قديم بالزّمان "ذلك أنّه لم يسبقه وجود و حتّى و إن كان قد سبقه وجود ثم استمر ذلك الوجود إلى هذا الوجود الّذي

(1)- المرجع نفسه،ص221.

(2) -ابن سينا، **النجاة**، ج2، ص 69

نحن فيه، فذلك الوجود السّابق جزء من الوجود الذي نحن فيه، و بذلك يكون الوجود الذّي نحن فيه قديم بالزّمان"[1].

و لعلّ أقوى دليل على قدم العالم قد استند إليه ابن سينا هو أنّه يستحيل صدور حادث عن قديم و معنى ذلك أنّنا "لو فرضنا وجود الله تعالى وحده، و كان العالم غير موجود ثم صدر هذا العالم عنه بعد أن لم يكن موجودًا، فلا بدّ أن صدوره عنه بعد ذلك من اقتضائه لوجود تجدد مرجّح، و لكن تجدد هذا المرجّح من جدّده؟ و لماذا حدث الآن و لم يحدث من قبل؟ فإمّا أن نقول إنّ وجود الله يقتضي وجود عالم قديم مساوق له في الوجود، و إمّا أن نقول أنّ وجود الله لا يقتضي وجود العالم، و التردّد الثاني باطل الإجماع، و ذلك لأنّ وجود العالم واقع بالمشاهدة، فثبت أن وجود الله يقتضي وجود العالم، فالعالم إذن قديم لقدم علّته، و علّته هو الله تعالى واجب الوجود بذاته"[2] و لكن الله سبب وجود العالم، فالعالم إذن حادث و هذا لأن كل موجود له سبب فهو حادث فالعالم عند ابن سينا حادث بالذات لأنّ كل موجـــود له سبب فإنّه حـــادث و العالم موجود و علّته الله لكن من جهة أخرى فهو قديم بالزمان. على أنّ هذا الوجود قد فاض و وجد عن الله بمحض إرادته و اختياره لا على سبيل الطبع فهو كما يرى "ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة و لا رضا منه فكيف يصح هذا، و هو عقل محض يعقل ذاته، فيجب أن يعقل أنّه يلزم وجود الكل عنه، لأنّه لا يعقل ذاته إلاّ عقل محض، و مبدأ أوّل و إنّما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه، و ليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، و ذاته عالمة بأنّ كماله و علوه بحيث يفيض عنه الخير و أتى ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها"[3]، إذن يرى إبن سينا أنّ صدور العالم عن الله ليس بالطبع كصدور الحرارة عن النار مثلا فالله يعلم ما يصدر عنه، و يعلم أنّ كماله في صدور الموجودات عن ذاته فهو عالم بالصـــدور و راض عنه، و لنا أن نتساءل كيف كان هذا الصدور و لماذا تبنى ابن سينا هذه الفكرة الأفلوطينية؟.

---

(1) -عمر فروخ، **المنهاج الجديد في الفلسفة العربية**، ص ص 138-139

(2) -ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، (د-ط)، دار المعارف،مصر، (د-ت) ج3،ص538.

(3) - ابن سينا، **النجاة**، ج2، ص 133

3- ابن سينا و نظرية الصّدور:

ذهب ابن سينا إلى أنّ العالم حادث قديم و لتعليل هذا الوجود الحادث القديم تبنّى نظريّة الفيض و التّي تأثر فيها بـ"الفارابي"[1] و التّي مفادها عنده (ابن سينا) أنّ الأوّل يعقل ذاته و يعرفها، و من هذه المعرفة أو العلم صدر هذا العالم و كليهما قد لجآ في هذه النظريّة لإيجاد حلّ للمسألة الفلسفية القائمة حول كيفية صدور الكثرة عن الوحدة؟؟ أو كيف تنبثق الموجودات المتعدّدة عن واحد ذي وحدة مطلقة؟

تستند " نظرية الفيض عند ابن سينا "[2] إلى الأمور التالية:

- القول بأنّ الوجود ينقسم إلى واجب بذاته هو الله تعالى، و إلى ممكن أو واجب بغيره.
- "القول بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، فالله واحد من كل وجه، و يجب أن يصدر عنه واحد بالعدد"[3].
- القول بأنّ " تعقل الله علّة للوجود على ما يعقله، و إذا عقل شيئًا وجد ذلك الشّيء على الصورة التّي عقله بها"[4].

---

(1) - الفارابي (259 – 339) هـ هو: أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، ولد بفاراب في ما وراء النهر، ورحل إلى بغداد حيث تعلّم ثمّ أقام بحلب عند سيف الدولة الحمداني. كان عارفا باليونانية و بأغلب اللغات الشرقية المتداولة في عصره. لقب بالمعلّم الأوّل. وكان شديد الإيمان زاهدا في الدنيا مقتنعا باتفاق الوحي و العقل. يعدّ أول من ميز بين الماهية و الوجود في المخلوقات. و فسّر صدور الممكنات عن الواجب بنظرية الفيض. كما وفق في نظريته في النبوة بين الوحي و العقل اللذين وجدهما يعملان على إقامة المدينة الفاضلة. من أهم آثاره شروح لأهم كتب أرسطو في المنطق و الطبيعة و ما بعد الطبيعة و الأخلاق، و كتب وضعها أهمها: "الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون و أرسطو" و "أغراض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة" و "ما ينبغي أن يقدّم قبل تعلم الفلسفة" و "إحصاء العلوم" و "فصوص الحكم" و "آراء أهل المدينة الفاضلة" و "كتاب الحروف" و "كتاب الألفاظ المنطقية" و كتاب "عيون المسائل" و "كتاب الموسيقى الكبير" (محمود يعقوبي، أشهر الأعلام ص 221) .

(2) - سيد حسين نصر، **مقدّمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة:سيف الدّين القصير، ط1، دار الحوار، سوريا، 1991م، ص ص 149 - 154 /و سالم مرشان، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، ط1،دار قتيبة ، بيروت، 1992 م،ص ص 236-252.

(3) - ابن سينا، **النجاة**، ج2، ص ص 134-136 و **الإشارات و التنبيهات** ج3، ص 669

(4) - ابن سينا- **النجاة**، ج2، ص 106

و بهذه المبادئ الثلاثة "يمكن أن نوضّح كيفية فيض العالم عن الله، فالله هو واجب الوجود بذاته، و هو واحد، و هو عقل يعقـــل ذاته، فإذا كان واجبًا بذاته كان علّة أولى لكـــلّ موجود ممكن بـــذاته و واجب بغيره، و إذا كـــان واحدًا لم يصـــدر عنه إلاّ واحد، و إذا كان عقلاً وجب أن يعقـــل ذاته، و يعقل أنّه مبدأ الموجودات كلّها.... فيكون من الضروري أن يصدر من عقل الله لذاته معلول أوّل هو أيضًا عقل، و إذا كان الله واحدًا وجب أن يصدر عن عقله لذاته عقل واحد، ثم أنّ هذا العقل الأوّل واجب بالله، ممكن بذاته، و هو يعقل الله و يعقل ذاته، فإذ عقل الله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحته، و إذا عقل ذاته صدر عن تعقّـــله لذاته وجود صورة الفـــلك الأقصى، و كمالها، و هي النفس، و وجود جرمية الفلك الأقصى. فالنّفس تصدر عن تعقل العقل الأوّل لذاته من جهة ماهي واجبه بالله، و الجرم يصدر عن تعقله لطبيعة الإمكان المندرجة في ذاته...و ما يُقال على العقل الأوّل يُقال كذلك على العقل الثّاني حتّى تنتهي سلسلة العقول إلى العقل العاشر و هو العقل الفعّال على أنّ تحت كل عقل ثلاثة أشياء هي عقل تحته جرم الفلك و صورته التّي هي النّفس، و بهذا يكون العقل الأوّل أعلى سلسلة العقول، ثم يتلوه عقل ثان و ثالث حتّى تنتهي إلى العقل العاشر و به تنتهي سلسلة المبدعات أو الموجودات"[1].

على أنّ ابن سينا يرفض القول بالإيجاد و الصنع و الفعل و الإحداث و التكوين و يقول "بالإبداع"[2] لأنه يُشكّل في نظره "أعلى مرتبة من التكوين و الإحداث لأنّ الإبداع كما يرى هو

---

(1) - المرجع نفسه،ج2، ص ص : 133-137 / جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص ص : 232-236

(2) - **الإبداع creation** : الإبداع في اللّغة إحداث شيء على غير مثال سابق. و عند البلغاء اشتمال الكلام على عدّة ضروب من البديع. و له في اصطلاح الفلاسفة عدّة معان منها: تأسيس الشيء عن الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقا كالإبداع الفني و الإبداع العلمي، ومنه التخيل المبدع في علم النفس، و الثّاني إيجاد الشيء من لا شيء كإبداع الباري سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنّما هو إخراج من العدم إلى الوجود و فرّقوا بين الإبداع و الخلق، فقالوا الإبداع إيجاد شيء من لا شيء، والخلق إيجاد شيء من شيء لذلك قال الله تعالى: بديع السّموات و الأرض، و لم يقل بديع الإنسان، بل قال خلق الإنسان فالإبداع بهذا المعنى أعم من الخلق، أمّا عند ابن سينا فهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع و هو إيجاد شيء مسبوق بالعدم. فالإبداع هو إذن أن يكون من الشيء وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقا بمادّة ولا زمان. والإبداع بهذا المعنى أعلى رتبة من التكوين و الإحداث، فإنّ التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي، و الإحداث أن يكون من الشيء وجود زماني، وكل واحد منهما يقابل الإبداع، فالتكوين يقابله لكونه مسبوقا بالمادة، و الإحداث يقابله أيضا لكونه مسبوقا بالزّمان.و الإبداع أقدم منهما،لأنّ المادّة لا يمكن أن تحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث. إذن التكوين و الإحداث مترتّبان على الإبداع، و هو أقرب منهما إلى الله.(جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1،ص 31).

أن يكون من الشيء وجود لغيره، متعلّق به فقط، دون متوسط من مادّة أو آلة أو زمان، و ما يتقدّمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط"[1] كما يرى أنّ لفظ الإبداع هو الأنسب للتعبير عن الحدوث الذّاتي للعالم لأنّ هذا الأخير هو "عبارة عن منح الأشياء وجودها دونما اعتبار للزّمان بل يرى أنّ الإبداع هو عين الحدوث الذاتي"[2] إذ يشترط في حدّ الإبداع أن لا يكون مسبوقا بمادّة أو آلة أو زمان، لأنّه لا يصدر عن الفاعل بتوسط أي شيء و إنّما يصدر عنه مباشرة أو دفعة واحدة، و طبقا لذلك فإن "اعتبار أنّ الفعل الإلهي الأزلي هو الإبداع، إنّما هو أنسب الاعتبارات"[3].

و بهذا يكون موقف ابن سينا من قضية العالم موقفًا أراد به أن يوفّق قدر الإمكان بين رأي أرسطو و رأي المتكلّمين ذلك أنّه لم يرد أن يخرج أبدًا عن المنحى الذي رسمه أرسطو و لكن في نفس الوقت أراد أن لا يخالف قدر الإمكان مبادئ الدّين الحنيف، فهل استطاع ابن سينا أن يرضي علماء الكلام بالقدر الّذي أرضى به فلسفة أرسطو؟.

(1) - ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، ج3، ص 525

(2) - إبراهيم عاني، تصوّرات العالم في الفلسفة الإسلامية، (د-ط) ، الجزائر، (د-ت)، ص ص 74-77

(3) - إبراهيم تركي، نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، ص 280

المبحث الثالث: الكون من منظور كلامي: (النظام و الغزالي نموذجا)

كانت الفلسفة اليونانية من أهمّ العوامل التّي أثرّت في الفكر الإسلامي و كان ذلك من خلال الترجمات التّي قام بها العديد من المترجمين، فأطّلع العرب على فلسفة أفلاطون كما اطّلعوا على فلسفة أرسطو هذه الأخيرة التّي رأوا أنّها كانت منافية تماما لما جاء به الدّين الحنيف فاصطدم الإسلام بالفكر اليوناني، و لكّن كان اصطداما خصبًا نشأت عنه نظريّات و تفرّعت آراء كما كان في الوقت نفسه اصطداما عنيفا فرّق المسلمين و زرع الشّقاق في مذاهبهم و في كلتى الحالتين رأى المسلمون أنّ هذه الأفكار الفلسفيّة الدّخيلة تمسُّ عقيدتهم و تضرب صميمها فكانت الحاجة إلى الدّفـــاع عن العقيدة الإســـلامية و الرّد على الخصوم، و رفع الشبه باستعمال البرهان العقلي و مقابلة الحجّة بالحجّة، لذا تولّد علم الكلام الذي عرّفه "ابن خلدون"[1] بأنّه "علم يتضمّن الحجاج عن العقائـــد الإيمانية بالأدلّة العقلية و الرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف و السّنة، و سّر هذه العقائد الإيمانية هو التّوحيد"[2]. من خلال هذا التّعريف يتّضح أنّ علم الكلام هو علم يكون كسلاح في وجه من أعلن عداءه للدّين الفتى صراحة أو مستترا بهدف التشكيك فيه أو بهدف إضعاف روحه و تفتيت وحدة المسلمين، و من هنا لجأ مُفكّرو الإسلام إلى استعمال الجدل و الفلسفة لتدعيم عقيدتهم بالحجج العقلية و لمواجهة خصومهم فكان الجدل الدّيني و كان النّظر العقلي في أمور العقيدة وكان بذلك "علم الكلام" الذي تسلّح بالفلسفة من دون أن يكون منها لأنّه جدل يدور حول عقيدة معيّنة لا يتّخذ الشّك

---

(1)- ابن خلدون (1332- 1406) م هـــو: أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس و توفي في القاهرة، أعطى الفكر الإسلامي بآرائه في فلسفة التاريخ و الإجتماع بعدًا جديدًا يتميز بالنقد التاريخي و الروح الوضعية و النزعة الإجتماعية و اشتهر بالمقدمة، التي وضعها لمصنفه في التاريخ "كتاب العبر" ضمنها الخصال التّي ينبغي أن يتحلى بها المؤرخ و المعارف التّي يجب أن يلم بها و الطريقة التّي يتعين عليه أن يسلكها لفهم مظاهر العمران البشري، بتعليل بعضها ببعض، و أهم تصانيفه ذات الطابع الفلسفي هما "المقدّمة" و "رسالة في المنطق" (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة ، ص 207)

(2) - ابن خلدون، المقدّمة، ط5، دار الرّائد العربي، بيروت، 1982 م، ص 458

منطلقا و إنّما منطلقه الإيمان الرّاســخ بالعقيدة و مبــادئها، فكانت الحاجة إلى الدّفاع عن العقيدة الإسلامية. و لعلّ من أهمّ الفرق الكلامية على الإطلاق فرقتا المعتزلة و الأشعرية اللّتان ترجع أهميتهما للأثر الذّي كان لكلّ منهما في علم الكلام، و كذا لامتداد أثرهما في الفكر الدّيني الإسلامي عامّة لحقب طويلة، فما موقف كل واحدةٍ منهما من القضية؟ لتحليل ذلك تضمّن المبحث المطلبين التّاليين:

المــطلب الأوّل: المعتزلة و قضية العالم (النظّام نموذجا).

و فيه تناولنا و بشكل موجز رأي المعتزلة في القضية، و صلة تظريّة الجوهر الفرد بقضيّة خلق العالم و حدوثه، ثمّ تحدّثنا عن ما جاء به النظّام في نظرية الخلق بالكمون.

المــطلب الثّاني: الأشاعرة و قضية العالم (أبو حامد الغزالي نموذجا)

و فيه تناولنا و بشكل موجز رأي الأشاعرة في القضية، مع التركيز في ذلك على آراء الغزالي في المسألة و ما اعتمده من أدلة و براهين و حجج منطقية لتعزيز موقفه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: المعتزلة و قضية العالم (النظّام نموذجا)

1-المعتزلة ونظرتها للعالم :

ميّز "المعتزلة "[1] بوضوح بين القدم و الحـــادث، و يرى أنّ للقدم جانبين أحدهما لغوي و الآخر كلامي، فالقديم في اللّغة هو ما تقادم وجوده، و "لهذا يُقال: بناء قديم، و رســـم قديم. و لكن هذا المصطلح اتّخذ عند المتكلّمين صورة أخرى، و أصبح معناه الّذي لا أوّل لوجـــوده. و الله هو الذّي لا أوّل لوجوده و لذلك وصف الله بأنّه القديم"[2]، و معنى أنّه قديم تعالى أنّـــه " لم يزل كائنا لا إلى أوّل، و أنّه المتقدّم لجميع المحدثات لا إلى غاية"[3]. أمّا الحادث فهو ما "يكون مسبوقا بالعدم زمانيا، و هو العالم عند المعتزلة و بقيّة المتكلّمين لأنّ الحدوث نوعان: حدوث زماني و هو كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا و حدوث ذاتي و هو كون الشّيء مفتقرًا في وجوده إلى الغير، و هو أعمّ مطلقًا من الحدوث الزّماني"[4].

و ممّا سبق يتبيّن أنّ المعتزلة لا تقول إلاّ بقدم واحد هو قدم الله تعالى أمّا العالم فترى أنّه حادث.

---

(1)- **المعتزلة:** هم جماعة من المتكلّمين أقاموا مذهبهم على النظر العقلي، فهم يؤولون تعاليم الدّين تأويلا يتفق و العقل، كما عرفوا أنهم أهل توحيد، لأنهم أنكروا أنّ لله صفات زائدة على ذاته، كما ذهبوا إلى أن صفات الله من "قدرة و حياة و إرادة و كلام و سمع و بصر هي عين ذاته أي أنها ليست مضافة على ذاته حتى لا يتنافى شيء مع ما يجب لله من توحيد مطلق، و من أئمتهم أبو الهذيل، العلافّ، و النظام، و الجاحظ (فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصّادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ص 434-435 ، / أيضا أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط 5، دار النهضة العربية، بيروت. 1405هـــ، ص ص 103 -119 / أيضا عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية**، ط 2، مكتبة مدبولي. مصر، 1998 م ، ص 589).

(2) - القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق: أحمد بن الحسين، تحقيق : عبد الكريم عثمان، ط 2 ، مكتبة وهبة ، القاهرة، 1988 م ص 181 .

(3) - أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق: محي الدّين عبد الحميد، (د-ط)،المكتبة العصرية. بيروت، 1990 م ج 2 ، ص 201 .

(4)- جمال المرزوقي، **دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية**، ط1،دار الآفاق العربية، القاهرة، 2001 م ، ص 33.

ذهب المعتزلة إلى أنّ الله يمنح الوجود لهذه الماهية التّي هي في حالة العدم فيكون العـــالم و الله عندما "يمنح هذه الأشياء وجودها لا يضيف إليها شيئًا جديدًا سوى صفة الوجود لأنّه لو كان هو الّذي خلق الأشياء لكانت ماهيتها كماهيته، لكنّه لا يخلقها بل يهبها الوجود تمامًا كواهب الصور عند الفلاسفة و المُتمثّل في العقل الفعّال"[1]، إلا أنّها تنظر إلى تركيب هذه الأشياء أو بعبارة أدّق إلى هذه الأجسام لا على أنّها مركبّة من هيولى و صورة كما قالت به الفلسفة الأرسطية و إنّما يرى أنّه مركّب من أجزاء لا تتجزّأ الشّيء الّذي يؤّدي بنا إلى الخوض في أعمق نظريّة تناولها الفكـــر الفلسفي الإسلامي ألا و هي نظريّة الجوهر الفرد، فلماذا قال بها المتكلّمون؟ و هل كانوا سبّاقين إلى القول بها ؟، و ما صلتها بخلق العالم؟.

(1) - حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج 1، ص 156.

2-نظرية الجوهر الفرد و صلتها بخلق العالم

الجـــوهر الفـــرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ أو المونادا على حدّ تعبير " ليبنتز"[1] كلّها متـــرادفات و مصطلحات لمعنى واحد هو "الدّلالة على الوحدات التّي تتركّب منها الموجودات، كما أنّه لا يتألّف من أجزاء و يتألّف منه المركّب و الّذي يوجد دُفعة واحدة و يزُول دفعة واحدة، و ليس محلاً للتركيب و التّحليل فلا ينفذ منه أو إليه شيء"[2] و هو " المتحيّز الّذي لا ينقسم، أمّا المنقسم فيسمونه جسمًا لا جوهرا"[3] ، هذا المعنى الّذي شهده تاريخ الفكر البشري منذ أمد بعيد، إذ يُعدّ " لوقيبوس"[4] "أوّل فيلسوف قال بالفكر الذرّي بمعناه الصّريح الواضح. فكان أوّل من وضع نظريّة في تفسير الوجود على أساس ذرّي، و يقتفي "ديمقريطس"[5] خطوات أستاذه الفكريّة فيقدّم لنا أوّل مذهب ذرّي متكامل يردُّ الكثرة إلى الوحدة، و يفسّر الكثرة من خلال التغيير"[6].

يذهب لوقيبوس إلى أنّ الطّبيعة ماهي إلاّ عدد محدود من جزئيات صغيرة، أمّا ديمقريطس فيذهب إلى أنّ "الذرّات أزليّة، لا منقسمة، و متناهية الصّغر بدرجة لا تتمكّن الحواس من إدراكها، أو حتّى أن تميّز أحجامها، و هذه الذرّات بدون أجزاء، تملأ الفضاء الّذي تسبح فيه في كلّ الاتجاهات، فالعالم حسب النظرية الدّيمقريطيّة يتكوّن من ذرّات لا نهائية العدد و الصغر، كما

---

(1) – **ليبنتز (1646 – 1716) م هـــو**: غوتفريد فلهلم، رياضي منطقي و فيلسوف ألماني، له مشاركة في الاكتشافات الرياضية و الفيزيائية و المنطقية. و له آراء أصيلة في الميتافيزياء. من أهم كتبه " تأملات في المعرفة و الحقيقة و الأفكار " و " رسالة جديدة في العقل البشري " و " رسالة في الاهوت " و " المونادولوجيا" (محمود يعقوبي، أشهر الأعلام، ص 229).

(2) – محمود يعقوبي ، **معجم الفلسفة** ، ص 156

(3) – جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص ص 424-427

(4) – **لوقيبوس هـــو**: فيلسوف يوناني، عاش في حوالي منتصف القرن الخامس قبل ميلاد المسيح جمع بين الفلسفة و العلم، و أهمية لوقيبوس الحاسمة في تاريخ الفكر هي أنه أوّل من نظر إلى خصائص المادّة، التّي يمكن أن تكون موضوعًا للعلم الكمي باعتبارها خصائص جوهرية (فؤاد كامل- الموسوعة الفلسفية المختصرة- ص 366)

(5) – **ديمقريطس هـــو**: فيلسوف يوناني عاش في القرن الخامس (ق-م) ، تعلّم على الهوس، و قيل أنه قد فقأ عينيه لكي يحرر نفسه من شواغل الحسّ، يعد مؤسس النظرية الذرية بعد أن عرض لوقيبوس مبادئها الأولى، (فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية، ص 196)

(6) – ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، (د- ط)، دار المعرفة، مصر، 2002 م ، ص ص 18-19

أنّها لا منقسمة و أزليّة، و أنّها تتحرّك حركة حرّة في كلّ الاتجاهات، و من جرّاء تصادُمها بفعل الحركة ينتُج المركّب الذرّي، هذا الأخير الّذي عندما يتّحدُ مع مركّب آخر يكوّن صورًا أخرى لمركبات أكبر و هكذا حتّى ننتهي إلى المركّب النّهائي من كلّ هذه المركّبات و هو العالم"[1].

هذا عن الفلسفة اليونانية أمّا عند المسلمين فمذهب الذرّة قد عُرف بنظريّة الجوهر الفرد، أو الجزء الّذي لا يتجزّأ هذه الفكرة التّي أخذ بها المتكلّمة و التّي مفادُها" أنّ كلّ ما في الكون من موجودات يتناهى في التجزئة كمًا و كيفًا و مكانًا و زمانًا و حركة إلى أجزاء لا تتجزّأ، و بذلك يكون التمايز التّام واضحًا، بين الخالق و المخلوق فالله وحده هو الّذي ينفرد باللاّنهائية، بينما كلّ ما سوى الله و هو العالم المخلوق المؤلّف من الجواهر الفردة و الأجسام و الأعراض متناه من كلّ وجه"[2] و لقد اعتمد "المتكلّمون" [3] هذه النّظرية للردّ على القائلين بقدم العالم و إثبات العكس أي في البرهنة على حدوث العالم فما تفصيل ذلك؟.

استند المتكلّمون في البرهنة على حدوث العالم إلى إثبات تناهيه، و لّما كان لا يمكن تحقق أي موجود متناه إلاّ إذا انقسم في نهاية الأمر إلى أجزاء لا تتجزّأ، كان لا بدّ من القول بوجود هذه الأجزاء التّي لا تتجزّأ أو الجواهر الفردة، و ذلك في "إعتقادهم أنّه إذا لم ينته العالم في القسمة إلى أجزاء لا تتجزّأ لم يكن له أوّل، أي كان قديما غير محدث إذن فلا بدّ أن يكون العالم ككل محدودًا من جميع الأوجه"[4] و بالتّالي فهو حادث.إضافة إلي ذلك فهي أساس وجود الأجساء الطبيعية ذلك أنّ الأشاعرة تذهب إلى القول "بأنّ الله قد خلق الجواهر الفردة مفترقة ثم ألّف بين هذه الجواهر و خلق فيها أعراضها و بذلك تكوّنت الأجسام الطبيعية وبناءً على ذلك يمكن القول بأنّ خلق الجواهر الفردة كان سابقًا على خلق الأجسام، فلقد خلق الله "الجواهر الفردة أوّلاً ثم أوجد فيها الأعراض التّي لا بدّ منها لتكوين الأجسام ثم ركّب الأجسام من الجواهر الفردة ثم خلق الأعراض للأجسام"[5] على أنّ الكون و الفساد يتّم بعملية ديناميكية تتمثّل في "أنّه عندما

---

(1)- المرجع نفسه: ص ص 23-28 . / حسين مروة، **النزعات الماديّة في الفلسفة العربية** – الإسلامية –ط 1، دار الفارابي، بيروت، 2002 م م2 ، ص 247 .

(2)- إبراهيم تركي، **نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي**، ص ص 142-143

(3) – أخذ معظم المتكلّمة بنظريّة الجوهر الفرد عدا إبراهيم بن سيار النظام. (الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 190) .

(4)- إبراهيم تركي، **نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي**، ص 144.

(5)- إبراهيم تركي، **نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي**، ص 154

تتحرّك الجواهر الفردة و تجتمع يحدث الكون و عندما تنفصل عن بعضها يحدث الفساد على أنّ كل شيء يتم بفعل مباشر من الله تعالى فلقد خلق الله الأشياء كلّها خلقًا مباشرًا إذ هو محدث الجواهر الفردة من العدم و خالق الأعراض في كلّ لحظة و مؤلّف الأجسام منها"[1].

و يمكن أن نشرح فلسفة المتكلّمين الذّريّة بمايلي: "قالوا : العالم كلّه مركّب من جـــوهر و عرض. و لا ينفكّ جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. و الأعراض كلّها حادثة. فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثا، لأنّ كلّ مقارن للحوادث و لا ينفكّ عنها فهو حادث. فإنّ قال قائل: لعلّ الجوهر غير حادث و الأعراض هي الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية. قالوا فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، و هذا قد وضعوه محالا. و هذه الطّريقة هي أحذق الطرق وأحسنها عندهم، حتّى أنّ كثيرين ظنوها برهانا فقد تسلّم في هذه الطريق ثلاث مقدّمات تحتاج إلى ما لا خفاء به على أهل النّظر. إحـــداهن : أنّ ما لا نهاية له على جهة التعاقب محال. و الثّـــانية: أنّ كلّ عرض حـــادث... ، و المقدّمة الثّالثة ...، هي أنّ ليس ثمّ موجود محسوس غير الجوهر و العرض، أعني ذلك الجوهر الفـــرد و ما يعتقده من أعراضه"[2].

و أيّاما كان الأمر و رغم اعتراف الغزالي بنظريّة الجوهر الفرد إلا أنّه أكّد أنّها "مسألة من الصّعوبة بمكان بحيث تحتاج إلى إلمام تام بعلم الهندسة، فالقول في مسألة الجزء الذي لا يتجزّأ طويل و لهم فيه أدلّة هندسية يطول الكلام عليها و من جملتها قولهم: جوهر فرد بين جوهرين، هل يُلاقي أحد الطرفين منه عين ما يُلاقيه الآخر؟ أو غيره؟ فإن كان عينه فهو محال إذ يلزم منه تلاقي الطرفين، فإن مُلاقي المُلاقي مُلاق، و إن كان ما يُلاقيه غيره ففيه إثبات التّعدد و الإنقسام، و هذه شبهة يطول حلّها و بنا غنية عن الخوض فيها"[3]، فرغم اعتراف العديد من علماء الكلام بها إلّا أنّ النّظام لم يقـــل بها و خالف سائر المعتزلة في هذه القضيّة و نفى وجود جزء لا يمكن

---

(1)- احناس جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف موسى و آخرون، (د – ط)، دار الرّائد العربي بيروت، 1946 م، ص118.

(2) – موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تقديم: حسين آتاي، (د- ط)، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، 2002 م، ص ص 216- 217 .

(3)- أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تقديم: صلاح الدين الهوّاري، (د- ط)، المكتبة العصرية، بيروت، 2004 م، ص ص 189- 190.

قسمته الشيء الّذي دفع بالمعتزلة إلى إقامة حجج و براهين عقليّة تُثبت وجوده بل "اعتبروه فرعا للقول بالقدرة الإلهية"[1]. فإلى أي مدى اختلف رأي النّظام عن رأي أصحابه و ما سبب هذا الاختلاف؟.

3 – النظّام و نظريّة الخلق بالكمون

ذهب "النّظام"[2] إلى مُخالفة المعتزلة في نظريّة الجوهر الفرد أو الجزء الّذي لا يتجزأ إذ ينظر إلى الجزء "بمعيار التجربة و الدوافع في إطار المكان و القيم العددية و الحسابية فهو لم يقبل فكرة الجزء الّذي لا يتجزّأ و يقرّر لا جزء إلا وله جزء، و لا بعض الأدلّة بعض و لا نصف الأدلّة نصف و إنّ الجزء أجاز تجزئته أبدًا و لا غاية له من التجزؤ"[3] الأمر الّذي دفع بالمعتزلة لإثبات وجوده و هذا كما أشرنا سابقا، و لعلّ السّبب الّذي دفع بالنّظام إلى رفض هذه النظريّة هو رفضه أساسًا للتّصور المؤسّس عليها لكيفية خلق الله للعالم إذ يرى فيه أنّه يمكن أن يثير اعتراض مؤدّاه أنّ فعل الخلق الإلهي إنّما يتّم على شاكلة الصنع الإنساني إذ أنّ "خلق أجسام العالم طبقًا لهذه النظرية إنّما يتّم عن طريق التأليف بين الجواهر الفردة كما يتّم صنع الأشياء التّي يقوم الصانع الإنساني بتركيب أجزائها"[4] و لذلك أتى النظّام بمسألة جديدة و بفكرة لم تكن شائعة لدى متكلمي الإسلام ألا و هي فكرة "الكمون"[5] و التّي مفادها أنّ الله قد خلق العالم دفعة واحدة أو جملة واحدة. فكيف ذلك؟.

---

(1) – حنا الفاخوري–خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، ص ص 158–159

(2) – **إبراهيم ابن سيار النظام (ت 845م) هـو**: من أئمة المعتزلة الكبار له آراء كثيرة في الإلهيات و الطبيعيات و النفسانيات تتسم بالجرأة و ممّا انفرد به القول بالطفرة و هي انتقال الشيء من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالمكان الثاني الذي يتوسطها (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 234). / لم يقل النظام بفكرة الجوهر الفرد و قال بفكرة الطفرة(الوثبة) و تمثل عنده انتقال جسم من أجزاء المسافة إلى أجزاء أخرى منها دون محاذاة بين الأجزاء (عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ص47)

(3) – محمد عزيز نظمي سالم، **ابراهيم بن سيار النظام و الفكر النقدي في الإسلام** ، (د–ط)، مؤسسة شباب الجامعة،1983م ص 39

(4)– إبراهيم تركي، **نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي**، ص 175

(5)– **الكمون (immanence)**: صفة ما هو كامن، وهو مرادف للبطون، و عُرّف أنّه استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، فمبدأ الكمون هو القول أنّ الكل داخل في الكل (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2 ، ص 245) .

رأى النظّام أنّ القول بأنّ الله قد خلق العالم دُفعةً واحدة أنسب لكمال القدرة الإلهية ذلك أنّه قد أكمن بعض الموجودات في بعض و أنّ هذه الكوامن تظهر عندما تتهيأ لها الظروف الملائمة، و إذا تأمّلنا جيدًا هذه الفكرة نجد أنّها تنفرد بقهر المتضادّات على الإجتماع على غير طبيعتها كما تنزّه الفعل الإلهي عن مشابهة فعل المخلوقين.

و إذا كان قد مرّ بنا في نظرية الفيض أنّ المعلولات تفيض و تنبثق عن العلّة الأولى –الله- بلا آيّة واسطة أو توسط بين العلّة و المعلول فإنّ "نظرية الكمون تخرج فيها المعلولات بعضها عن بعض على سبيل التّولد بل أنّ المعلولات جميعها تلزم عن علّتها دفعة واحدة و في وقت واحد"[1] إذ يؤكّد النظّام أنّ الله تعالى "خلق النّاس و الحيوانات و النباتات و المعادن و سائر الموجودات دفعة واحدة و في وقت واحد، و السّبب أنّ الله علّة كل ذلك أكمن معلولاته اللّازمة عنه بعضها عن بعض "[2] حتّى أنّ التّقدّم و التّأخر إنّما يقع في ظهورها من مكامنها لا في خلقها.

إنّ الله في اعتقاد الكمونيين لمّا خلق العالم أكمن الأشياء جميعها بعضها في بعض بحيث أصبح "تقدُّم بعضها على بعض أو تأخّر بعضها عن بعض لا يتعلّق إلّا بظهورها من مكامنها، دون أن يكون هذا متعلّقا بحدوث أو خلق جديد و حجّتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ ﴾[3] و قوله أيضا ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾"[4] كما استندوا إلى خروج الدهن و الزّيت عن عصير السمسم، و خروج الزّيت عن عصير الزّيتون و تولّده عنه، فهل هذا الزّيت كامن في الزّيتون قبل عصره؟ أم أنّه تكوّن عند العصر ولحظة إدراك الذّات لذلك؟.

(1) – علي زيكي، **فكرة العليّة في فلسفة الغزالي**، (د– ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1977 م، ص 210 .

(2) – أبو الحسن الخياط، **الانتصار**، تحقيق: ينبرج، ط 2 ، الدّار العربية للكتاب، القاهرة، **1993** م ، ص 51-52 .

(3)– سورة **الواقعة**/ 71- 72

(4)– سورة يس / 80

و يرى "الجاحظ"[1] أنّ من أنكر كمون الزّيت في الزّيتون قبل عصره، كمن يزعم أن ليس في الإنسان دم، أو كمن يدعي أنّ الدّقيق الحادث بعد طحن البُرُّ لم يكن بُر، أو أنّ الزّبد الحادث بعد المخض لم يكن في اللّبن.

ولا يُمكن أن نتعرّض لنظريّة الكمون دون أن نشير إلى نظرية المداخلة و التّي تنص على أنّ "العالم مؤلّف من عناصر متضادّة، و الله بقدرته قهر الأشياء على ما يريد خلافا لطبائعها. فكلّ ما في الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء وقد عرّف النّظام الجسم بأنّه "الطّويل العريض العميق، و أنّ كلّ ما في الوجود المادي أجسام سواء منها الكثيف ، وهي الأجسام ذاتها. أو الخفيف و هي ما نسمّيه الأعراض من ألوان و طعوم و روائح"[2]، فهذه عند النّظام أجسام و ليست أعراضا إذ لا عرض عنده إلاّ الحركة.، كما أنّه يذهب إلى أنّ كلّ شيء يُداخل ضدّه و خلافه، و الضّد هو المانع الفاسد لغيره: مثل الحلاوة و المرارة، و الحرّ و البرد، أمّا الخلاف مثل الحلاوة و البرودة و الحموضة و تتداخل هذه الأجسام المتضادّة المتخالفة، يُداخل اللّطيف منها الخفيف، فالمداخلة أن يكون أحد الجسمين حيّز الآخر، و قد أنكر عليه معظم النّاس بل و أصحابه من المعتزلة أن يتداخل جسمان في موضع واحد في وقت واحد، أو أن يشغل جسمان حيّزا واحدا، و لكنّ النظّام قد "جعل الألوان و الطعوم و الروائح أجساما لطيفة" [3]، و من ثمّ يمكن أن تتداخل و أن تتشابك، و يتشكّل من تداخل الأجسام اللّطيفة جسما كثيفا، فذلك في نظره مظهر من مظاهر قهر الله المختلفات على الاجتماع خلافا لطبعها.، إنّ الأجسام كلّها عند النظّام متحرّكة، بل العالم عنده خُلق متحرّكا ... إذ جمع الله مثلا النّار و الرماد و الدّخان و الماء في العود الأخضر، الرماد شأنه السقوط و الدّخان شأنه الصّعود، الماء شأنه الرطوبة و النّار شأنها الحرارة، أشياء متضادّة بطبعها، و لكنّ الله قهرها على غير طبعها و أرغمها على الاجتماع، و من ثمّ فهي ليست ساكنة و لكنّها متحرّكة حركة اعتماد حتّى إذا خلّى و شأنها انطلقت من

---

(1)- **الجاحظ (ت 255) هـ هو** : أبو عثمان بن بحر بن محبوب الكناني الليثي الجاحظ من كبار أئمة الأدب و رؤوس الاعتزال، ولد ومات بالبصرة، كان من فضلاء المعتزلة، و طالع كثيرا في كتب الفلاسفة، و أضاف إليها بعباراته البليغة، من تصانيفه المشهورة: "البيان والتبيين" و "الحيوان" و "البخلاء" (الشهرستاني،الملل والنحل،ص60 / عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية، ص 185)

(2) – أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، ج 2 ، ص 6 و ص 88 .

(3)- الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج2 ، ص 88 .

مكمنها إلى الجهة الملائمة لشكلها أو طبيعتها فتكون هذه حركة اعتماد في المكان، و نظريّة الكمون مثلها في ذلك كمثل نظرية المداخلة، أو كتصور النظّام لحركة الاعتماد تهدف إلى بيان قدرة الله على قهر الأشياء الماديّة على خلاف طبعها، فذلك أدلّ على فعل الله، إذ لا يكفي القول بأنّ الطّبيعة و ما فيها من أجسام موات غير فاعلة أو أنّها ساكنة للرّد على أصحاب الطّبائع الّذين جعلوا الطّبيعة فاعلة من تلقاء ذاتها بموجب خصائص ذاتيّة في الأجسام كأن تحرق النّار، و إنّما الأدلّ على قدرة الله أن تكون هذه الأجسام مكرهة على غير طبعها بأن تجتمع بما يضادها أو يخالفها و هي في ذلك كامنة متحرّكة حركة اعتماد "[1].

و يشير النظّام إلى مظاهر مختلفة للكمون منها: "كمون الاختناق ككمون الزّيت في الزّيتون و الدهن في السّمسم و العصير في العنب و الدقيق في البُر، وكمون ما هو بالقوّة كالنّخلة في النّـــواة و الإنسان في النطفة، و أيضا كمون العناصر المتضادّة و الّذي يتمثّل في أنّ الأجساء عنده تتكوّن من عناصر متضادّة فعود الحطب مكوّن من نار و ماء و تراب و هواء أو دخـــان، و النّار حرّ و ضياء، و الماء سيولة و رطوبة و في التراب يبوسة و الدخان رائـــحة و لون و النّار شأنه الصّعود و الماء شأنه السّيلان و الدّخان شأنه الارتفاع و التراب يميل إلى الهبوط، و لكنّها جميعا كامنة في العود متحرّكة فيه حركة اعتماد، و النّار كامنة في أجسام أخرى، و لكنّها ليست على نسبة واحدة، فهي في العيدان أكثر منها في الأحجار و كلّ شيء كامن له طريقة يخرج بها، تخرج النّار بالاحتكاك، كما يخرج الشّرر من الحجر، كما أنّ احتراق الحطب ليس ناشئا من مجرّد نار في الخارج، بل هو خروج النّار الكامنة فيه بعد اتصالها بالنّار الخارجيّة التي قوّتها فأزالت ما في العود من مانع لخروجها و يعني بذلك الماء، حتّى إذا ظهـــرت النّار جـــفّ العود و يبـــس و تهافت فترتفع النّار و يبقى الرماد، كما أنّ احتراق الثّوب و الحطب و القطن إنّما هو خروج نيرانه منه، فالنّار الكامنة في هذه الأشياء لم تكن تقوى على نفي ضدّها عنها، فلّما اتصلت بنار

(1) - أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام** ، ط 5 ، دار النهضة العربية ، بيروت، **1985** م، ج1 ، ص ص239 –241 .

أخرى واستمدّت منها قويتا جميعا على نفي ذلك المانع، فلّما زال لمانع ظهرت، فعند ظهورها تجزّأ الحطب و تخفّف و تهافت، فإحراقك الشّيء هو إخراجك نيرانه الكامنة فيه"[1].

تُشكّل نظريّة الكمون شكلاً من أشكال الخلق تُنصّ على أنّ الله تعالى خلق الموجودات جميعها دُفعة واحدة كمـــا أنّ تلك التغيرات الناشئة إن هي إلاّ خروج المادّة و أعراضها من مرحلة إلى أخـــرى و من شكل لآخر، كما أنّ مشكلة التّقدم و التّأخر في الموجودات إنّما يرجع إلى ظهور الأشياء من مكامنها، فالله خلق العالم ثم أكمن فيه جميع الموجودات لتخرج تباعًا. و هنا نتساءل ألا توحي نظريّة الكمون بالقول بنوع من قدم العالم ؟ فهل ذهب النظام إلى ذلك ؟ هذه الفكرة التي تصدّى لها المتكلمون بكل عنف لا لشيء إلّا لمعارضتها لأصول أساسية في الدّين إذ لا يخفى أنّ القول بفكرة قدم العالم تحت أيّ صورة كانت، أو تحت أيّ تعبير كان سواء كان ذلك حسب مادته أو حسب زمانه قد أثار سخط المتكلّمين لما شكّله من مسّ في العقيدة و خطر على الدّين فأدّى ذلك إلى ضرورة الرّد عليها و قرعها بالحجّة و الدّليل و البرهان، و كان من بينهم أبو حامد الغزالي الذي يُعدّ من أعظم رجال المذهب الأشعري، فما موقف الغزالي من القضية؟.

(1) - الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، (د- ط)، دار الجيل، بيروت، 1992 م، ج 5 ، ص 20 ./ ينسب إلى النّظام نوع رابع من الكمون يمكن أن نسمّيه "كمون الذّر" أي وجود ذريّة آدم في صلبه على هيئة الذّر إذ نسب إليه أنّ الله خلق الموجودات دفعة واحدة و لم يتقدّم آدم عليه السلام خلق ذرّيته غير أنّ الله تعالى أكمن بعضها في بعض فالتقدم و التأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها و وجودها و قد تأوّل النّظام في ذلك آية الذّر: (و إذ أخذ ربُك من بني آدم من ظهورهم ذريّاتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين (الأعراف 172)). (أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، ص ص 241 – 245) .

المطلب الثاني : الأشاعرة و قضية العالم (أبو حامد الغزالي نموذجا)

1- الأشاعرة و نظرتها إلى العالم.

ذهب "الأشاعرة"[1] إلى أنّ العالم "هو كل شيء غير الله ﷻ، و زعم بعض أهل اللّغة أنّ العالم كلّه ما له علم و حس، و لم يجعلوا الجمادات من العالم، كما أنّه مأخوذ من العلم الذي هو العـــلامة، و هذا أصّح لأنّ كلّ ما في العالم علامة و دلالة على صانعه"[2] و العالم هو اسم لجميع الموجودات المحدثة الثلاث: أجسام، جواهر، و أعراض على أنّ الأجسام تتكوّن من جواهر فردة هذه الأخيرة التّي تعرض لها عدّة حالات مختلفة، و هذه الأحوال هي التّي تُمثّل الأعـــراض و بما أنّها متغيّرة فهي حـــادثة و ما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض فهي إذن حادثة مثلها "لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث حسب مبدأ مشهور لدى المتكلمين. و لما كانت الجواهر حادثة، فالأجسام حادثة لأنّها تتألّف من مجموع الجواهر الفردة، و بذلك يكون العالم حادث، و كل حادث لا بدّ له من محدث لاستحالة وجود حوادث لا أوّل لها، و هذا المحدث هو الله"[3] و هذا ما اعتمده المتكلّمون للبرهنة على حدوث العالم.

و لعلّ آراء أبي حامد الغزالي تُعدّ من الآراء التّي تُوضّح لنا ما ذهب إليه الأشاعرة بشيء من التّفصيل، فما موقفه من القضية و كيف ردّ على خصمه؟.

---

(1)– **الأشاعرة:** أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كان أبوه سنيا جماعيا حديثيا، أي على مذهب أهل السنّة و الجماعة و الحديث. و تجمع المصادر على أنّ ميلاده كان بالبصرة سنة ستين و مائتين هـــ، ثمّ سكن بعد ذلك بغداد إلى أن توفي بها، و كان في أوّل أمره معتزليا، أخذ عن معتزلة البصرة و على رأسهم أبو علي الجبائي، وله مناظرات معه اشتهرت عنهما، و فيها يقطع الأشعري الجبائي. (عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية، ص 66).

(2)– التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، تقديم:رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، (د– ط)، لبنان، 1996 ، ص ص 1157 – 1160 .

(3) – الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج2، ص 19

2-موقف أبي حامد الغزالي من القضية والرد على الخصوم:

تأثّر الفكر الإسلامي بالأفكار الفلسفية التّي كان يُنظر إليها على أنّها منافية تمامًا للرّوح الإسلامية و مبادئ الدّين الحنيف و تعاليمه، الشيء الّذي أدّى إلى التصدّي إليها ودحضها بالحجج و البراهين العقلية و كان "أبو حامد الغزالي"[1] "أوّل من ردّ على الفلاسفة ردًا شاملا عميقا"[2] لذلك أُطلق عليه لقب حجّة الإسلام و لا يزال يُعرف بهذا اللّقب إلى يومنا هذا. و بما أنّ الإلهيات هي التّي تُوجب ايمانًا أو كفرًا في الدنيا و فوزًا أو خسرانًا في الآخرة فلقد وجّه الغزالي جميع اهتماماته إليها و كان متبعًا في ذلك منهجا خرج من خلاله بنتيجة قد تكون قاسية على الفلاسفة إذ ذهب إلى حدّ تكفيرهم. وفي ذلك يقول: "و أمّا الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم،.... و مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، و تبديعهم في سبعة عشر و لإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنّفنا كتاب "التهافت" أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافّة الإسلاميين و ذلك في قولهم:

- إنّ الأجساد لا تُحشر، و إنّما المُثاب و المُعاقب هي الأرواح.
- أنّ الله يعلمُ الكليّات دون الجزئيّات.
- قولهم بقدم العالم و أزليته"[3].

(1)- **أبو حامد الغزالي (1059-111) م**: ولد بقرية غزالة قرب مدينة طوس في خراسان و عاد إليها في آخر أيامه و توفي بها. يلقّب بحجّة الإسلام لمناهضته لبعض أفكار الفلسفة اليونانية و لأراء الباطنية، اهتم ببيان قصور العقل عن إدراك كل شيء. فأنكر السببية بين المخلوقات التّي تستمد من خالقها الوجود و الحركة، و وقف جهده على حماية العقيدة الإسلامية من تخمينات الفلاسفة و من جهالات العوام و مقاصد المغرضين، و على جعلها في متناول فطرة الإنسان، أهم آثاره الفلسفية: "مقاصد الفلاسفة"، "تهافت الفلاسفة"، "معيار العلم"، "محك النظر"، "المنقذ من الضلال"،" إحياء علوم الدين"...الخ، و كتب أخرى في التصوف و أصول الفقه و الدين (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 219)

(2) - سالم مرشان، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، ص 213

(3)- أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا، كامل عياد، (د- ط)، دار الأندلس، لبنان، (د-ت)، ص ص 107-106

لقد خصّص الغزالي كتابا للرّد على الفلاسفة، جمع فيه انتقاداته و رتّبها و أوضحها هذا الكتاب الّذي يتمثّل في "تهافت الفلاسفة" والّذي اعتبره "البعض"[1] ماهو إلاّ شرحًا للمذهب السينوي شرحًا مفصلاً إلى أن انتهي به الأمر إلى جعله ملحدا، و هنا نجد أنفسنا أمام سؤال يطرح نفسه لماذا كفّر الغزالي الفلاسفة في هذه المسألة؟.

حصر الغزالي أدلّة المشّائين على قدم العالم في أربعة هي:

- "استحالة صُدور حادث عن قديم، لأنّ الحادث متناه من ناحية الزّمان و القديم لا متناه فكيف يتصل طرفي المُتناهي (العالم إن كان حادثًا) بلاّ مُتناهي (الله).
- أن الله متقدّم على العالم بالذّات و الطّبع لا بالزّمان كتقدّم العلّة على المعلول و حركة الشّخص على حركة الظّل التّابع له، و حركة اليد مع حركة الخاتم فإنّها متساوية في الزّمان.
- إنّ وجود العالم ممكن قبل وجوده، و هذا الإمكان لا أوّل له، أي لم يزل ثابتًا و لم يزل العالم ممكنًا وجوده، و يؤدّي إنكار هذا الإمكان الدّائم إلى إنكار قدرة الله على إيجاد العالم و هذا ما يعرف بدليل التّرجيح.
- أنّ كل حادث فالمادّة التّي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن المادّة، فلا تكون المادّة حادثة، و إنّما الحادث الصور و الأعراض"[2].

ففي الدّليل الأوّل يتساءل الغزالي : "لماذا يُنكر الفلاسفة أنّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الّذي وُجد فيه، و أن يستمرّ العدم إلى الغاية التّي استمر إليها، و أن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ و أنّ الوجود قبله لم يكن مرادًا، فلم يحدث لذلك، و أنّه في الوقت الّذي حدث فيه مراد الإرادة القديمة حدث العالم لذلك؟ فقبل وجود العالم كان المريد موجـــودًا، و الإرادة موجودة و نسبتها إلى المراد الموجود، و لم يتجدّد مريد و لم تتجدّد إرادة، و لا تتجدّد

(1)- محمد حلال شرف، الله و العالم و الإنسان في الفكر الإسلامي، (د – ط)، دار النهضة العربية، بيروت، ص 48

(2) – الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص 18-19 .

للإرادة نسبة لم تكن، و قد وجد العالم حيث وجد، و على الوصف الّذي وجد، و في المكان الّذي وجد، بالإرادة و الإرادة صفة كالعلم من شأنها تمييز الشّيء عن مثله"[1].

و هنا نلاحظ أنّ الغزالي يريد أن يبيّن حريّة الإرادة الإلهية التي تخلق العالم في أي وقت تشاء و في أي مكان تشاء و على الوجه الّذي تشاء.

أمّا في أصل دليلهم و هو استبعادهم حدوث حادث من قديم فيرى "أنّ في العالم حوادث جارية و لها أسباب، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث و هلمّ جرّا إلى غير نهاية. فإنّ هذا مستحيل و لا يُقرّه عقل، و لو أمكن لا يستغني الفلاسفة عن الاعتراف بوجود صانع و إثبات واجب وجود مستند الممكنات، و إذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصل الفلاسفة من تجويز صدور حادث من قديم"[2].

و الدّليل الثّاني في قولهم أنّ الله مُتقدّم بالذّات و أنّ العالم حادث بالذّات قديم بالزّمان، فالفكرة تكمن في تحديد طبيعة الزمن: هل قديم أم حادث؟.

ذهب الغزالي كما ذهب المتكلّمون إلى أنّ الزّمان حادث و مخلوق، و ليس قبله زمانًا أصلاً و معنى "تقدّم الله على العالم و الزّمان هو أنّه سبحانه كان و لا عالم، ثم كان و معه عالم، أي وجود ذاتين فقط، فالتقدّم يعني انفراد الباري بالوجود فقط، و لم يتضمّن اللّفظ إلا وجود ذات وعدم ذات، و لا اعتبار لتقدير شيء ثالث هو الزّمان... فالله مُتقدّم على العالم و الزّمان لا كما يقول المشّاؤون بأنّ الله مُتقدّم على العالم بالذّات و الطبع و المرتبة و الشّرف و المعلولية فقط،لا بالزّمان. فالزّمان عند الغزالي مخلوق كالعالم، و يرى أنّ ما نضيفه إلى ما وراء حدود العالم من ناحيتي المكان و الزّمان ليس في الحقيقة غير وليد خيالنا، و لايستطيع الخيال أن يمنع نفسه من إطالة الزّمان و المكان غير أنّه لا ينبغي للعقل أن يخضع لدواعي الخيال"[3]. لقد اعتبر الغزالي

(1) - المرجع نفسه، ص ص 55-62 .

(2) - المرجع نفسه، ص 65 .

(3) - المرجع نفسه، ص ص 68 -72 .

القول: "بخلق الزّمان في الزّمان أمر مُحال" من أهّم الاعتراضات و أقواها و التّي يُمكن أن توجّه إلى فكرة قدم الزّمان عند المشّائين الذّين قالوا بفكرة المرجحّ، و هو لم خلق الله العالم في وقت دون وقت آخر؟ فكأنّهم بذلك جعلوا الزّمان أوقاتًا منفصلة، ثم يختار الله وقتًا مُعيّنًا يخلق فيه العالم، فينشأ من ذلك سلسلة من التّرجيح إلى مالا نهاية، و عليه يكون الزّمان قديمًا قدم العالم، أمّا الغزالي : "فيُنكر أن يكون للزّمان أجزاء منفصلة في حدّ ذاته، فيخلق زمان في زمان. بل هو مرتبط بالعالم المتحرّك، و الزّمان مقياس الحركة المتصلّة فالزّمان مُتّصل و أمّا القبل و البعد فلا يعدوان عنده سوى مفهومين عقلين"[1] فالجانب المتفلسف إذن يُؤمن بإمكان تصور سلسلة لا تنتهي من العوالم كلّ واحد منها حادث حدوثًا زمانيًا، بينما الطرف المتكلّم يرى أنّ هناك بداية زمانية لسلسلة العوالم.

أمّا في الدّليل الثّالث و الذّي يذهب فيه الفلاسفة إلى أنّ العالم كان ممكنا منذ الأزل قبل حدوثه و أنّ الإمكان وجودٌ يسبق الحدوث فيرى أنّ "كلّ ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه سميناه ممكنا منذ الأزل قبل حدوثه و أن الإمكان وجودٌ يسبق الحدوث فيرى أنّ كل ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه سميناه ممكنًا، و إن امتنع سميناه مستحيلاً، و إن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبًا، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتّى تجعل وصفًا له"[2] و على ذلك يُقال أنّ العالم لم يزل ممكن الحدوث. فلا يستبعد وقت ما إلّا و يتصور إحداثه فيه.

و أخيرًا في قولهم أن كل "حادث"[3] المادّة التّي فيه تسبقه فالغزالي هنا "ينكر أن يستدعي الإمكان شيئًا موجودًا يضافُ إليه ألا و هو المادّة فهو لا يعترف بخارجية المادة التي هي مكان الممكنات، كما يستبعد تمامًا أن تكون المادّة و هي أساس إمكان العالم قديمة،حتّى لا يكون هناك شريك لله تعالى في العدم و منه فالممكن عند الغزالي هو مجرّد فكرة ذهنية لا تقتضي وجودًا

(1) – علي زيكي، **فكرة العلية في فلسفة الغزالي**، ص 164 / و محمد جلال شرف، **الله و العالم و الإنسان**- ص 53 .

(2) – الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 74 .

(3)– الحادث: هو الصورة و الأعراض و الكيفيات الطارئة على المواد لا المادة

خارجيًا و لا تستوجب وجود العالم"[1] لكن نجده (أي الممكن) عند ابن سينا و الفلاسفة الآخرين "يُعتبر ممكنًا وجوديًا يقتضي وجود موضوع أو مادّة قديمة"[2].

و من فكرة قدم العالم إلى "فكرة أبديته"[3] التّي فحصها الغزالي و فسّر موقف الفلاسفة فيها على أساس أنّ العالم عندهم كما أنّه أزليّ لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره، و لا يتصور فساده و لا فناءه، بل لم يزل كذلك و لا يزال أيضًا كذلك، و الأدلّة الأربعة التّي وردت في الأزليّة تنسحب أيضا على الأبديّة، و الاعتراض على الأولى كالاعتراض على الثّانية من غير وقف و هذا ما نجده في كتابه تهافت الفلاسفة.

و يُمكن القول ممّا سبق أنّ الغزالي يقول بحدوث العالم كما يقول بحدوث الزّمان و اعتمد في ذلك على حجج و براهين عقليّة يُمكن حصرها في مايلي:

3-أدلّة الغزالي على حدوث العالم :

أبطل الغزالي أدلّة الفلاسفة على قدم العالم و أبديته لما رأى في ذلك من حفظ عقيدة المسلم عن تشويش المبتدعة و ذهب إلى القول بحدوثه إذ يرى أنّ العقل ببداهته يقرّر أنّ الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه، و " العالم حادث، فإذا لا يستغني في حدوثه عن سبب فواضح و جليّ أنّ كلّ حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقديره و تأخيره، فاختصاصه بوقته دون ما قبله و ما بعده يفتقر بالضّرورة إلى المخصّص"[4].

يقول الغزالي: " فانّا نعني بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا، و باطل أن يكون محالا لأنّ المحال لا يوجد قط، وان كان ممكنا فلسنا

(1)- الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ص 75-79 .

(2) - محمد جلال شرف، **الله و العالم و الإنسان**، ص 53 .

(3) - الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ص 80-86 .

(4)- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، ج1، ص 79 .

نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد و يجوز أن لا يوجد و لكن لم يكن موجودا لأنّه ليس يجب وجوده لذاته إذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا، بل قد افتقر وجوده إلى مرجّح لوجوده على العدم حتّى يتبدّل العدم بالوجود، فإذا كان استمرار عدمه من حيث أنّه لا مرجّح للوجود على العدم، فمن لم يوجد المرجّح لا يوجد الوجود، و نحن لا نريد بالسّبب إلا المرجّح: والحاصل أنّ المعدوم المستمرّ العدم لا يتبدّل عدمه بالوجود ما لم يتحقّق أمر من الأمور يرجّح جانب الوجود على استمرار العدم"[1] ومنه نرى أنّ الغزالي يُطابق بين مفهوم السّبب و مفهوم المرجّح و هذا عندما يتحدّث عن علّة الخلق الأولى و هذا واضح في قوله و "نحن لا نريد بالسّبب إلا المرجّح "[2] ، كما أنّ عمليّة الخلق عنده هي عملية ترجيح الوجود على العدم و بالتّالي منح الممكن وجوده وإيقاف إستمرار عدمه.

و يقرّر الغزالي أيضًا بأن البرهان على أنّ العـــالم حادث هو أنّ "أجسامه لا تخلو عن الحـــركة و السكون، و هما حادثان، و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"[3] و يحوي هذا البرهان على ثلاث دعاوي:

"أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون، و هذه مدركة بالبديهة و الاضطرار، فلا يحتاج فيها إلى تأمّل و افتكار. فإنّ من عقل جسمًا لا ساكنًا و لا متحرّكًا، كان لمتن الجهل راكبًا عن نهج العقل ناكبًا.

- إنّ الحركة و السكون حادثان: و يدلّ على ذلك تعاقبهما و وجود البعض منهما بعد البعض، و ذلك مشاهد في جميع الأجسام ما شوهد منها و ما لم يشاهد، فما من ساكن إلاّ و العقل قاض بجواز حركته، و ما من متحرك إلاّ و العقل قاض بجواز سكونه، فالطارئ منهما حادث لطـــريانه، و السّابق حادث لعدمه، لأنّه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه.

(1)- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م، ص 20 .

(2)- المرجع نفسه، ص 20 .

(3)- المرجع نفسه، ص 20.

- ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، و برهانه أنّه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أوّل لها، و لو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال، و انقضاء مالا نهاية له محال و يستشهد في هذا كلّه بدورات الفلك التّي لو فرضت غير منتهية، فلا يخلو عددها عن أن يكون شفعًا أو وترًا، أو شفعًا و وترًا معًا و هو محال، لأنهما جمع بين نفي و إثبات، أما الافتراض الأول فيلزم أن يكون الشفع وترًا بإضافة واحد، و كذلك الوتر، فيلزم من هذا كله أن العالم لا يخلو عن الحوادث، و بالتّالي فهو حادث مفتقر إلى المحدث"[1].

- و إذا كان الغزالي لم يقبل إطلاقًا قول الفلاسفة بقدم العالم فإنّه أيضا قد رفض القول بنظريّة الفيض رغم أنّ هناك من اعتقد أنّه قد تأثّر بها أيما تأثير و استلف بعض تصوراتها التّي أوحت إليه الكثير من الأفكار التّي اعتمدها، "فأقوال أفلوطين عن النّفس و عن دورها في المعـــرفة و عن القلب و استعداده لاستقبال المعارف العقلية و هلمّ جرًا كلّ هذا قد وجد قبولاً عنده و أثر فيه تأثيرًا بعيدًا"[2] إلا أننا وجدناه يسخر من هذه النظريّة بل يذهب إلى حدّ القول بأنّ كل من يعتقد بها فإنّه يكون قد احتقر الذّات الإلهية تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا و جعله أدنى منزلة لا لشيء إلا لأنّ كلّ موجود في هذه النظريّة يعـــقل نفسه و يعقل غيره، فإنّ ما يعـــقل غيره و يعقل نفسه أشرف منزلة منه، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه هذا من جهة و من جهة أخرى فهو يتساءل عن الفرق الموجود بين القول في هذه الموجودات و القول في العقول العشر و بين أن يُقال الإنسان ممكن الوجود، وهو يعقل ذاته،و يعقل صانعه إذن يلزم أن يصدر عنه عقل و نفس و فلك !!!. بل أنّه لو قيل هذا في إنسان لاستوجب الضحك، فكذا أيضًا في موجود آخر إذ "إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنسانا كان أو ملكًا أو فلكًا، ولهذا يعجب

---

(1)- الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج1، ص ص 138- 139 / .و أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2، ص ص 187 190.

(2)- زكرياء بشير إمام، الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالي، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1989م، ص ص289- 292 .

الغزالي كلّ العجب في اعتقاد هذه الأفكار التّي يرى أنّها أفكارا لا يقبلها حتّى المجنون فما بالك العاقل"[1].

و قـــد أفاض "الفخر الرّازي"[2] في قضيّة حدوث العالم و "أعطى أدلّة كثيرة على ذلك"[3]، كما تعرّض "الجويني"[4] أيضا لذلك في كتابه الإرشاد[5].

و جملة القول وخلاصة لما سبق يُمكن أن نقول أنّ الغزالي يذهب إلى أنّ الله خالق العالم من العدم، خلق مادته و صورته و خلق جميع ما فيه، باختياره و إرادته، و الزّمان من جملة العالم خلقه الله أيضًا، و الله قادرٌ لا يُعجزه شيء، و هو عالم بكل شيء من الكليّات و الجزئيّات يعلمها قبل أن توجد و بعد أن توجد، إنّه مريد يفعل ما يشاء.

---

(1)- الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص103.

(2) - **فخر الدين الرّازي (544- 606) هـــ**: هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسن التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرّازي، الإمام المفسر أوحد زمانه في المعقول و المنقول و علوم الأوائل و هو قرشي النسب، أصله من طبرستان، و مولده في الرّي و إليها نسبته رحل إلى خوارزم و ما وراء النهر و خراسان و توفي في هراة. من تصانيفه: "مفاتيح الغيب" ، "لوامع البيانات في شرح أسماء الله تعالى و الصّفات" ، "معالم أصول الدّين" ، "محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلّمين" ، "المساءل الخمسون في أصول الكلام"، " الأربعون في أصول الدّين"....الخ ، وله شعر بالعربية و الفارسية و كان واعظا بارعا باللغتين (خير الدين الزركلي، **الأعلام** ،ط 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980 م ، م 6، ص 313).

(3)- فخر الدين الرّازي، **المسائل الخمسون في أصول الدين**، تحقيق: أحمد حجازي السّقا، ط 2، دار الجيل، بيروت. 1990م ص ص 18-23 .

(4) - **أبو المعالي الجويني (419-478)هـــ**: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدّين. الملّقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين، من أصحاب الشّافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور) و رحل إلى بغداد، فمكّة حيث جاور أربع سنين. و ذهب إلى المدينة فأفتى و درس جامعا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية" فيها و كان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة منها: "غياث الأمم و الثيات الظلم"، " العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية" ، "الشّامل" ، "الإرشاد" في أصول الدّين، و "الورقات" في أصول الفقه. (الزركلي ، **الأعلام**، م4، ص 160) .

(5) - الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الإعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد. مطبعة السعادة، مكتبة الخانجي، مصر ، 1950 م ، ص ص 17 -27 .

كان الغزالي من أشّد خصوم الفلاسفة على الإطلاق، و نظر إليه الكثير على أنّه قد أفحمهم حتّى اعتقد أنّ الفكر الفلسفي قد انهار و إذا كان الغزالي قد أخذ الفكر الفلسفي بالنقد و التمحيص فهل حقًا استطاع أن يضع حدًّا للتفكير الفلسفي؟ و بعبارة أخرى إلى أيّ مدى وفّق أبو حامد الغزالي في نقده هذا؟ وهل كانت أراءه التّي قال بها مُقنعة لدرجة أنّه قد أخذ بها كلّ من قرأها أم أنّه شرب من نفس الكأس الّذي قدّمه للفلاسفة، ليأخذ مكانهم و تسرد عيوب و نقص آراءه؟ كلّ هذا سنجد الإجابة عنه عند أحد عمالقة الفكر الإنساني أو على حد التعبير الأوروبي عند أب العقلانية "ابن رشد".

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرّابع: النظرة المتوازنة للعالم

إنّ أوّل ما يتبادر إلى أذهاننا عندما نذكر "ابن رشد"[1] مشكلة التوفيق بين "الحكـــمة و الشريعة" هذه الأخيرة الّتي خصّها بدراسة مستفيضة انفرد بها و احتلّ فيها المركز الأوّل لاسيما وأنّ فقهاء عصره تنكّروا للفلسفة اليونانية و بالتّحديد لفلسفة أرسطو كما ساعدهم ميل الدولة الموحدية إلى أبي حامد الغزالي الّذي اتخذ موقفًا هجوميًا من الفلسفة حتّى اعتقد أنّ الحكمة لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف.

لقد واجه ابن رشد قضيّة التوفيق بين الشريعة و الحكمة بصرامة لا لشيء إلا ليبيّن أنّ الفلسفة هي حُبًّا للحقيقة، و الدّين أتي بالحقيقة فكيف للحق أن يناقض الحق ؟ لذلك نجده يُدافع عن الفلسفة و عن الفلاسفة ردًّا على الغزالي، وما ألّفه في "تهافت التّهافت" إلّا ليبيّن أنّ رأي الغزالي في تكفير الفلاسفة يُعدّ بدوره تهافتًا، كيف و ابن رشد يُعدّ من أكثر فلاسفة الإسلام فهمًا و شرحًا لأرسطو، بل يعتبره البعض أنّه من أعظم الفلاسفة تأثيرًا على الفكر الأوروبي، فارسطو نفسه لم يشغل العقل الأوروبي كما شغله هو.

و إذا كان موقف الفلاسفة في قضية العالم يتناقض تمامًا مع الدّين و هذا ما أدّى بالغزالي إلى تكـــفيرهم فما موقف ابن رشد من هذه القـــضية و كيف استـــطاع أن يوفّق فيها بين الحـــكمة و الشريعة؟.

و لتحليل ذلك اعتمدنا المطلب التّالي :

مـــطلب : ابن رشد و نظرته التوفيقية لقضية العالم .

---

(1) - **ابن رشد (1126 – 1198) م هـــو**: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد بقرطبة و توفي بمراكش. يلقب بالشارح لبراعته في شرح أراء أرسطو و قدرته على النفاذ إليها من خلال ما وصله من ترجمتها السيئة ، آمن بان الحقيقة واحدة سواء أكان مصدرها العقل أم الوحي، و أن الذي يدرك ذلك إنما هو الحكيم دون العامي أو عالم الكلام، فنقد علماء الكلام لجهلهم العامة، على أمور لا يفهمونها و لخوضهم في مشاكل فوق متناولهم، فوضع كتاب "تهافت التهافت" للرد على الغزالي و كتاب "فصل المقال" و كتاب "الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة) للرد على المتكلمين، و له شروح و تلاخيص لمعظم كتب أرسطو. (محمود يعقوبي ، معجم الفلسفة ، ص 211).

مطلب : ابن رشد و نظرته التوفيقية لقضية العالم

رأى ابن رشد أنّ "الخلاف في مسألة قدم العالم أو حدوثه القائم بين الفلاسفة و المتكلّمين يرجع أساسًا إلى الاختلاف في التّسمية"[1]، إذ يعتقد أنّ المتكلّمين و (يقصد الأشاعرة بالذّات) و الفلاسفة قد اتّفقوا على أنّ هنالك ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان متّفقان في تسميتهما بينهما واسطة مختلفان فيها :

أمّا "الطرف الأوّل: فهو الموجودات التّي يُدرك تكوّنها بالحـــس مثل تكوّن الماء و الهواء و الأرض و الحيوان و النبات و غير ذلك و اتّفق الجميع على أنّها محدثة.

و أمّا الطرف المقابل: فهو الخالق، فهو موجود لم يكن من شيء و لا عن شيء، و لا تقدّمه زمان و اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديمًا، و هذا الموجود مدرك بالبرهان، و هو الله تبـــارك و تعالى الّذي هو فاعل الكل و موجده، و الحافظ له، قدره.

لننتهي إلى الواسطة هي الصنف من الموجود الّذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء و لا تقدّمه زمان، و لكنّه موجود عن شيء: أي عن فاعل و هذا هو العالم بأسره... فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي، و من الوجود القديم... فهو في الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًا، و لا قديمًا حقيقيًا"[2].

يتبيّن ممّا سبق أنّ ابن رشد يعتقد أنّ العالم ليس قديمًا بمعنى أنّه لا علّة له، و ليس محدثا بمعنى أنّ له بداية زمانية و لكن له فاعل و إن كان ليس له بداية زمانية، فلقد رفض ابن رشد القول بأنّ العالم قديم بذاته و ليس له فاعل أصلاً و يرى أنّ العالم إن كان قديما فذلك بمعنى أنّه في حدوث دائم و أنّه ليس لحدوثه أوّل و لا منتهي، "فإنّ الّذي أفاد الحدوث الدّائم أحقّ باسم

---

(1) - ابن رشد، **فصل المقال**، تقديم: محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، الدار البيضاء، 1997 م، ص 104

(2)- المرجع نفسه، ص ص 104 – 105

الإحداث من الّذي أفاد الإحداث المنقطع و بذلك يكون العالم محدثًا لله تعالى و اسم الحدوث به أولى من إسم القدم"[1] و إنّما سمي العالم قديمًا " تحفظًا من المحدث الّذي هو من شيء و في زمان و بعد العدم"[2].

و لذلك أشار ابن رشد إلى أنّ "العالم إذا كان فعلا أو شيئا وجوده تابع للفعل و إذا كان كل فعل لا بدّ له من فاعل موجود بوجوده، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ العالم له فاعل موجود بوجوده، فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثًا قال بأنّ العالم حادث عن فاعل قديم، و من كان فعل القديم عنده قديمًا قال بأنّ العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما و فعله قديم أي لا أوّل له و لا آخر لا أنّه موجود قديم بذاته"[3].

و جملة القول أنّ ابن رشد يرى أنّ العالم إذا نظرنا إليه من جهة الزمان كـــان أزليًّا قديمًا، و إذا نظرنا إليه من جهة الله تعالى كان حادثًا مخلوقًا، و على هذا النّحو يُفرّق بين نوعين من القدم:القدم بعلّة و القدم بدون علّة، و الله وحده قديم بدون علّه و بدون محرّك أو فاعل، أمّا العالم فقديم بعلّة، و "لكن له فاعلاً خالقًا قديمًا"[4] أي أنّه حادث عن علّة أو فاعل مفارق، و أنّ هذا الحدوث ليس له أوّل و قد عمل على تدعيم هذه الفكرة بآيات قرآنية لا تحتمل التأويل ذلك أنّ ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أنّ صورته محدثة بالحقيقة و أنّ نفس الوجود و الزّمان مستمرّان من الطرفين (الماضي و المستقبل) أي غير منقطع، و ذلك أن قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ۝٧ ﴾ [5] يقتضي بظاهره وجودًا قبل هذا الوجود، و هو العرش و الماء، و زمانًا قبل هذا الزّمان المقترن بصورة هذا الوجود الّذي هو عدد حركة الفـــلك، و قوله تعالى:

---

(1)- ابن رشد، **تهافت التهافت**، تقديم: صلاح الهواري ، (د- ط)، المكتبة العصرية، بيروت، 2005 م، ص 133 .

(2)- المرجع نفسه، ص 133

(3)- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 187 . (يميّز ابن رشد بين موجود يوصف بالقدم لصدوره عن فاعل فعله قديم، و بين موجود قديم بذاته، و لا يحتاج في وجوده إلى صانع يوجده).

(4)- إبراهيم عالي، **تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية**، ص 125

(5)- سورة **هود**/ 7

﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [1] يقتضي بظاهره أنّ السّموات خلقت من شيء "فالمتكلّمون القائلون بحدوث العالم ليسوا في قولهم في العالم على ظاهر الشرع بل متأوّلون، فإنّه ليس في الشرع أنّ الله كان موجودًا مع العدم المحض"[2].

و بهذا فابن رشد يقرّر أنّ الفعل بما هو فعل فهو محدث و إنّما يتصور القدم فيه لأنّ هذا الإحداث و الفعل المحدث ليس له أوّل و لا آخر و" لذلك عسر على أهل الإسلام أن يسّمى العالم عندهم قديمًا و الله تعالى قديم و هم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علّة له"[3].

فابن رشد يحاول أن يؤيّد فكرته عن الحدوث الّذي ليس له أوّل ببعض النصوص الدّينية "منتقدًا فهم المتكلّمين لمفهوم الحدوث الّذي له بداية زمانية و قصرهم في مفهوم القديم على الّذي ليس له علّة"[4].

"ذهب ابن رشد إلى أنّ حدوث العالم و إن كان ليس له مثال في الشّاهد فإنّ الشرع قد استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة"[5] فأخبر تعالى أنّ العالم وقع خلقه إيّاه في زمان و أنّه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في المشاهدة مكوّن إلّا بهذه الطريقة، فقال سبحانه مخبرًا عن حاله قبل كون العالم: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾"[6] ... و إلى سائر الآيات الّتي في الكتاب العزيز في هذا المعنى، فلا ينبغي أن يعرض لتتريل ذلك على غير هذا

(1)- سورة فصلت/ 11

(2) - ابن رشد، فصل المقال، ص 106

(3)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ص 111-112

(4) - إبراهيم تركي، نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، ص 373

(5) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تقديم و تحقيق: محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1998 م ص 162 .

(6)- سورة هود/7

للتمثيل، "فأمّا أن يقال أنّ عقيدة الشرع في العالم أنّه محدث و أنّه خلق من غير شيء و في غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور"[1].

إنّ النصوص الدينية المشار إليها تقتضي أنّ هذا العالم خلق من مادة و في زمان و يعدّ ذلك تمثيلاً من الشرع لخلق العالم بإيجاد الأشياء المشاهدة لأنّ حقيقة كيفية العالم منذ الأزل لا يمكن إدراكها، لذلك فلا نستطيع أن نقول أنّ حدوث العالم هو بالحقيقة مثل حدوث الأشياء المشاهدة و إنّما هذا مجرد تمثيل لتقريب المعنى...لأنّ الشرع لم يصرّح فيه بهذا اللّفظ ، لأنّ حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الّذي في الشّاهد و إنّما أطلق الشرع عليه لفظ "الخلق" و "الفطور" و "الإبداع" فقال تعالى : ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ﴾ [2] و قال: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ﴾ [3] و هذه الألفاظ تصلح لتصور الحدوث الّذي في الشاهد و تصور الحدوث الذي أدّى إليه البرهان عند العلماء في الغائب، "ففي حقيقة الأمر أنّ لفظ الحدوث أو القدم بدعه في الشرع و موقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور"[4].

قرّر ابن رشد أنّ العالم مصنوع لله أي محدث له، و لكن الحدوث عنده يتخذ معنى مخالفًا للمعنى الذي اتخذه المتكلّمون و الّذي يعني عندهم أنّ حدوث العالم هو وجوده بعد أن لم يكن أو خلقه من العدم المحض، و ذلك لأنّ المادّة لا يمكن أن تستحدث من العدم كما لا يمكن أن تفنى تمامًا، و إنّما الحدوث عند ابن رشد هو حدوث دون بداية أي يمكننا القول أن ابن رشد قد قال بقدم العالم، و إذا كان معنى الحدوث عنده قد أدّى في الأخير إلى القول بقدم العالم فماهي الأدلّة التّي اعتمدها في ذلك؟.

---

(1) - ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة** ، ص 171 .

(2)- سورة **البقرة** / 117 – **الأنعام** 101 .

(3) - سورة **ابراهيم** / 10.

(4)- ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص 171

لقد اعتقد ابن رشد بقدم المادّة أي أزليتها فافترض وجود مادة أولى صنع منها الكون كانت موجودة بذاتها منذ الأزل أي بدون إبتداء و إلا وجب أن يقال بأنّ العالم صنع من العـــدم و هذا قول لا يقبله العلم، "فافترضها ابن رشد افتراضا كما رأى أنّه ليس في الإمكان إقامة الدّليل على وجودها و هذا ما سهّل الأمر على مناظريه في مناظرته و هدم أرائه لا لشيء إلا لأنّه بنى اعتقاده على افتراض لا على برهان"[1] لكنّه و مع هذا فقد دعّم افتراضه هذا بأدلّة نقليّة و أخرى عقليّة هذه الأخيرة "التي لا تختلف عن أدلّة أرسطو إلا قليلاً"[2] و هي على العمـــوم تنقسم إلى : دليل الحركة، و دليل الزّمان، و دليل الإمكان، و دليل المادّة. و لا نرى داعيًا لتكرار شرحها في هذا المقام.

و عليه فابن رشد يرى أنّ العالم قديم لأنّه موجود بمشيئة الله، ولا رّاد لمشيئته و ليس لها ابتداء، كما "أنه يقول بأنّ العالم محدث إذا نظرنا إليه من حيث أنّه معلول فهو يعتقد بلا ريب أنّ العالم قديم بالمعنى الفلسفي"[3].

أمّا فيما يخص نظرية الفيض فيرى أنّها "نظرية تتنافى مع العقل و الشرع، بل اعتبرها إحدى الخرافات ، حيث كان تصوره للعالم قائمًا على أنّه عملية تغير و حـــدوث منـــذ الأزل، و العالم في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم و لا يمكن أن يكون على غير ماهو عليه، و لوكان العالم حادثا لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه و هكذا على غير نهاية"[4]. و لذلك أخذ بنقدها و رأى أنّ "هذه القضية القائلة بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي و هم يظنونه الفحص البرهاني، فاستقرّ رأي الجميع منهم على أنّ المبدأ واحد للجميع، و أن الواحد يجب ألاّ يصدر عنه إلاّ واحد، فلمّا استقرّ عندهم هذا طالبوا من أين جاءت الكثرة؟" [5] ثم يرى

---

(1)- فرح أنطون، **ابن رشد و فلسفته**، تقديم طيب تيزني، ط1، دار الفارابي، لبنان، 1998م، ص 107 .

(2)- جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص 479 .

(3)- سالم مرشان، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، ص 228 .

(4) - ت ج دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، تعليق : محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948 م ، ص 298 .

(5)- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 141 .

ابن رشد أنّ الأمر قد تغيّر تمامًا و أصبح يُنظر إليه على أنّه "ضد هذا و هو أنّ الواحد الأوّل صدر عنه صدورًا أوّلاً جميع الموجودات المتغايرة"[1].

و هذا نرى أنّ ابن رشد يقول " بفكرة الخلق المباشر من الله لهذه الكائنات المتغايرة بدون وساطة و في ذلك يعارض نظرية الفيض"[2] إذ يقول في ذلك: "و أمّا الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر الفارابي و ابن سينا لما سلموا لخصومهم أنّ الفاعل في الغائب كالفاعل في الشّاهد، و أنّ الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، و كان الأول عند الجميع واحدًا بسيطًا عسُر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه فأتيا بنظريّة الفيض و خالفا فيها المبادئ و الأصول الأرسطوطاليسية و هي أنّ العاقل و المعقول شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة"[3].

فابن رشد إذن يعتمد في موقفه إلى حد ما على "إنكار قياس الغائب على الشاهد، و على فهمه الخاص للقضية الفلسفية القائلة بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد و على هذين المبدأين يبني رأيه في تعليل صدور الكثرة عن الواحد وحدة مطلقة، و أوّل شيء فعله هو التجاؤه إلى التفرقة بين عالم الغيب و عالم الشّهادة، أو عالم الظواهر و عالم الحقائق ليوضّح أنّ المبدأ القائل أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ليس صادقًا إلاّ في عالم الظواهر أو الشهادة"[4] فهو لا يوحّد بين الذّات الإلهية و العالم كما فعل البعض و إنّما " يعد الله روحًا يسري في العالم أي أنّه لا يذيب الذّاتين بل نجده يحافظ أبدًا على كينونة الله كذات متعالية على الإنسان و العالم، و إذا كان و لابد و أن نتحدّث عن وحدة الوجود الرشدية فهي أقرب ما تكون وحدة وجود عقليّة باعتبار الله هو العقل المطلق المثبوت في كل أجزاء الكون، إلا أنّ ذات الله متعالية على الكون و العقل الكوني علوًا مطلقًا فابن رشد لم يخرج عن الإطار العام للعقل العربي الإسلامي، الّذي وحّد الله و الإنسان و العالم، بالضبط كما تتخلّل أنوار الشمس الوجود المواجه لها، بحيث يغدو النّور الشّمسي هو

---

(1)- المرجع، نفسه، ص 142 .

(2)- الطبلاوي محمود سعد، **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**، ط1، مطبعة الأمانة، مصر، 1989م، ص 151 .

(3) - ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ص 142-143

(4) - سالم مرشان، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، ص ص 259-260 .

كل شيء على سطح الأرض مثلاً بيت أنّنا ليس بإمكاننا اعتبار هذا النّور هو الشّمس بذاتها"[1] و إذا كانت هذه الفكرة تقودنا إلى فكرة وحدة الوجود والتّي غزت الفكر العربي في حقبة ما من تاريخه الطويل ، **فما حقيقة هذه الفكرة و كيف كان لها دورًا في تفسير حقيقة هذا الوجود؟.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1)- محمد الراشد، **اشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي**، ط2، دار الأوائل، سورية، 2002م، ص 212 .

المبحث الخامس: الكون من منظور صوفي (ابن عربي نموذجا)

إذا كانت الفلسفة تعتمد على المنهج التّأملي العقلي، فالنظرة التصوفيّة هي دعوى مشاهدة حقائق الأشياء و الأمور مشاهدة باطنية عن طريق الحدس و الوجدان اللّذين لا يمكن التعبير عنهما باللّغة و التفكير العقلي .

إنّ التصوف موقف معرفي يعتقد صاحبه أنّ حقيقة الوجود يمكن أن تنكشف له انكشافا مباشرا عن طريق الحـــدس إن هو ترك طريق النّظـــر العقلي الّذي يقصر دون ذلك، و يعتبره ابن خلدون " علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة و أصله أنّ طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمّة و كبارها من الصّحابة و التّابعين، ومن بعدهم طريقة الحق و الهداية، و أصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى، و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها، و الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من كـــدّة و مـــال و جاه، و الانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّا في الصّحابة و السّلف"[1]، فما هو معروف عن المتصوّفة أنّهم قد تركوا الدنيا، و خرجوا عن الأركان، و ساحوا البلاد، و أجاعوا الأكباد، و أعروا الأجساد، و لم يأخذوا من الدنيا إلا ما يستر عوراتهم و يسُدّ جوعهم.، و دون أن ندخل في تفاصيل التربية الرّوحية للصوفية و ما تميّزت به من سلوك خاص كالحديث عن الكرامات أو الشطحات و دون أن نتحدّث أيضا

(1) - ابن خلدون، المقدّمة، ص 449.

عن مختلف " الطرق الصّوفية"[1] فقد عرف الفكر الإسلامي العديد من المتصوّفة و الّذي كان محي الدّين ابن عربي واحدا منهم، و الّذي عُرف بتصوفه الفلسفي و بما ذهب إليه في قضيّة الوجـــود و ما وضعه من أسس لمذهب وحدة الوجود ، فما تفصيل ذلك ؟ .

لتحليل هذه المشكلة تضمّن المبحث المطلب التّالي :

مـــطـــلب: قضيّة وحدة الوجود و محي الدّين ابن عربي .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) – تميز الفكر الصوفي بظهور العديد من الطرق الصوفية نذكر منها : السنوسية في المغرب و المهدية في السودان وهي طرق صوفية سياسية الأحمدية و داعيتها أحمد البدوي(ت 1276 م)، و البرهانية أو البرهمية أتباع إبراهيم الدسوقي(ت1277 م)، و الرفاعية أتباع أحمد الرفاعي (ت 1175 م)، و المحمدية الأحمدية أتباع أبي العباي أحمد بن إدريس (ت 1837 م) القادرية أتباع عبد القادر الجيلاني (ت 1166 م)، و القونوية أتباع صدر الدين محمد بن إسحق القونوي (ت 672 هـــ). و الشاذلية أتباع أبي الحسن الشاذلي (ت 656 هـــ)، و النقشبندية أتباع بهاء الدين محمد شاه نقشبندي (ت 791 هـــ) إلخ و كل هؤلاء كان لهم فضل في نشر الإسلام في إفريقيا و آسيا . (عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية، ص 432) .

مطلب : قضية وحدة الوجود و محي الدين ابن عربي

" مذهب وحدة الوجود مذهب الّذين يوحّدون الله و العالم، ويزعمون أنّ كلّ شيء هو الله، و هو مذهب قديم أخذت به "البراهمانية"[1]، و "الرواقية"[2]، و الأفلاطونية الجديدة، و"الصوفيّة "[3].

فالبراهمانيون يردّون كلّ شيء إلى الله ويعتقدون أنّ براهمان هو الحقيقة الكليّة ونفس العالم، وأنّ جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراضا ومظاهر لهذه الحقيقة، والرواقيون يقولون أنّ الله والعالم موجود واحد، وأنّ العالم لا ينفصل عن الله وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة يقولون أنّ الله واحد وأنّ العالم يفيض عنه كفيضان النّور عن الشّمس وأنّ الموجودات مراتب مختلفة إلا أنّها لا تؤلّف مع الله موجودا واحدا، والمتصوّفون يقولون بأنّ الله هو الحق وليس هناك إلا موجودا واحدا هو الموجود المطلق، أمّا العالم فهو مظهر من مظاهر الذّات الإلهية وليس له وجود في ذاته لأنّه صادر عن الله بالتّجلّي"[4].

---

(1) – **البراهمانية:** عُباد الهند، نسبة إلى رجل يُدعى براهم، وهم ينفون النبوات أصلا بحجة العقل (أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، ط 1 ، دار الفكر اللبناني، بيروت ، 1993م ، ص 55)

(2)– **الرواقية:** إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهلنستية– الرومانية– أسسها زينون الكتيوي في نهاية القرن الرّابع قبل الميلاد، و تستمد اسمها من "الرواق" و هو ذو أعمدة حيث كان يعلم في أثينا. و إليه تعزى جميع النظريات الأساسية (فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص218)

(3) – **الصّوفية:** كل من يعتقد أن حقيقة الوجود يمكن أن تنكشف له انكشافا مباشرا عن طريق الحدس إن ترك طريق النظر العقلي الذي يقصر دون ذلك إذ هي دعوى مشاهدة حقائق الأشياء و الأمور مشاهدة باطنية عن طريق الحدس و الوجدان اللذين لا يمكن التعبير عنهما باللغة و التفكير العقلي (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 88)

(4)– جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص 570 . / رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط 1. مكتبة لبنان، بيروت، 1999 م، ص 1035.

ولعلّ أنسب من يمثّل هذه الفئة الأخيرة في الفكر العربي الإسلامي "محي الدّين ابن عربي"[1] فكيف كان ينظر إلى هذا الوجود ؟ ما أصله وما حقيقته عنده ؟.

ذهب ابن عربي إلى أنّ هذا "العالم هو كلّ ما سوى الله وأنّ الممكنات سواء وجدت أو لم توجد فإنّها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته وهو الله فانّ الإمكان حكم لها لازم في حال عدمها ووجودها بل هو ذاتي لها لأن الترجّيح لها لازم فالمرجّح معلوم ولهذا سُمّى عالما من العلامة لأنه الدّليل على المرجّح وليس العالم في حال وجوده بشيء سوى الصور التّي قبلها "العماء "[2] و ظهرت فيه، فالعالم إن نظرت حقيقته إنّما هو عرض زائل أي في حكم الزوال"[3].

من هذا التّعريف تتضّح نظرة ابن عربي إلى العالم أو إلى هذا الوجود الّذي يعتبره كعلامة على وجوده تعالى كما أنّه زائل ذلك أنّ "الجوهر الّذي يكون بذاته غير مفتقر إلى علّة تُوجده ولا إلى محلّ يحتويه و يتحدّد به إنّما هو الله وحده ولا يُطلق اسم الجوهر بحسب هذا التصور إلا عليه وحده و تغدو سائر الموجودات حينئذ أعراضا له"[4] و على هذا الأساس وضع ابن عربي نظريّته في وحدة الوجود والتّي تقول أنّ هذا الوجود كلّه واحد، و أنّ وجود المخلوقات عين وجود الخالق، و لافرق بينهما من حيث الحقيقة، "فالفرق الظاهر لا يعدو أن يكون أمرًا يقضي به

---

(1)- **ابن عربي (560 – 638) هـ**: هو محمد بن علي بن محمد ابن العربي أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بمحي الدين بن عربي، الملقّب بالشيخ الأكبر: فيلسوف من أئمة المتكلّمين في كلّ علم، ولد في مرسية (بالأندلس) وانتقل إلى إشبيلية. و قام برحلة فزار الشام و بلاد الروم و العراق و الحجاز، و أنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت عنه. استقرّ في دمشق و توفي فيها، وهوكما يقول الذهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود، له نحو أربعمائة كتاب و رسالة، منها " الفتوحات المكية" ، "محاضرة الأبرارو مسامرة الأخيار" ، "ديوان شعر" "مفاتيح الغيب " ، "فصوص الحكم" ...الخ . (الزركلي، الأعلام، ج 6 ، ص 281 . / محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 218).

(2)- **العماء**: الحضرة الأحدية، لا يعرفها أحد غيره تعالى، فهو في حجاب الجلال، و قيل هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء و الصفات...لأن العماء هو الغيم الرقيق و الغيم هو الحائل بين السماء و الأرض، و هذه الحضرة هي الحائلة بين سماء الأحدية و بين أرض الكثرة الخلقية. (رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان، 1999 م. ص 78) .

(3)- محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (د-ط)، دار الفكر، (د- ت)، ج3، ص 443 .

(4) - علي زيكي، **فكرة العليّة في فلسفة الغزالي**، ص ص / 98-99 .

الحسّ الظاهر، كما أنّ هذا الفرق بين وجود الله و وجود المخلوقات إنّما يتراءى للإنسان لأنّه ينظر إلى الله بوجه، و إلى المخلوق بوجه آخر، و لو نظر إليهما بوجه واحد و من عين واحدة لزال ذلك الفرق، و لأدرك الذاتيّة الواحـــدة التّي لا جمع فيها و لا تفرقة"[1]، فالوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية و لا تعدّد، على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي و ما تقرره بعقولنا من ثنائية الله و العالم : "الحقّ و الخلق و لكن الحق و الخلق عنده إسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقًّا، و إن نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقًا، و لكن إسمان لمسمّى واحد"[2] على أنّ هذه القضيّة في نظر ابن عربي لا تكون إلاّ عن طريق التجربة الصوفية لا عن طريق العقل، فالعقل عنده غير مؤيّد بالكشف و الذّوق و بذلك فهو غير قادر على إدراك هذه الوحدة.

إنّ القضيّة الكبرى التّي تُعبّر عن مذهب ابن عربي، و التّي تدور حولها كلّ فلسفته الصّوفية هي "أنّ الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها و ذاتها متكثّرة بصفاتها و أسمائها لا تعدّد فيها إلا بالاعتبارات و النّسب و الإضافات. و هي قديمة أزليّة أبديّة لا تتغيّر و إن تغيّرت الصور الوجودية التّي تظهر فيها. فهي بحر الوجود الزاخر الّذي لا ساحل له، و ليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي "الحق"، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها و أسمائها: أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي "الخلق" أو العالم. فهي الحق و الخلق، و الواحد و الكثير، و القديم و الحادث، و الأوّل و الآخر، و الظاهر و الباطن، وغير ذلك من المتناقضات. و هذا المذهب هو المذهب المعروف بوحـــدة الوجـــود. و قد قرّره ابن عربي في جـــرأة و صراحة في غير ما موضع من الفصـــوص و الفتوحات"[3].

(1) - سميح عاطف الزّين، **ابن عربي**، (د-ط)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1988 م، ص 85 .

(2)- طلعت غنام، **أضواء على التصوف**، (د-ط)، عالم الكتب، القاهرة، (د-ت)، ص ص 220 – 221 .

(3) - محي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980 م، ج1، ص 24.

إنّ العالم الخارجي عند ابن عربي ماهو سوى مجموعة من المعاني و المظاهر التّي تتجلّى فيها الذّات، و بذلك فالعالم هو مجموعة صفات الله، و"وجود الذات فيه وجود مقيّد نسبي لأنّه وجود متعيّن في صور أعيان الممكنات أو متعيّن في النّسب و الإضافات التّي نطلق عليها إسم الصّفات و من هنا كانت الموجودات كلّها صفات للحق"[1] هذه الموجودات التّي تكون أحيانًا معدومة، أو بعبارة أخرى يعبّر عنها "أحيانًا بأنّها موجودة و أحيانًا أخرى بأنّها معدومة على أنّ هذا العالم لم يخرج أبدًا من العدم و إنّما تنقّل في أطواره"[2].

إنّ الوجود كلّه واحد و "ليس غير الحق لأنّه يستحيل أن يكون أمرًا ليس الحق"[3]، لا فرق بين الله الخالق، و الإنسان المخلوق، بل و المخلوقات كلّها أمّا الفرق الّذي يبدو لنا إنّما يرجع إلى قصور العقل الإنساني و عدم إدراكه لحقيقة الذّات الواحدة، فالخلق عند ابن عربي لا يكون من عدم مطلق كما ذهبت إليه طوائف المتكلّمة "و إنّما هو ظهور للغيب أو للباطن، فالتجلّي ظهور"[4] و هو يخرج الممكنات من الغيب إلى الشّهادة بنور البرق أو الشّمس الّذي يسطع فجأة فيصبح الهواء، و يبدّد الظلمة دُفعة واحدة، فتظهر المبصرات التّي كانت غير مرئية في حال العتمة"[5] و بهذا نجد أنّ التجلّي "يتضمّن معناه القدم باعتبار أنّ الموجودات كائنة في العلم الإلهي القديم"[6].

إنّ القانون العام الّذي بنى عليه ابن عربي نظريّته في الوجود نلمسه في قوله "ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك" [7] و نفهم من هذا أنّ ابن عربي يذهب إلى أنّ كلّ ما في الوجود الظاهر إنّما هو "صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي"[8]، فالله عند ابن عربي مصدر الوجود

(1)- طلعت غنام، **أضواء على التصوف**،ص224.

(2) - عبد القادر أحمد عطاء، **التصوف الإسلامي بين الأصالة و الاقتباس** ، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987 م، ص 359.

(3)- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص 517

(4)- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص 608

(5)- المرجع نفسه، ج1، ص 703 و ج2 ص 608

(6)- المرجع نفسه، ج1، ص5 / أيضا :أحمد عبد المهيمن، **نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي**، (د- ط)، دار الوفاء، الإسكندرية، (د- ت)، ص ص 308-309

(7) - ابن عربي، **فصوص الحكم**، الفص الخامس: فص حكمة مهيّمية في كلمة إبراهيمية، ص 83.

(8) - المرجع نفسه، ص 64.

و خالقه، ووجوده عين ذاته لا زائد عليه، و أنّه تعالى يتفرّد بالوحدانية و متميّز عمّا خلق، و أنّه يخرج عن دائرة الإحساس و الوهم شكلا و حجما و مادّة، لكنّه في الوقت عينه هو و ما خلق شيء واحد.

"أمّا أساس التمثّل الإلهي في صور أعيان الممكنات فهو الإسم الإلهي "الرحمان" المشتّق من الرحمة، و من هذه الصّفة كان التنفس الّذي نتج عنه العماء الّذي يعتبر أصل العالم و جوهره و عنه ظهر العالم، أمّا أجسامه أي أجسام العالم فأصلها العرش الّذي يُمثّل آخر تجليّات وحدة الكلمة الإلهية هذه الوحدة التّي ستبدأ بعد ذلك في التعدّد و التّكثر، و الانقسام و الازدواج في فلك الكرسي"[1].

و جملة القول أنّ نظرة ابن عربي لهذا الوجود كانت نظرة جديدة و لكنها في نفس الوقت نظرة معارضة لمفهوم الإسلام الّذي يترّه الله عن الإتحاد "فلقد رفض الإسلام بمفهوم العقل و الشرع فكرة وحدة الوجود التّي تعني تأليه المخلوقات و اعتبار الكون هو الله، الأمر الّذي أنكره الإسلام إنكارًا شديدًا و لعلّ رفض العقل و الشرع لفكرة وحدة الوجود هو الّذي جعل بعض المفتونين بابن عربي يبرّئونه من القول بها أو الذّهاب إليها"[2].

و من خلال هذه الدراسة يمكن أن نخرج بمجموعة من الأفكار و الاستنتاجات و التّي نحصرها في مايلي :

(1)- نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي**- ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998 م ص116 .

(2) - أنور الجندي، **الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة**، (د – ط)، دار الكتاب البناني، لبنان ، 1987 م ، ص ص 131-129

أهم النتائج المتوصل إليها :

- اتسم الفكر اليوناني بمجموعة من الآراء المختلفة حـــول قضية العالم، بداية من مشـــكلة منشئه و أصله إلى فكرة قدمه، ففكرة القدم هذه كان أرسطو يُعدّ أوّل من قال بها، ذلك أنّ الهيولى في نظره و التّي اعتبرها كمبدأ أساسي في تكوين العالم هي أزليّة، فلو كانت حادثة لحدثت عن موضوع و لكنّه اعتبرها موضوعا تحدث فيه الأشياء، و بذلك فالقول بحدوث الهيولى يستلزم القول بوجود الهيولى قبل أن تحدث الأمر الّذي يستحيل عنده، و على هذا رتّب أرسطو أدلّته التّي جاء بها في قدم العالم.

- وضع أفلوطين نظريّة الفيض و التّي أراد أن يفسّر بها عملية الخلق، هذه النظريّة التّي نرى أنّها قد مسّت و أخلّت بتنزيه الله وانفراده بالأمر و الخلق من حيث أنّه قد أراد المبالغة في تنزيهه.

- إنّ فكرة قدم العالم أو نظريّة الفيض قد خلّفا أثرا بليغا في الفكر الإنساني لاسيما منه الإسلامي و إذا استقرانا تاريـــخ الفكر البشري نلاحظ أنّ هناك من أيّد و ناصر هذه الأفكـــار اليونانية و هناك من عارضها وانتقدها طبعا و لكلّ حججه و براهينه التّي اعتمدها في ذلك.

- كان ابن سينا من الّذين تأثّروا بالفكر اليوناني و هذا ما لاحظناه في مجمل أفكاره لا سيما منها تلك المتعلّقة بقضية العالم، إنّ الله عند ابن سينا سبب وجود هذا العالم، و العالم عنده محدث لأنّ له علّة سابقة عليه و لكنه في الوقت نفسه قديم لأنّه فاض عن الله منذ الأزل، فالعالم عند ابن سينا حادث قديم، حادث من جهة أنّ الله أحدثه و لكنّه قديم بالزّمان على أنّ الوجود قد فاض ووجد عن الله بمحض إرادته واختياره لا على سبيل الطبع.

❋ يمكن أن تقول أنّ الموقف السّينوي موقفا توفيقيا لحدّ ما بين ما ذهب إليه أرسطو و ما ذهب إليه المتكلّمة.

❋ أتى النظّام بنظريّة جديدة فسّر بها عملية الخلق، نظريّة تضاهي تلك التّي أتى بها أفلوطين في الفكر اليوناني، ألا وهي نظريّة الكمون و التّي مفادها أنّ الله تعالى خلق العالم و أكمن الأشياء جميعها بعضها في بعض بحيث أصبح تقدّم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض لا يتعلّق إلا بظهورها من مكامنها، دون أن يكون هذ متعلّقا بحدوث أو خلق جديد، فالله خلق العالم ثم أكمن فيه جميع الموجودات لتخرج تباعا.

❋ اعتمد المتكلّمون نظريّة الجوهر الفرد للرّد على القائلين بقدم العالم كما اعتمدوها للبرهنة على حدوث العالم، فقد استندوا في البرهنة على حدوثه إلى إثبات تناهيه، و لّما كان لا يمكن تحقق أي موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى أجزاء لا تتجزّأ، كان لابدّ من القول بوجود هذه الأجزاء التّي لا تتجزّأ، أو الجواهر الفردة، فالعالم في نظر المتكلّمة إذا لم ينته في القسمة إلى أجزاء لا تتجزّأ لم يكن له أوّل، أي كان قديما غير محدث و هذا ما لا يقول به المتكلّمة، إذن لابدّ أن يكون العالم ككل محدودا من جميع الأوجه و بالتّالي حادث.

❋ يذهب الغزالي إلى أنّ الله خالق العالم من العدم، خلق مادّته و صورته و خلق جميع ما فيه باختياره و إرادته. كما ذهب إلى أنّ العالم حادث ذلك أنّ أجسامه لا تخلو عن الحـــركة و السّكون و هما حادثان، وما لايخلو عن الحوادث فهو حادث إذن العالم حادث.، أمّا عن نظريّة الفيض فنحده قد سخر منها ومن معتنقيها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

❋ نظر ابن رشد للقضيّة بنظرة متوازنة واعتبر أنّ أساس المشكل القائم في قضيّة قدم العالم أو حدوثه يرجع إلى الاختلاف في التسمية، فالقضيّة عنده قضيّة ضبط للمصطلحات لا غير، أمّا عن موقفه فقد ذهب إلى أنّ العالم ليس قديما بمعنى أنّه لا علّة له، و ليس محدثا بمعنى أنّ له بداية زمانية و لكن له فاعل و إن كان ليس له بداية زمانية فابن رشد يقول بقدم العالم لكن هذا القدم معناه أنّه في حدوث دائم و أنّه ليس لحدوثه أوّل و لا منتهى، ففي رأيه أنّنا إذا نظرنا إليه من جهة الزّمان كان أزليّ و إذا نظرنا إليه من جهة الله كان حادثا مخلوقا، فالعالم عند ابن رشد قديم لأنّه موجود بمشيئة الله و لارادّ لمشيئته، هذه المشيئة التّي ليس لها ابتداء. أمّا عن نظريّه الفيض فيرى أنّها تتناقى مع العقل والشّرع معا بل يعتبرها إحدى خرافات العقل البشري.

❋ تميّز ابن عربي في قضية العالم بما ذهب إليه في فكرة "وحدة الوجود" و التّي يرى فيها أنّ الوجود هو علامة على وجود الباري، والوجود عنده كلّه واحد، فكثرة الموجودات تظهر للحواس فقط و ثنائية الله و العالم يقرّرها العقل وحده و لكن الحقيقة أنّ هذا الوجود واحد و ليس فيه ثنائية، كما يذهب ابن عربي إلى أنّ العالم الخارجي ما هو سوى مجموعة من المعاني و المظاهر، فالعالم هو مجموعة صفات الله و مادام الأمر كذلك فالكون عنده أزلي و مخلوق في آن واحد، إنّه أزلي لأنّه كان في علم الله و مخلوق بمعنى أنّه خارج ذات الخالق نشاهده في عالم الحس و المادة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يتبين مما سبق أنّ قضية العالم قد شدّت انتباه العديد من مفكري الإسلام و إذا كان ابن تيمية واحدا من أعضمهم و أبرزهم، فكيف كان ينظر إلى هذه القضيّة ؟ وهل حقّا خاض الجانب الفلسفي والجانب الكلامي بالنقد و الدرء ؟ و إذا كان الأمر كذلك فكيف استطاع أن يوظّف منهجه الّذي يرتكز أساسا على القرآن الكريم والسّنة النبوية الشّريفة في هذه القضية؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

الرد التيمي على النظريات الوضعية المتعلقة بقضية الكون (المذكورة سابقا)

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المبحث الأول : مناقشة ابن تيمية لنظرية الفيض و لفكرة الممكن و الواجب

المـــطلب الأول : موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي.
المـــطلب الثاني: موقف ابن تيمية من نظرية الصدور المشائية.
المـــطلب الثالث : موقف ابن تيمية من فكرة الممكن و الواجب.

المبحث الثاني : مناقشة ابن تيمية لنظرية الجوهر الفرد

المـــطلب الأول : موقف ابن تيمية من علم الكلام.
المـــطلب الثاني: موقف ابن تيمية من نظرية الجوهر الفرد.

المبحث الثالث: مناقشة ابن تيمية لقضية وحدة الوجود

المـــطلب الأول : موقف ابن تيمية من التصوف.
المـــطلب الثاني : موقف ابن تيمية من قضية وحدة الوجود.

*** أهم النتائج المتوصل إليها.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد عرف تاريخ الفكر الفلسفي في قضيّة العالم جدلا حادّا دار بين علماءه و غالبا ما كان هذا الجدل يعتمد أساسا على الحجج العقليّة و البراهين المنطقية أكثر ما كان يعتمد على الأدلّة النقلية، و لنا أن نتساءل عن سبب رجحان كفّة العقل على كفّة النقل، فهل هذا يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأنّ مفكري الإسلام لم يجدوا حقيقة هذه القاضايا الفلسفية في الأدلّة النقلية و وجدوها في الأدلّة العقلية المنطقية فأدّى هذا عُنوة إلى إتباع المنهجية الفلسفية و التعصب إليها حتّى و إن كان الحق في غيرها ؟.

لقد كان ابن تيمية واحدا من بين هؤلاء الذين أخذوا قضيّة العالم بالنّقد و التّمحيص، و هذا بنقد تلك الآراء التّي وضعها من كان قبله سواء كان ذلك في الفكر الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي. و إذا كان الأمر كذلك فما موقفه منها ؟ و كيف كان نقده لها ؟.

لتحليل هذه المشكلة تضمّن الفصل المباحث التالية:

المبحث الأوّل:

و فيه تناولنا نظرة موجزة لموقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي، مع مناقشته لفكرتين جوهريتين في قضيّة العالم ألا و هما: نظريّة الفيض باعتبارها نظرية تُفسّر عمليّة الخلق، و فكرة الممكن و الواجب باعتبارها فكرة تتحدّث عن الوجود بما في ذلك الخالق.

المبحث الثّاني:

و فيه تناولنا نظرة موجزة لموقف ابن تيمية من علم الكلام، مع مناقشته لنظريّة الجوهر الفرد باعتبارها كدليل أولي اعتمد عليه المتكلّمة في اثباتهم لحدوث العالم.

المبحث الثّالث:

و فيه تناولنا نظرة موجزة لموقف ابن تيمية من التصوف، مع مناقشته لقضية وحدة الوجود باعتبارها قضية تنظر إلى هذا الوجود بنظرة صوفية.

و ختمنا الفصل بأهم النتائج المتوصل إليها .

المبحث الأول: مناقشة ابن تيمية لنظرية الفيض ولفكرة الممكن و الواجب

يُعتبر "ابن تيمية" [1] بلا شكّ أحد عمالقة الفكر الإسلامي، و ما هو معروف عنه أنّه كثيرا ما كان يحتكم في كلّ أعماله و إنجازاته الفكريّة التّي قام بها طيلة حياته العلمية و التّي شغلته حتّى عن نفسه إلى كتاب الله ﷻ و إلى سنّة نبيّه ﷺ و الّذي لا يرى أبدا أنّ هناك بديلا عنهما في نهل الحقائق اليقينية و في الوصول إليها، و إذا كان الأمر كذلك فكيف كان موقفه من

---

(1)- **ابن تيمية** (**661 – 728**) **هـ**: هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحرّاني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس تقي الدّين ابن تيمية الإمام، شيخ الإسلام، ولد في حرّان و تحوّل به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصّب عليه جماعة من أهلها فسجن مدّة و نقل إلى الإسكندرية، ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة 712 هـ، واعتقل بها سنة 720 هـ و أطلق ثم أعيد و مات معتقلا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلّها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدّين، آية في التّفسير و الأصول فصيح اللّسان، قلمه و لسانه متقاربان، و في الذرر الكامنة أنّه ناظر العلماء واستدلّ و برع في العلم و التّفسير و أفتى و درّس و هو دون العشرين، أمّا تصانيفه ففي الذرر أنّها ربّما تزيد على أربعة آلاف كرّاسة، و في فوات الوفيات أنّها تبلغ ثلاث مائه مجلّد، منها "الجوامع في السياسة الإلهية و الآيات النبوية" و يسّمى السياسة الشرعية و "الفتاوى" و "منهاج السنّة" و "الفرقان بين أولياء الله و أولياء الشيطان" و "الواسطة بين الحق و الخلق" و "الصّارم المسلول على شاتم الرسول" ، "كتاب الاستغاثة" ، "شرح العقيدة الأصفهانية"، "القواعد النورانية الفقهية"، "مجموعة الرسائل و المسائل"، "التوسل و الوسيلة"، "نقض المنطق" "الرّد على المنطقيين" ، "الرسالة الصفدية"، "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" أو "درء تعارض العقل و النقل" ...إلخ . (الزركلي، **الأعلام**، ج 1 ، ص 144 . / ابن حجر العسقلاني، **الذرر الكامنة**، ظبطه عبد الوارث محمد علي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-1997 م، ج1، ص ص88-96 . / عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، (د – ط). دار الكتب العلمية، لبنان، د ت، ج 4 ، ص 1486. / الحافظ بن كثير، **البداية و النهاية**،(د– ط)، دار الفكر العربي، (د- ت) م7 ، ج 14، ص 137. / جلال الدّين عبد الرحمن السيوطي، **طبقات الحفاظ**، تحقيق: علي محمد عمر، ط 2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1994 م، ص 516. / محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، تحقيق: احسان عباس، (د- ط)، دار الثقافة. بيروت، 1973 م ، م1 ، ص 34 ./ محمد بن علي الشّوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السّابع**، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م، م 1 ، ص ص 47- 50 . / جمال الدين بن تغري بردي الأتابكي، **النجوم الزاهرة**. تحقيق : إبراهيم علي طرحان، (د- ط)، دار الكتب، القاهرة، 1963 م، ص 271 . / محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد و تاريخ المذاهب الفقهية**، (د- ط)، دار الفكر العربي، القاهرة، (د- ت)، ص ص 558 603 / محمّد ابو زهرة، **ابن تيمية**، ط جديدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991م، ص 7 وما بعدها).

الأفكار الفلسفية، هل أخذ بمنهج الغزالي و اتّبع خطاه في تكفير الفلاسفة أم كانت له وجهة نظر أخرى؟.

ثم إذا كنّا نعتبر أنّ من بين أهمّ المسائل التّي أتت في قضية الخلق فكرة نظرية الفيض باعتبارها نظرية تُفسّر عملية الخلق، و أيضا فكرة الممكن و الواجب باعتبارها قضية تتحدّث عن الوجود بأسره بما في ذلك واجب الوجود و الّذي يُقصد به "الله"، فما موقف ابن تيمية من ذلك؟.

لتحليل ذلك تضمّن المبحث المطالب التالية:

المـــطلب الأوّل: موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي.

المـــطلب الثّاني: موقف ابن تيمية من نظرية الصدور المشائية.

المـــطلب الثّالث: موقف ابن تيمية من فكرة الممكن و الواجب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المـطلب الأوّل: موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي

لقد اهتّم ابن تيمية بدراسة الفلسفة و لكن ليس حُبّا فيها و إنّما ليطلب الحقائق من ورائها ثُمّ ليبيّن ما يعارض الدّين منها فهو قد آمن بكل ما جاء به الرسول ﷺ أولا ثُمّ أراد أن يبعد عنه خبث الفلسفة "فدرس و تفحّص الأمر ليعرف حقيقته و ليبيّن بطلانه"[1] و يُمكن أن نقول أنّ ابن تيمية قد شغله الفكر الفلسفي لا لشيء إلا ليهدمه لا سيما إذا كان الأمر يتعلّق بالعقيدة الإسلامية التّي يحثّ على ضرورة إبعاد العناصر الفلسفية منها كضرورة إبعاد الأخلاط الضارة عن الجسم لضمان سلامته، إذ "كان بيانُ مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتّمُ إلا بدفع المعارض العقلي و امتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الّذي صدّوا به النّاس عن سبيل الله و عن فهم مراد الرسول ﷺ و تصديقه فيما أخبر إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول ﷺ لا ينفع إذا قدر أن المعارض العـــقلي ناقضه بل يصير ذلك قدحا في الرسول ﷺ و قدحـــا فيمن استدلّ بكـــلامه و صار هذا بمنزلة المريض الّذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التّي تُفسد الغذاء فكذلك القلب الّذي اعتقد قيام الدّليل العقلي القاطع على نفي الصّفات أو بعضها أو نفي عموم خلقه لكلّ شيء و أمره و نهيه أو امتناع المعاد أو غير ذلك لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب و السنّة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض و فساد المعارض قد يُعلم جملة و تفصيلا"[2]. ففي نظر ابن تيمية أنّ هؤلاء المعظّمين للفلسفة من أبعد "النّاس عن معرفة الكتاب و السنّه بل هم أجهل النّاس بأقوال الرسول ﷺ و أحواله و مواطن أموره و ظواهرها و لا يميّزون بين ما قاله الرسول ﷺ و ما لم يقله كما أنّهم لا يفرّقون بين أنواع الحديث"[3].

---

(1)- يحي مراد، **القول الجلي في ترجمة ابن تيمية**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص 547

(2) - ابن تيمية، **موافقه صريح المعقول لصحيح المنقول**(المطبوع على هامش منهاج السنة) ج1، ص 9

(3)- ابن تيمية، **نقض المنطق**، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة، (د- ط)، مكتبة السّنة المحمدية، القاهرة، 1951م، ص 81/ و إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكان، **منهج ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد**، ط1، دار ابن القيم، السعودية. 2004م، ج1، ص 146.

و ليس هذا فحسب فالنّاظر إلى كلامهم في الإلهيات، لا سيما في كلام معلّمهم الأوّل أرسطو فلم يجد بعد تدبّره و تفحّصه إلا أنّهم كانوا من أجهل الخلق بربّ العالمين "و صار يتعجّب تعجبا لا ينقضي ممّن يُقرن علم هؤلاء بالإلهيات إلى ما جاءت به الأنبياء و يرى أنّ هذا من جنس من يُقرن الحدّادين بالملائكة بل من يُقرن دهاقين القرى بملوك العالم، فهو أقرب إلى العلم و العدل ممن يقرن هؤلاء بالأنبياء "[1].

و لذلك ذهب ابن تيمية إلى أنّ مقالات الفلاسفة التّي يجب تكفيرهم فيها أكثر من ثلاث و هي تتعدّى المجالات التّي كفرّهم فيها الغزالي. فهي تتعدّى إلى "قولهم في النُّبـــوات و الملائكـــة و إنكار مشيئة الله و قدرته فإنكارهم لقدرة الله و مشيئته أعظم من إنكارهم لعلمه بالجزئيات"[2] و أيضا في اعتقادهم أنّ الله تعالى "لا يقدر على تغيير شيء من العالم، و أنّه لا يعلم دعاءنا"[3].

و إذا كان ابن تيمية يذهب إلى فساد رأيهم في العلوم الإلهية فإنّه يعتـــرف لهم بالجـــودة و دقّة البحث في الأمور الطبيعيّة فهو يرى أنّ "لهم في الطّبيعيات كلام غالبه جيّد، و هو كلام كثير واسع كما لهم عقول عرفوا بها ذلك، و هم يقصدون الحقّ، و لا يظهر عليهم العناد لكنّهم جُهّال بالعلم الإلهي الّذي ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ"[4].

فابن تيمية إذن يشهد للفلاسفة أنّهم موفّقون في الأمور الحسيّة وفي المطـــالب الطّبيعـــية و لكن "كلامهم في الإلهيات كلام قاصر جدّا و فيه تخليط كثير"[5] بل نجده أحيانا يذهب إلى إنصافهم ومدحهم بل حتّى إلى تفضيلهم على بعض المتكلّمين في بعض من آراءهم إذ يرى أنّ "أساطين الفلاسفة القُدماء، و كثير من المتأخّرين منهم على خلاف قول نُفاة الصّفـــات الإلهية،

---

(1)- ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 324

(2) – المصدر نفسه، ص 446

(3) – المصدر نفسه، ص 89

(4) – المصدر نفسه، ص 120

(5) – ابن تيمية، **مج الفتاوى**، – **تفسير سورة الإخلاص**– كتاب التفسير– ترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (د–ط)، مكتبة العارف، الرباط، (د–ت)، م17، ص 335

و كانوا أقرب إلى موافقة الأنبياء و اتّباعهم"[1] كما أنّ "قُدماء الفلاسفة الّذين كانوا يعبدون الله وحده و لا يشركون به شيئا و يؤمنون بأنّ الله محدث لهذا العالم، و يُقرّون بمعاد الأبدان فأولئك من الصابئة الحُنفاء الّذين أثنى الله عليهم"[2].

كما كان ابن تيمية حسن الظّن ببعض فلاسفة اليونان القدماء " "كطاليس"[3] و"سقراط" [4] لا سيما و أنّهم قالوا بحدوث العالم كما كانوا يزعمون بأنّ فوق هذا العالم عالما آخر يصفونه ببعض ما وصف النّبيُّ به الجنّة، و كانوا يثبتون معاد الأبدان"[5].

يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ ابن تيمية لم يكن يعترف في الفكر الفلسفي بالأمور الإلهيّة بقدر ما كان يعترف و يرى صحّة قضاياهم الطّبيعية، أمّا عن المنطق عامّة و القياس الأرسطي خاصّة باعتباره عُمدة الفلسفة و هيكلها الّذي لا غنى لها عنه فقد نقده نقدا منهجيّا و أثار حوله كثيرا من الإشكالات وجعله في عزلة ذهنية بعيدة عن العالم الخارجي و اعتبر القياس عاجزا عن أن يكشف شيئا جديدا "ولقد أشاد بنقد الأصوليين المسلمين للقياس الأرسطي فذكر كثيرا من نصوصهم و مزج أراءه بأراءهم"[6].

لقد مرّ علينا أنّ ابن تيمية لم يحصر المقالات التّي يكفّر فيها الفلاسفة إلى ثلاث كما فعل الغزالي و إنّما تتعدّى ذلك و لعلّ من بين هذه القضايا قضيّة الصدور المشائية أو نظريّة الفيض، فما موقفه منها؟.

---

(1)- ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، ص 266

(2)- ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، ص 236

(3) - سبق ترجمته

(4) - **سقراط (470 – 400) ق.م** : فيلسوف يوناني اتّهمه مجتمعه بالمروق عن دين الدولة و بإفساده الشباب بالمناقشات التي كان يجريها معهم، و حكم عليه بتجرع السّم ففعل . لم يكتب شيئا. و إنّما وردت أقواله على لسان أفلاطون و اكزينوفان و أرسطو. و قد اشتهر بطريقته في المناقشة و هي تعتمد السخرية التّي تخلّص من الأخطاء، و التوليد الذي يُظهر الصواب (محمود يعقوبي، أهم المصطلحات و أشهر الأعلام، ص 214) .

(5)- ابن تيمية، **مج الفتاوى تفسير سورة الإخلاص**، م 17، ص 351

(6)- محمد سليمان داود، **نظرية القياس الأصولي**، (د- ط)، دار الدعوة، الاسكندرية، 1984 م ،ص ص 281-341

المطلب الثاني: موقف ابن تيمية من نظرية الصّدور المشائية

إنّ نظريّة الفيض هي نظريّة أفلاطونية محدثة عالجت قضيّة – " كيف صار الواحد المحض "الله" المتّصف بالوحدة المطلقة قد كان علّة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته، و تتلخّص الإجابة في أنّ الواحد المحض يفعل بعض أفعاله بذاته و بعضها بتوسط أشياء، و أنّ هناك خمس مراتب للموجودات هي:

- "الواحد المحض: و هو فوق التّمام و الكمال، بسيط لا كثرة فيه.

- **العقل: هو** أوّل ما صدر عن الواحد المحض، و كان صدوره بغير توسط، و بعد أن أبدع **الواحد المحض العقل**، و هو الشّيء التّام، التفت **هذا العقل** التّام إلى مبدعه، و ألقى بصره **عليه**، و امتلأ منه نورا و بهاء، فأفاض عليه الواحد المحض قوى كثيرة عظيمة فانبجست **جميع الأشياء** التّي في العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسط العقل.

- **النّفس الكليّة: أبدعها العقل** تشبّها بالواحد المحض و هي أقلّ مرتبة من العقل لأنّ في **الإبداع** نقصان، و تحرّكت النفس الكليّة علوا نحو علّتها، و نظرت إلى الشّيء الّذي منه **كان بدؤها** و امتلأت قوة و نورا و تحرّكت سفلا، فصدرت عنها الطّبيعة.

- **الطّبيعة: هي** المرتبة الرّابعة و بتوسط الطّبيعة تصدر الأجرام الواقعة تحت الكون و الفاسد.

- **الأشياء الواقعة تحت الكون و الفساد: أي** أنّ المرتبة الأخيرة هي صدور ما في العالم السفلي من جماد و نبات و حيوان "[1].

إذن هكذا تسلسلت الموجودات بداية من العقل ثُمّ النّفس ثم الطّبيعة ثُمّ الأشياء الواقعة تحت الكون و الفساد و فاعلها و مبدعها هو الواحد المحض.

---

(1)- عبد الفتاح أحمد فواد، **ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي**، ص 187-188

و قد أثّرت هذه النظريّة على الفكر الإسلامي تأثيرا بليغا سواء أكان مباشرا و هذا ما نلاحظه لدى "إخوان الصفا"[1] و بالضّبط في "رسائلهم "[2]، أو غير مباشر و هذا ما نجده عند "الفارابي "[3] و الّذي تبعه في ذلك ابن سينا، إلا أنّه و من ناحية أخرى قد لقيت هذه النظرية هجوما عنيفا وعدم اعتراف من قبل البعض و الّذي كان ابن تيمية واحدا منهم، فقد رأى أنّها مُجرّد خُرافة بل هي "من الخُرافات التّي لا دليل عليها و أبطل من ذلك زعمهم: أنّ ذلك هو جبريل، و زعمهم، أنّ كلّ ما يحصل في عالم العناصر من الصُّور الجسمانية و كمالاتها فهو من فيضه و بسببه (أي العقل الفعال) فهو من أبطل الباطل"[4]، و يُمكن أن نستعرض أدلّة ابن تيمية على بطلان هذه القضيّة و أن نحصرها فيما يلي :

أ- أدلّـــــة عقلـــية منطقـــية:

- إنّ الواحد البسيط الّذي يذكرونه، إنّما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، إنّه وجود مطلق، و المطلق يوجد في الذهن لا في الخارج ذلك " إن كان الصّادر الأوّل واحدا من كل وجه لم يصدر عنه أيضا إلا واحدا و إن كان فيه كثرة فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد، و إن قيل الكثرة عدمية لزم أن يصدر عن العدم وجود، ثُمّ يُقال الفلك الثّامن كثير الكواكب دون التّاسع فما الموجب لكثرة كواكبه، ثُمّ قيل السّبب الأوّل إن كان فيه اختصاص بصفـــة

---

(1)- **إخوان الصفا:** جماعة من الفلاسفة الشعبيين، جمع بينهم الوُد و الوفاء كما يُفهم من إسمهم " إخوان الصفا و خلاّن الوفاء"، و دوّنوا إحدى و خمسين رسالة في الفلسفة بعنوان "رسائل إخوان الصفا "، كانت موسوعة فلسفية شملت الرّياضيات و المنطق و الطبيعيات و النفس و الأخلاق و الدين، ينشرون بها آراءهم، و يبدو فيها تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة و الفيثاغورية و الغنوصية، ويبغون منها أن تكون محاولة لتشكيل نظرة شاملة أو دين عالمي يتجاوز كل الأديان، و يصل الإنسان بالحقيقة الكلية فلسفتهم باطنية، و لم يعرف مؤسس جماعة إخوان الصفا. وربما كان لعبد الله بن ميمون القدّاح يد في تأسيسها. بل و لم يعرف من أعضائها إلا القليلون بسبب أنّها مذهب باطني، و تعاليمها و كل شيء عنها سرّي . و أشهر هؤلاء القليلين أبو سليمان المقدسي، و أبو الحسن الزنجاني، و محمد النهرجوري. وقيل إنّ أبا العلاء المعري كان من أعضائها. (عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية، ص 37).

(2) - إخوان الصفا، **الرّسائل**، (د- ط)، دار بيروت، بيروت، 1983 م ، م 3 ، ص ص 337 – 338 .

(3) - الفارابي، **المدينة الفاضلة**، تقديم: عبد الرحمن بوريدة، (د- ط)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990 م ، ص 23 / ت ج دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ص 209-210 .

(4) - ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص 32

و قدر كان تخصيصه بالإرادة لأن التّخصيص بذات الإرادة لها ممتنع بصريح العقل، و إن قيل ليس له اختصاص بصفة و قدر قيل هذا يقتضي أن يكون وجودا مطلقا و المطلق لا يكون الا في الأذهان لا في الأعيان"[1].

- قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " قضيّة كلية إن أدرجوا فيها ما سوى الله تعالى فذاك لا يصدر عنه وحده شيء و إن لم يريدوا بها إلا الله وحده فهذا محّل النزاع و موضع الدليل فكيف يكون المدلول عليه هو الدّليل و ذلك الواحد لا يعلمون حقيقته و لا كيفية الصدور عنه"[2].

- رأوا أنّ الواحد بسيط و قالوا أنّه لا يصدر عنه إلا واحد ثم احتالوا في صدور الكثرة عنه "بحيل تدلُّ على عظم حيرتهم و جهلهم و ذلك باعتبارهم أنّ الصّادر الأوّل هو العقل الأول و هو موجود واجب بغيره ممكن بنفسه، ففيه ثلاث جهات، فصدر عنه باعتبار وجوبه عقل آخر و باعتبار وجوده نفـــس، و باعتبار امكانه فلك، و هكذا من نظرياتهم الخاطئة و لهذا أطنب الناس في بيان فساد كلامـــهم هذا، و ذلك أنّ دائما الواحد الّذي فرضوه لا يتصوّر وجوده الا في الأذهان لا في الأعيان"[3].

- إنّ الواحد البسيط الّذي يثبتونه هو وجود مُجرّد عن الصّفات الثبوتية عنـــد بعضـــهم كابن سينا و أتباعه، و هذا لا حقيقة له في الخارج بل يمتنع تحققه في الخارج و إنّما هو أمر مقدر في الأذهان"[4] فهو الخالق و الفاعل لكل شيء متصف بالصّفات الثبوتية كالقدرة، فالفلاسفة يذهبون إلى القول أنّ "الرّب واحد، و الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، و يعنون بكونه واحدا أنّه ليس له صفة ثبوتية أصـــلا، و لا يعقل فيه معان متعدّدة، لأنّ ذلك عندهم تركيب، و لهذا يقولون لا يكون فاعلا و قابلا لأنّ جهة الفعل غير جهة القبول و ذلك

(1) - ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، كتبه: أبو عبد الله إبراهيم سعيداي، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1985م، ص 47

(2)- ابن تيمية، **منهاج السنّة**، (د- ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د- ت)، ج1، ص 112

(3)-المصدر نفسه، ص 112

(4)-المصدر نفسه، ص 12

يستلزم تعدد الصّفات المستلزم للتركّيب و مع هذا يقولون : إنّه عاقـــل و معقول و عقـــل، و عاشق و معشوق و عشق، و لذيذ و ملتّذ و لذّة، إلى غير ذلك من المعاني المتعدّدة...فتبيّن فساد ما يقولونه في التّوحيد و الصّفات و فساد التّركيب من وجوه كثيرة، و إذا كان كذلك فالأصل الّذي بنوا عليه قولهم: أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أصل فاسد"[1].

- أخلط الفلاسفة في منهجيّة تأسيس معارفهم، و ذلك أنّهم استخدموا المبدأ الطبيعي في الأمور الإلهية "فرأوا أنّ البارد إنّما يقتضي التّبريد فقط و الحّار إنّمـــا يقتضي التّسخين فقـــط، و كذلك سائرها، لكن هذا ليس فيه إحداث واحد لواحد، فإنّ البرودة الحاصلة لا بدّ لها مع السبب من محلّ قابل و ارتفاع موانع فلم يحصل السّبب إلا عن شيئين، لا عن واحد"[2].

- إذا لم يصدر عنه إلا واحد كما يقولونه في العقل الأوّل فذلك الصّادر الأوّل إن كان واحدا من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد و هكذا... و إن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه و الكثرة وجودية كان يصدر عن الأوّل أكثر من واحد و إن كانت عدميّة لم يصدر عنها وجود فلا يصدر عن الصّادر الأول واحد"[3].

- إنّ "حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة، لا توجب بنفسها آثارا مختلفة إلا لاختلاف القوابل، كما أنّ الشّمس تُبيّض جسما و تُسوّد جسما و تُليّن جسما و تُيبس جسما، بحسب القوابل المختلفة، و كذلك الأفلاك التّي تحته لها حركات معدودة محصورة، و كلّ منها حركته بسيطـــة و ليس في شيء من هذه الحركات و المتحرّكات مـــا يوجب هذه الأعيـــان و الحوادث المختلفة اختلافا لا يحصى عدده في الصّفات و الأقدار و الحركات، هذا مع قولهم أنّ

(1) - ابن تيمية، مج الفتاوى، تفسير سورة الإخلاص، م17، ص 288

(2) - ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص 305

(3)- ابن تيمية، منهاج السنّة، ج1، ص 112

الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحدا، فيعلم بالضرورة أنّ هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط"[1].

- و القول أنّ العالم صـــدر عن ذات بسيطة لا "يقوم بها بصفة و لا فعل كما يقوله ابن سينا و أمثاله فإنّ هؤلاء يقولون بصدور الأمور المختلفة عن ذات بسيطة و أنّ العلّة البسيطة التّامة الأزليّة توجب معلولات مختلفة و هذا من أعظم الأقوال امتناعا في صريح المعقول، و مهما أثبتوه من الوسائط كالعقول و غيرها فإنّه لا يخلصهم من هذا القول الباطل فإنّ تلك الوسائط كالعقول صدرت عن غيرها و صدر عنها غيرها فإن كانت بسيطة من كل وجه فقد صدر البسيط المختلف الحادث عن البسيط الأزلي، و إن كان فيها اختلاف أو قام بها حادث فقد صدرت المختلفات و الحوادث عن البسيط التّام الأزلي و كلاهما باطل فهم مع القول بأنّ مبدع العالم علّة له أبعد الناس عن مراعاة موجب التعليل و هؤلاء يقولون أيضا أنّه علّة تّامة أزليّة لبعض العالم كالأفلاك مثلا و ليس علّة تّامة في الأزل لشيء من الحوادث بل لا يصير علّة تّامة لشيء من الحوادث إلا عند حدوثه فيصير علّة بعد أن لم يكن مع أنّ حاله قبل و مع و بعد حال واحدة فاختصاص كل وقت بحوادثه و بكونه صار علّة تامة فيه لتلك الحوادث لا بد له من مخصّـــص و لا مخصص إلا الـــذّات البسيطة و حالها في نفسها واحد أزلا و أبدا فكيف يتصور أن يخص بعض الأوقات بحوادث مخصوصة دون بعض مع تماثل أحوالها في نفسها"[2].

- إنّ القول بأنّ عدد الأفلاك تسعة "ليس أمرا معلوما، و لا قام دليل على أنّه ليس وراء التّسعة شيء بل صرّح أئمة الفلاسفة بأنّه لم يقم عندهم دليل على أنّ الأفلاك تسعـــة فقـــط و من ثم فيجوز أن تكون الأفلاك أكثر من ذلك العدد"[3].

و فعلا فلقد أثبتت الأبحاث الحديثة في علوم الفلك صدق حدس ابن تيمية، و التّي بيّنت أنّ عدد الأفلاك لا يقتصر على تسعة فقط.هذا عن الأدلّة العقلية المنطقية أمّا الأدلة النقلية فتتمثّل في :

---

(1)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، تقديم عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط1، دار ابن حزم، الرياض، 2002م، ص ص 178-177

(2)- ابن تيمية، **منهاج السنّة**، ج1، ص ص 45-46

(3)- ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، ص 219

ب- الأدلّـــة النقلّـــية:

كثيرا ما نجد في مؤلّفات ابن تيمية و بعد أن يأخذ قول الفلاسفة بالشّرح في كيفية حدوث هذا الفيض عن الواحد أنّه يذهب في الأخير إلى تكفيرهم كما يذهب إلى القول بأنّه من "يقـــول أنّ النّفوس و العقول معلولة له و متولّدة عنه أعظم كفرا من قول من قال من مشركي العرب، إنّ الملائكة بنات الله على الأقلّ أنّ هؤلاء كانوا يقولون أنّه خلق الملائكة بمشيئته و قدرته و أنّه هو ربُّ السّموات و الأرض، و أمّا أولئك فيقولون أنّ العقول التّي يُسمّيها من يتظاهر بالإسلام منهم ملائكة يقولون أنّها معلولة متولّدة عن الله لم يخلقها بمشيئته و قدرته، و يقولون أنّها هي ربُّ العالم، فالعقل الأوّل أبدع كل ما سوى الله عنـــدهم، و الثّاني أبـــدع ما سوى الله و سوى العقل الأوّل حتّى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر الفعّال المتعلّق بفلك القمر، فيقولون أنّه أبدع ما تحت الفلك فهو عندهم المبدع الثّالث لما تحت السّموات من هواء و سحـــاب و جبال و حيوان و نبات و معدن و منه يفيض الوحي و العلم على الأنبياء و غيرهم"[1] وهذا مُناف تماما لروح الأديان جميعا و ليس لروح الإسلام وحده.

فأهل الملل "يعلمون بالاضطرار من دين الرسل أنّه ليس عندهم أحد غير الله يخلق جميع المبدعات، و لا أنّهم أثبتوا ملكا من الملائكة أبدع كلّ ما تحت السّماء، بل الملائكة عندهم عباد الله، ليس فيهم من هو مستقل بإحداث جميع الحوادث فضلا أن يكون مبدعا لكل مـــا سوى الله و سواه، كما يقوله هؤلاء الفلاسفة في العقل الأول"[2].

و يستدلّ ابن تيمية على ذلك ببعض الآيات الكريمة التّي تُثبت أنّ الحوادث التّي تحدث في العـــالم إنّما تكون عن حي مختار غير مضـــطر و أنّ الملائكة ليســـت هي العقـــول، كقـــوله تعـــالى : ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ

(1)- ابن تيمية: **الرّسالة الصفدية**، ص ص 54-55

(2)- المصدر نفسه، ص 176

وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [1] وكقوله ﷻ: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾ ﴾[2]. و أيضا مثل قوله تعالى:﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿١٧٢﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧٣﴾ ﴾ [3] إننا لو نتأمّل القرآن الكريم نجد أنّه يوصف الملائكة بالخشية و الخوف ناهيك عن الطّاعة و العبادة و هذا ما لا نجده لدى تصور الفلاسفة لهذه العقول إذ يقول تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ

(1)- سورة الأنبياء / 26-28

(2)- سورة سبأ / 22-23

(3)- سورة النساء / 172 – 173 .

وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٩﴾ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ (1).

كما أنّ قولهم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، إنّما هو قول باطل، لأنّ الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء بل الواحد الّذي قدّروه إنّما يوجد في الأذهان لا في الأعيان و لا يصدر في العالم العلوي و العالم السفلي أثر إلا عن سببين فأكثر فالنار إذا أحرقت إنما تحرق بشرط قبول المحل لإحراقها، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد، و كذلك الشّعاع و كذلك جميع الأمور و هكذا الحال في جميع الأمور قال تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ (2) و ثمّت آيات كثيرة تُؤكد أنّه ليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء ، و لا علّة مستقلّة بمعلولها من غير مشارك أصلا. فهذه النظريّة في نظر ابن تيمية " إنّما هي قول غير معلوم بالعقل بل أنّ العقل يُبطله، إذ المعلوم في العقل أنّ الواحد لا يصدر عنه شيء معلول متولّد عنه إلا بمقارنة شيء آخر له، فلو كان العالم متولّدا عن الله لكان له مقارن يصدر التولّد عنهما جميعا، فإنّ التولّد لا يكون إلا عن أصلين، فإثبات التولّد يقتضي إثبات شريك لله في إبداع العالم"(3).

كما أنّه قد نجم عن الأخذ بنظرية الفيض الإقرار بكثير من الأمور التي تتعارض تماما مع العقيدة، فقد زعم أصحابها أنّنا إذا "توجّهنا إلى الجواهر العالية كالعقول و النفوس و الكواكب و الشّمس و القمر أو إلى النفوس المفارقة، و لجأنا إلى السؤال منهم فاض علينا ما يفيض منهم"(4) ضف إلى أنّها قد أثّرت أيما تأثير في تصوّر أصحابها لمفهوم الصّلاة، إذ ليس المقصود منها عندهم عبادة الله فإنّه لا يعلم الجزئيات في نظرهم، فهو لا يميّز بين المُصليّ و غير المُصليّ (تعالى عن ذلك علوا كبيرا) بل مقصود الصّلاة عندهم هو العلم بالوجود المطلق الّذي يزعمون أنّه كمال النّفس،

(1) - سورة النحل / 49-50

(2) - سورة الذاريات / 49

(3)- ابن تيمية، الرّسالة الصفدية ،223-224

(4)- ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص 88

أمّا الصّلاة الظاهرة فيطلب منها سياسة البدن و رياضته، و قالوا : أن يسأل القمر و يستعيذه فإنّه يُدبّر هذا العالم بواسطة العقل الفعّال، فهو "عندهم الرّب الّذي يُسأل و يُستعاذ به و منه فاضت العلوم على الأنبياء و غيرهم"[1].

و من بين الأمور و الآثار السّلبية التّي أثبتها اعتقاد هذه النظريّة أنّها قد أثّرت على مفهوم الشّفاعة، فالشّفاعة عند معتنقي هذه النظريّة أو هذا المبدأ هي أن يفيض على المستشفع من غير قصد الشّفيع و لا سؤال منه، كما ينعكس شعاع الشّمس من المرآة على الحائط و قـد ذكر ذلك ابن سينا و من تلّقى عنه كالغزالي و من أخذ عنه"[2].

و مما سبق يتبيّن لنا أنّ آراء الفلاسفة في نظريّة الفيض ليست مُطابقة لما أخبرت به الرسل كما ليست مُطابقة لما دلّ عليه العقل الصّريح "فلا هي موافقة للمنقول الصّحيح و لا للمعقول الصّريح"[3].

(1)- ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، ص ص384-385

(2) - ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، ص 256

(3)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 179

المطلب الثالث: موقف ابن تيمية من فكرة الممكن و الواجب.

لجأ ابن سينا في استدلاله على وجود الله إلى تقسيم العالم إلى واجب و ممكن ثم استدل بالممكن على الواجب من حيث حدوثه بعد أن لم يكن و من حيث ثباته على الإمكان و في استدلال ابن سينا بالممكن على الواجب لم "يلجأ إلى خارج تصوره العقلي بل جعل مجرّد التّصور العقلي للوجود من حيث هو – هو بغض النّظر عن الخارج الحسّي و المشاهد دليلا على الواجب"[1] كما زعم على أنّ دليله هذا من أوثق و أشرف أنواع الاستدلال إذ يدعونا إلى أن نتأمّل و نستنتج قائلا : "تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل و وحدانيته، و براءته من الصّفات إلى تأمّل لغير نفس الوجود، و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله، و إن كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق و أشرف"[2].

و لكن ابن تيمية يرى أنّه قد سلك هذا الطّريق طريق تقسيمه الوجود إلى الواجب و الممكن، كما فعل المتكلّمون بتقسيمهم الوجود إلى قديم و محدث، و لكن هذا الّذي قاله يستلزم أمرين باطلين:

– **"أحدهما:** ما غلط فيه هو و سلفه حيث ظنّوا أنّ في الخارج حقيقة تقبل "هذا و هذا" أي (واجب و ممكن) و أنّها متّصفة بالوجود و العدم، كالّذين قالوا المعدوم شيء... و الصواب أنّ هذه الحقيقة المتصورة في العقل هي المحكوم عليها بأنّها تقبل أن تكون موجودة في الأعيان و تقبل أن لا تكون موجودة كما أنّ الممتنع كاجتماع النقيضين إذا قلنا أنّه ممتنع فالمراد أنّ هذه الحقيقة المتصورة ممتنع ثبوتها في الخارج.

– **الثّاني:** ما خالف فيه هو و متتبّعوه حيث ظنوا أنّ القديم الأزلي الواجب الوجود قد يكون ممكنا بغيره يقبل العدم، فإنّهم جمعوا في ذلك بين كونه ممتنع العدم و كونه قابل العدم، وهو إنّما يقبل العدم باعتبار كون ذاته مجرّدة عن الموجب، وهذا تقدير ممتنع فلا يقبل العدم إلا على تقدير

---

(1) – محمد الحليند، **الإمام ابن تيمية و قضية التأويل**، ط3، شركة عكاظ، السعودية، 1983م ص 162

(2)– ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج3، ص 482

ممتنع، و ما كان كذلك فقبوله للعدم ممتنع، فجمعوا بين النقيضين، و ورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها"[1].

إذن يرفض ابن تيمية هذا الدّليل و يرى أن أصحابه قد أخطأوا من وجوه :

- من الخطأ التّفرقة بين الوجود و الماهية، لأنّه إذا قيل "هذا الإنسان موجود لم يكن المراد أنّ هذا الإنسان قام به وجود يكون صفة لهذا الإنسان بل قولنا: هذا الإنسان موجود أي : ثابت متحقّق ليس بمعدوم و لا منتف و ليس وجوده في الخارج قدرا زائدا على حقيقته الموجودة في الخارج بل الحقيقة التّي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثّابت في الخارج"[2]. ، و ابن سينا و أمثاله حين ذهبوا إلى أنّ " الممكن وجوده في الخارج زائد على ماهيته فقد أخطأوا"[3].

- إن واجب الوجود " لا يكون وجوده مشروطا بوجود غيره و لا تأثيره مشروطا بتأثير غيره إذ لو كان كذلك مفتقرا إلى غيره فلا يكون واجبا بنفسه غنيّا عمّا سواه، فلمّا افتقر إلى غيره في نفسه أو شيء من صفـــاته أو أفعاله لا يكون مستغنيا بنفسه بل يكون مفتقر إلى غيره و من كان فقيرا إلى غيره و لو بوجه لم يكن غناه ثابتا له بنفسه، و قد علم بالاضطرار أنّه لا بدّ له من وجود غني بنفسه"[4].

- إنّ هذه الطّريقة حسب ابن تيمية لم تفي بغرض صاحبها و لم تُحقّق له الهدف المنشود فهي "وإن كانت صحيحة بلا ريب لكن نتيجتها إثبات وجود واجب، لا هو من المطالب العالية و لا فيه إثبات الخالق و لا إثبات وجود واجب أبدع السّموات و الأرض كما يسلمه الإلهيون من الفلاسفة كأرسطو و أتباعه المشّائين، و إنّما فيه أنّ الوجود وجـــود واجـــب،

(1)- ابن تيمية، الرّسالة الصفدية، ص ص 448-449

(2)- ابن تيمية، الرّسالة الصفدية، ص 146

(3) - المصدر نفسه، ص 145.

(4)- ابن تيمية، منهاج السنّة، ج1، ص ص 115-116

و هذا يسلّمه منكـــروا الصّانـــع كفرعـــون و " الدهرية المحضـــة "[1] من الفلاسفـــة و القرامطـــة و نحوهم"[2].

- إنّ القـــول بالـــوجود الكلّي المقسوم إلى واجب و ممكن يجعله الفلاســـفة موضوع العـــلم الإلهي و "يسمّونه "الحكمة العليا" و "الفلسفة الأولى" إنّما يكون كليّا في الأذهان لا في الأعيان. فليس في الخارج قط وجود هو بعينه واجب و هو بعينه ممكن و لا وجود هو نفسه يتّصف به الواجب و هو نفسه يتّصف به الممكن، بل صفة الواجب تختص به وصفة الممكن تختص به، و وجود الواجب يخصه لا يشركه فيه غيره، و وجود الممكن يخصه لا يشركه فيه غيره و لهذا كان كلّ ما وصف به الرّب نفسه من صفاته فهي صفات مُختّصة به يمتنع أن يكون له فيها مشارك أو مماثل، فإنّ ذاته المقدسّة لا تُماثل شيئا من الذوات وصفاته مختّصة به فلا تُماثل شيئا من الصّفات"[3].

لأجل ذلك لم يكن ابن تيمية راضيا باتّباع المنهج الفلسفي في القضايا الإلهية، لما وجد فيه من تناقضات كثيرة و نقص في إدراك حقائق الأمور و هذا لأنّهم غالبا ما "يظنّون أنّ الأمور الذهنية المتصوّرة في الذهن هي حقائق ثابتة في الخارج، و هذا غالب عليهم و كثير في كلامـــهم، و من تغطّن له تبيّن له وجه غلطهم في كثير من مطالبهم، مع أنّهم لهم عقول و نظر و فضيلة بالنّسبة إلى أتباعهم لا إلى إتّباع الرسل"[4].

---

(1)- **الدّهريون:** الذين يقولون بقدم الدهر، و **جحدوا الصّانع و قالوا أنّ العالم لم يزل موجودا بنفسه** (الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 55 / أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة**، ص 55)

(2)- ابن تيمية، **شرح العقيدة الاصفهانية**، ص 32

(3)- ابن تيمية، **تفسير سورة الاخلاص**، ص 107.

(4)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 541

المبحث الثاني: مناقشة ابن تيمية لنظرية الجوهر الفرد

يرى ابن تيمية أنّ المتكلّم كما تعارف عليه هو "الّذي ينصُر العقيدة الشّرعية، بالأدلّة القطـــعية و الأدلّة العقلية، و الكلام هو العلم النّظري لأنّه عقيدة مبرهنة"[1]. فموضوع علم الكلام يتناول العقائد الدّينية و أصول الدّين المتضمّنة معرفة الباري و وحدانيته وصفـــاته و كتبه و رسله و اليوم الآخر طبعا كلّ هذه القضايا تكون مستمدّة من الكتاب و السنّة و يعمل المتكلّم على إثباتها بالأدلّة و البراهين العقليّة مع التّسليم بصّحتها أوّلا مُحقّقا بذلك غاية تتمثّل في الدّفاع عن العقيدة و دحض مزاعم الخصوم و كما يذهب الغزالي إلى أنّ مقصوده هو "حفظ عقيدة أهل السنّة و حراستها عن تشويش أهل البدعة"[2] و إذا كان الأمر كذلك فما موقف ابن تيمية من هذا العلم و ما موقفه من منهجهم؟ و هل كان راض عنهم أم لا ؟ ثُمّ ما موقفه من نظريّة الجوهر الفرد التّي أخذ بها المتكلّمون في إثباتهم لحدوث العالم ؟ .

لتحليل ذلك تضمّن المبحث مـــايلي:

المـــطلب الأوّل: موقف ابن تيمية من علم الكلام.

المـــطلب الثّاني: موقف ابن تيمية من نظريّة الجوهر الفرد.

(1)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 273

(2)- الغزالي، **المنقذ من الظلال**، ص 91.

المطلب الأوّل: موقف ابن تيمية من علم الكلام

ذهب ابن تيمية إلى أنّ كثيرا من المتكلّمة "لا خبرة لهم بما دلّ عليه الكتاب و السنّة و آثار الصحابة والتّابعين لهم بإحسان"[1]، فكيف يتسنّ لهم أن يُدافعوا عنهما و هم لم يحتكموا بعد عليهما، ففي حقيقة الأمر أنّهم "ينصُرون مقالات يظنّون و يعتقدون أنّها من الدّين و هي ليست كذلك و لم يقل بها أحد من السّلف بل نجد أنّ الثّابت عن السّلـــف مُخالف لها. فلمّا وقع بين المتكلّـــمين تقصير و جهل بكثير من الحقائق المتعلّقة بالعلوم الشرعيّة ... صارت هذه المناظرات"[2] و هذه الاختلافات و إن كان الأمر لم يمسّ فقط المقصّرين غير المحتكمين و المتمكّنين من الشرع بل مسّ حتّى بعض المنتسبين إلى مذهب أهل السنّة و الجماعة و ما اتّسموا به من جهل، هذا الأخير الّذي يرجع في نظره إلى ثلاثة أمور: تفريط في معرفة النصوص، أو فهم معناها، أو القيام بما تستحقه من الحُجّة و دفع معارضها. و يهاجمهم و يأخذ عليهم فيما ذهبوا إليه من تفريط في استخدام الأدلّة العقلية و الاكتفاء بالأدلّة السمعية وحدها ذلك " أنّ أحدهم يحتجُّ بكلّ ما يجده من الأدلّة السمعية وان كان ضعيف المتن و الدلالة و يدع ما هو أقوى و أبين من الأدلّة العقلية، إمّا لعدم علمه بها، و إمّا لنفوره عنها، و إمّا لغير ذلك، و إنّ هذا لعجز، و له خطورة تتمثّل في استغلاله من قبل الخصم فيحصل منهم دخول في باطل"[3].

و لهذا ذهب ابن تيمية إلى أنّ المعتزلة أقرب النّاس إلى الصابئة و الفلاسفة الّذين يصفهم بأنّهم ضلال مكذّبون بالرسل كما يذهب إلى أنّ "من رزقه الله معـــرفة ما جاءت به الرســـل، و بصرا نافذا و عرف حقيقة مأخذ هؤلاء علم قطعا أنّهم يُلحدون في أسمائه و آياته و أنّهم كذّبوا بالرسل و بالكتاب و بما أرسل به رسله و لهذا يقولون إنّ المعتزلة مخانيث الفلاسفة"[4]. يتبيّن إذن أنّ ابن تيمية لم يكن أبدا ينظر إلى المعتزلة نظرة الفرقة التّي تقوم بتحقيق غاية علم الكلام بل على العكس فهي حسب رأيه فرقة ضالة هدّامة للعقائد بدل أن تنصرها.

---

(1) - ابن تيمية ، **مج الفتاوى**، ج17، ص 334.

(2)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، تفسير سورة الإخلاص ج17- ص 335

(3) - ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 292

(4) - ابن تيمية، **مج الفتاوى**، (كتاب الأسماء و الصفات-ج2)، م 6، ص 359

و نُشير إلى أنّنا لا نتّفق مع موقف ابن تيمية إزاء فرقة المعتزلة فنحن نعلم جيدا أنّ علم الكلام قد نشأ على يد المعتزلة للدّفاع عن الدّين و ردّ شبه الملحدين، فقد نشأ كما رأينا نتيجة للجدل العنيف الذي دار بينهم و بين خصومهم (مسلمون و غير مسلمين) فكانوا أوّل من تصدّى للرّد على أصحاب الملل و الدّيانات الأخرى و هذا يحسب لهم لا عليهم حتّى و لو أخطأوا فقد قال رسول الله ﷺ: " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثُمّ أصاب فله أجـــران، و إذا حكم فاجتهد ثُمّ أخطأ فله أجر "[1].

أمّا عن الأشاعرة فقد ذهب ابن تيمية إلى أنّهم قد كانـــوا "أقرب إلى السّلـــف الصّالح، و ينص على أنّ "أبا الحسن الأشعري"[2] والّذي تُنســـب إليه هذه الفرقة قد رجع آخر عمره إلى السّـــلف الصّالح، و على هذا فهو معدود في أهل السّنة كما في كتاب الإبانة و كتابه مقالات الإسلاميين"[3].

(1) - أخرجه البخاري، **كتاب الاعتصام بالكتاب و السنّة**، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب و أخطأ، (د- ط)، دار و مطابع الشعب، (د- ت)، ج9 ، ص 132 .

(2) - **أبو الحسن الأشعري (260 –324) هـــ**: هـــو أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، كان أبوه سنيا جماعيا حديثيا أي على مذهب أهل السنّة و الجماعة و الحديث، و تُجمع المصادر على أنّ ميلاده كان بالبصرة ثم سكن بعد ذلك بغداد إلى أن توُفي بها. كان أوّل أمره معتزليا أخذ عن معتزلة البصرة و على رأسهم الجُبائي و له مناظرات معه اشتهرت عنهما، و فيها يقطع الأشعري الجبائي، و قيل بلغت مؤلّفاته نحو الثلاثمائة أهمها " مقالات الاسلاميين " و " اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع " و قال: قولنا الذي نقول به، و ديانتنا التي ندين بها التمسّك بكتاب الله و سنة نبيه، وما رُوي عن الصحابة و التابعين و أئمة الحديث، و نحن بذلك معتصمون بما كان عليه أحمد بن حنبل، و لمن خالف قوله مجانبون، لأنّه الإمام الفاضل و الرّئيس الكامل . (عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية ، ص 66 / الزركلي ، الأعلام ، ج4 ، ص 263) .

(3)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، ج6- ص ص 359-360/ وابن تيمية، **القاعدة المراكشية**، تحقيق: دغش بن شبيب العجمي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2002م، ص ص 69-77

و بذكر هذه الفرقة الكلامية يختلج في أنفسنا ذكر علم من أعلامها وهو أبو حامد العزالي كما يشغلنا استفهام حول الفرق الجوهري القائم بينهما، ألم يكن كلاهما قد كفّرا الفلاسفة و ذمّا الفلسفة رغم أنّنا نعتقد أن كلاهما قد "تعرضا إليها و مارساها"[1]، و لكن الفرق بينهما يرجع إلى أنّ "الغزالي قد درس الفلسفة ليطلب الحقيقة من ورائها معتقدا في ذلك أنّ الشّك هو طريق الوصول الى الحقّ و بعد أن تبيّن له بطلان قول الفلاسفة عاد إلى الدّين وأشرق في نفسه نور الحقائق في خلوات صوفيّة عرف فيها نفسه ثُمّ حملته على الفلاسفة و بيّن تهافتهم أمّا ابن تيمية فقد طلب الفلسفة ليهدمها، فكان يقرؤها و يفهمها، و هو في غير محيطها و لم ينغمر في غمارها"[2].

كما يرى ابن تيمية أنّ المتكلّمين من المتفلسفة و غيرهم "هم في الغالب في قول مختلف ﴿ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۝ ﴾[3]. يعلم الذكي منهم العاقل: أنّه ليس هو فيما يقوله على بصيرة، و أنّ حجّته ليست بيّنة و إنّما هي كما قيل فيها:

حجج تهافت كالزّجاج تخالها حقّا و كلّ كاسر مكسور"[4]

(1) – نرى أنّ الغزالي قد خاض غمار الفلسفة رغم ما تناوله في كتبه من نقد و دحض لحججهم حتّى قال عنه بعض تلاميذه: أنّه دخل في بطن الفلسفة، ولمّا أراد الخروج منها لم يستطع فكانت منه تلك المناهج الفلسفية التي سلكها في دراسة العقائد، وسنرى لاحقا أنّ لابن تيمية أيضا فلسفته سواء تلك التي ردّ بها و دحض رأي الخصوم أم التي بلور فيها أفكاره.

(2) – يحي مراد، **القول الجلي في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ص 547-549

(3) – سورة الذاريات / 9

(4)– ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق: حمد التو يجري، ط1، دار الصميعي، الرياض، 1988م، ص 552 .

بل أنه يرى أنّهم " مستحقّون لما قاله "الإمامُ الشّافعي" [1] - رضي الله عنه- حين قال: "حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد و النّعال و يُطاف بهم في القبائل و العشائر و يُقال: هذا جزاء من ترك الكتاب و السنّة و أقبل على الكلام"[2].

و لكن من جانب آخر نجده ينظر إليهم بنظرة الرّحمة و الشّفقة حين يجد الحيرة مستولية عليهم و الشّيطان مستحوذ عليهم إذ يرى أنّهم أُتوا ذكاء وما أتوا زكاء،و أُعطو فهوما وما أعطوا علوما و أُعطوا سمعا و أبصارا و أفئدة ﴿ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [3] "[4].

و من كان عليما بهذه الأمور "تبيّن له بذلك حذق السّلف و علمهم و خبرتهم حيث حذّروا عن الكلام و نهوا عنه، و ذمّوا أهله و عابوهم، و علم أنّ من ابتغى الهدى في غير الكتاب و السنّة لم يزدد إلا بعدا"[5].

فهل نفهم من هذا أنّ ابن تيمية قد ذمّ علم الكلام، ألم يكن علم الكلام يُعرف أيضا بعلم أصول الدّين لتضمنه مباحث في معرفة الباري و وحدانيته و صفاته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، ثُمّ ألم يؤلّف ابن تيمية نفسه في أصول الدّين؟ كيف و نحن نعلم أنّه قد صنّف رسالة عنوانها "في أصول الدين"؟!.

---

(1) - **الإمام الشّافعي (150 – 204) هـ:** هو محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القريشي أبو عبد الله، أحد الأئمّة الأربعة عند أهل السنّة، و إليه نسبت الشّافعية كافّة، ولد في غزّة بفلسطين و حُمل منها إلى مكّة و هو ابن سنتين، زار بغداد مرّتين و قصد مصر فتُوُفي بها، قبره معروف في القاهرة، برع في الشعر و اللّغة، ثم أقبل على الفقه و الحديث، و أفتى وهو ابن عشرين سنة و كان ذكيا مفرطا، له تصانيف كثيرة، أشهرها "كتاب الأم "، في الفقه ، " المسند " ، " أحكام القرآن " ، " الرّسالة " ، " أصول الفقه " ، " فضائل قريش " (الزركلي ، الأعلام ، ج 6 ، ص 26) .

(2) - المصدر نفسه، ص ص 552-553

(3) - سورة **الأحقاف** / 26

(4) - ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص 553

(5)-المصدر نفسه، ص 553

لا غـــرابة و لا عجب أن نقول أنّه و بعد كلّ هذه الإنتقادات التّي وُجهّت إلى المتكلّمة و إلى علم الكلام، أنّ ابن تيمية قد اشتغل فعلا بقضايا هذا العلم، فهاجم المنهج الّذي سلكه هؤلاء دون أن يُهاجم العلم بعينه، ذلك أنّ "السّلف لم يذُمّوا جنس الكلام فإنّ كلّ آدمي يتكلّم، و لا ذمّوا الاستـــدلال و النّظر و الجدل الّذي أمر الله به و رســـوله، و الاستـــدلال بما بيّنه الله و رسوله، بل و لا ذمّوا كلاما هو حق بل ذمّوا الكلام الباطل، و هو المخـــالف للكتاب و السّنة و هو المخالف للعقل أيضا و هو الباطل"[1]. إذن يتبيّن أنّ الكلام الذّي ذمّه السّلف هو الكلام الباطل المخالف للشّرع و العقل و حدث أن أصبح الكثير من النّاس يعتقد أنّ هذا الكلام موافقا للشّرع و العقل فأخذهم هذا الطّريق إلى الجهل و الضلال عوض عن الطريق الموصل إلى المعرفة فمراد السّلف و الأئمّة بذّم الكلام و أهله إنّما "يتناول من استدلّ بالأدلّة الفاسدة، أو استدلّ على المقالات الباطلة"[2].

فلقد دخل في المسائل الإعتقادية ألفاظ و معان مُحدثة "فالواجب أن يجعل ما أنزله الله من الكتب و الحكمة أصلا في جميع هذه الأمور ثُمّ يُرَدُّ ما تكلّم فيه النّاس إلى ذلك،و يبيّن ما في الألفاظ المجملة من المعاني الموافقة للكتاب و السّنة فتُقبل، وما فيها من المعاني المخالفة للكتاب والسّنة فتُرد "[3].

و بهذا حتّى و إن كان ابن تيمية قد خاض غمار هذا العلم لكن قد خاضه بمنهج يختلف عن سابقيه لما وجد فيه من اضطراب و سوء فهم و مؤدّي إلى الضـــلال إن لم نقل إلى الإلحاد بدل من الحقّ و اليقين، و من بين هذه الألفاظ و المعان المحدثة التّي دخلت المسائل الإعتقادية قضيّة الجوهر الفرد، فما موقف ابن تيمية منها؟.

---

(1) – ابن تيمية، **الفرقان بين الحقّ و الباطل**، تقديم حسين يوسف غزال، ط3، دار إحياء العلوم، بيروت، 1987م، ص 181

(2)– ابن تيمية، **رسالة في أصول الدّين**، اعتنى بها: خالد بن عبد اللطيف السبع العلمي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1995م، ص 46

(3)– ابن تيمية، **مج الفتاوى، تفسير سورة الإخلاص**، ص ص 306-307- م17

المطلب الثّاني: موقف ابن تيمية من نظرية الجوهر الفرد

ذهب المتكلّمون في الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض و الجواهر حيث استدلّوا بحدوث كلّ منها و إمكانه على حدوث العالم، و يتناول المتكلّمون هذه الطريقة و يذهبون إلى أنّ "العالم ينقسم إلى جواهر و أعراض، و أنّ الأعراض لا تبقى زمانين مُتتاليين، و إنّما يطرأ عليها التغير و التحول، فهي حادثة، و الجواهر لا تتعرى عن الأعراض التّي هي ملازمة لها، و مادامت الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها، لأنّ ما لازم الحادث فهو حادث، و ما دام العالم مُكوّنا من الجواهر و الأعراض... و قد ثبت حدوثها، فالعالم حادث، و كل حادث فلا بد له من محدث، و هو الله"[1].

رأى ابن تيمية أنّ قضيّة الجوهر الفرد هي من القضايا العويصة التّي شغلت العقول الإسلامية "فكثير من حذّاق النظار حار في هذه المسائل، حتّى أذكياء الطوائف ... فقد حاروا في مسألة الجوهر، فتوقّفوا فيها تارة، و إن كانوا قد يجزمون بها أخرى، فإنّ الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب واحد وتارة يُحار فيها، مع دعواهم أنّ القول الّذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض"[2].

---

(1) – محمد السيد الجليند، **ابن تيمية و قضية التأويل**، ص ص 183-184

(2) – ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، صححه: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م، ج 1 ، ص 90 .

أخذ ابن تيمية " قضيّة الجوهر الفرد بالنّقد " [1] و التّمحيص فيرى أنّ لفظي "الجسم" و "الجوهر" و نحوهما "لم يأت في كتاب الله و لا سنّة رسوله ﷺ و لا كلام أحد من الصحابة و التابيعن لهم بإحسان إلى يوم الدّين"[2]. فهذه اللّفظة هي بدعة مآلها أنّ الأجسام مركّبة من الجواهر المنفردة لا تقبل التّحزئة، أو من أخرى لا نهاية لها و من يذهب إلى هذا يعتقد أنّ "الله لا يحدث شيئا قائمـا بنفسه و إنّما يحدث الأعـراض التّي هي الاحتمـاع و الافتراق و الحركـة و السكون و غير ذلك من الأعراض"[3] و هذا قول لم يقل به أحد من سلف الأمة بل هناك حتّى من طوائف أهل الكلام من ينكره.

رأى ابن تيمية أنّ هذا الدّليل مُعتاص يعتمد على مقدّمات طويلة قد لا تؤدّي إلى اليقين في نتائجها بسبب أنّ الجزئيات التّي يتركّب منها وقع حول التّسليم بصحّتها جدال كبير بين النظار ممّا يفضي إلى التقليل من قيمته و قد أحصى ابن تيمية اختلافات النظار حول حدوث الأجسام بدلالة حدوث الجوهر الفرد في الآراء التالية:

"أحدها: قول من يقول: أنّها مركّبة من الجواهر المنفردة التّي لا تقبل القسمة كما هو قول أكثر المعتزلة و من وافقهم من الأشعرية و موافقيهم.

و الثّاني قول من يقول: بأنّها مركّبة من جواهر لا نهاية لها، كما هو قول النظّام و متّبعيه.

---

(1) – لقد أخذ ابن حزم أيضا هذه القضية بالنقد في كتابه " الفصل في الملل و الأهواء و النّحل" فحسب إعتقاده أنّه "لم تكن قط أجزاء العالم متفرّقة ثمّ جمعها الله عزّ و جلّ، و لا كان له أجزاء مجتمعة ثم فرّقها الله عزّ و جلّ لكن الله تعالى خلق العالم بكلّ ما فيه بأن قال له "كن" فكان، أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه "كن" فكان ذلك الجرم، ثم إنّ الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الأجرام التّي خلقها مفرقّة ثم جمعها، و خلق تفريق كل جرم من الأجرام التّي خلقها مجتمعا ثم فرقها، فهذا هو الحق لا ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه و أوهمتم به أهل الغفلة أنّ الله تعالى ألّف العالم من أجزاء خلقها متفرّقة، و هذا باطل لأنّه دعوى لا برهان عليها. (ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النّحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، (د– ط)، دار الجيل، بيروت، 1985 م، ج 5 ، ص 225) .

(2) – ابن تيمية، **الفتاوى**، تفسير سورة الإخلاص، ج17، ص 315

(3) – المصدر نفسه ص 244

و الثّالث قول من يقول: إنّها مركّبة من المادّة والصّورة، و إنّها تقبل الانقسام إلى غير نهاية، كما هو قول ابن سينا و أمثاله من المتفلسفة.

و الرّابع قول من يقول: إنّها ليست مركّبة من هذا و لا هذا، لكن تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتحزّأ، كما هو قول " الشهرستاني "[1] و غيره.

و الخامس قول من يقول : إنّها ليست مركّبة لا من هذا و لا هذا، و لا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتحزّأ و لا إلى غير غاية لكن كل جـــزء موجود فإنّه يقبل الانقسام العقلي و لا يقبل الانقسام الفعلي و لكنّه يستحيل إذا تصغّر، كما تفسد و تستحيل أجزاء المادّة إذا صغرت فتصير هواء، فلا يكون في الأجزاء ما لا يتميّز يمينه عن شماله، و لا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية "[2].

أخذ ابن تيمية باستقصاء جزيئات دليل الجوهر الفرد ليذهب إلى أنّها تتعارض مع النّقـــل و العقل و أنّها لا تصحّ في المطالب الإلهية و كان أساس انتقاده لهذا الدليل هو أنّ الحدوث بالآحاد لا يلزم من الحدوث بالنوع، فقد يكون النوع قديما في حين أنّ الجزئيات التّي تندرج تحته حادثة، و قد حاول ابن تيمية تقرير هذه القاعدة كما حاول إثبات أنّ للجملة حُكما مخالفا لحكم الأفراد إذ " لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع فلا يلزم من ذلك أنّه لم يزل الفاعل المتكلّم معطلا عن الفعل و الكلام ثُمّ حدث ذلك بالسّبب كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل فإنّ كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية فان وليس النوع فانيا، و ذلك أنّ الحكم الّذي توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة، مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنّه يستلزم وصف الجملة بالوجود و الإمكان و العدم، لأنّ طبيعة الجميع طبيعة كل واحد واحد، و ليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة، و أمّا

---

(1) - **الشّهرستاني (479– 548) هـــ** : هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشّهرستاني من فلاسفة الإسلام، كان إماما في علم الكلام و أديان الأمم و مذاهب الفلاسفة، يلّقب بالأفضل، ولد في شهرستان (بين نيسابو و خوارزم) ،وانتقل إلى بغداد سنة 510هـــ فأقام ثلاث سنين و عاد إلى بلده و توفي فيها، من كتبه: " الملل و النّحل" ، " نهاية الإقدام في علم الكلام" ،" الإرشاد إلى عقائد العباد" ، " مصارعات الفلاسفة" ، " تفسير سورة يوسف" بأسلوب فلسفي ، " مفاتيح الأسرار و مصابيح الأبرار". (الزركلي، الأعلام،م6،ص 215).

(2) – ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، ج2، ص ص 176-177

إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما في أجزاء البيت و الإنسان و الشّجرة فإنّه ليس كلّ منها بيتا و لا إنسانا و لا شجرة... و في الجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة و قد لا توصف به فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا أثبت أنّ هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد، و ضابط ذلك أنّه إذا كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغيّر ذلك الحكم الّذي للفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، و إن لم يتغيّر ذلك الحكم الّذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم أفراده"[1].

كما ذهب ابن تيمية إلى أنّ استعمال المتكلّمين في استدلالهم لنظريّة الجوهر الفرد قد ألجأهم إلى مآزق كبيرة لم يتمكّنوا من التّخلص منها كما اضطروا إلى أن يلزموا أنفسهم لأجلها لوازم قد تُؤدّي إلى التناقض مع ما جاء به القرآن الكريم فقد التزم " جهم "[2] لأجلها فناء الجنة و النار، و التزم لأجلها "أبو الهذيل "[3] انقطاع حركات أهل الجنة و التزم لأجلها الأشاعرة أنّ الماء و الهواء و التّراب و النّار له طعم و لون و ريح، و التزم قوم لأجلها و لأجل غيرها أنّ جميع الأعراض – كالطّعم و اللّون و غيرهما – لا يجوز بقاؤها بحال، لأنّهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصّفات لله، مع الإستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها، فقالوا أنّ صفات الأجسام أعراض أي أنّها تعرض فتزول، فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنّها باقية، و التزم لأجلها المعتزلة و غيرهم نفي صفات الله مطلقا، أو نفي بعضها، لأنّ الدّال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصّفات بها، و الدّليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، و التزموا لأجلها القول بخلق القرآن و إنكار رؤية الله في الآخرة، و

---

(1) - ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج1، ص ص 118-119

(2) - **جهم بن صفوان (ت 128) هـ**: هو أبو محرز جهم بن صفوان الراسبي، من موالي بني راسب، و كان تلميذا للجعد بن درهم الذي كان أوّل من ابتدع القول بخلق القرآن. كان جهم من الذين خاضوا في مسائل علم الكلام في أوّل نشأته. قال بالجبر المطلق. (محمد الحفني، موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية، ص 244) .

(3) - **أبو الهذيل العلاّف (135 – 235) هـ**: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهذيل العلاّف من أئمة المعتزلة ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الإعتزال و مجالس و مناظرات، كان حسن الجدل قوي الحجة من تصانيفه: كتاب سمّاه "ميلاس" على إسم مجوسي أسلم على يده . (الزركلي ، الأعلام ، ج7 ، ص 131).

علوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التّي التزمها من طرد مقدّمات هذه الحجة التّي جعلوها أصل دينهم"[1].

كما أدّى اعتقادهم بالجوهر الفرد إلى ارتكاب خطأ في مفهوم المعاد، لأنّهم قد بنوا أصلهم فيه عليه فصاروا على قولين:

"منهم من يقول تُعدم الجواهر ثُمّ تُعاد، و منهم من قال، تتفرّق الأجزاء ثُمّ تجتمع فأورد عليهم الإنسان الّذي يأكله حيوان و ذلك الحيوان أكله إنسان آخر فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا لم تعد من هذا، و أورد عليهم أنّ الإنسان يتحلّل دائما فما الذي يُعاد أهو الّذي كان وقت الموت؟ فإن قيل : بذلك لزم أن يُعاد على صورة ضعيفة، و هو خلاف ما جاءت به النّصوص، و إن كان غير ذلك فليس بعض الأبدان بأولى من بعض، فادّعى بعضهم أنّ في الإنسان أجزاء أصلية لا تتحلّل، و لا يكون فيها شيء من ذلك الحيوان الّذي أكله الثّاني، و العقلاء يعلمون أنّ بدن الإنسان نفسه كلّه يتحلّل، ليس فيه شيء باق، فصار ما ذكروه في المعاد ممّا قوى شبهه المتفلسفة في إنكار معاد الأبدان، و أوجب أن صار طائفة من النُظّار إلى أنّ الله يخلق بدنا آخر تعود الروح إليه"[2].

و بهذا كان الإستدلال بنظريّة الجوهر الفرد استدلالا لم يؤدّ إلى اليقين بقدر ما كان مستعصيا على النُظّار من جهة و مؤدّيا إلى اعتقادات باطلة من جهة أخرى و إذا كان ابن تيمية لم يكن راضيا على المتكلّمة المتّبعين درب الفلاسفة و المغلّبين العقل على الشرع في أغلب الأحيان فما موقفه من من لم يستخدم العقل بقدر ما استخدم و اعتمد على الجانب الوجداني أي ما موقفه من المتصوّفة ؟.

(1) – ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، ج1، ص ص 24-26

(2)–ابن تيمية ، **مج الفتاوى، تفسير سورة الإخلاص**، ج17، ص ص 246-247

المبحث الثالث: مناقشة ابن تيمية لقضية وحدة الوجود

لقد تبين أنّ ابن تيمية لم يكن أبدا يذمّ علم الكلام و إنّما ذمّ ما كان منه مخالفا للكتاب و السّنة و على نفس النمط كان رأيه في التصّوف أيضا إذ اتخذ من الكتاب و السّنة ميزانا يزن به ما ذهب إليه هؤلاء فمن "سار على هذا المنهج دون أن ينحرف عنه قيد أنملة فهو على حق و على صراط مستقيم، و جدير بالثناء و التقدير، و من انحرف منهم عن هذا الطريق النبوي حاد عن ذلك الصّراط المستقيم، و حكم ابن تيمية ببطلان عمله و رأيه"[1]. فهل هذا يعني أنّ كل المتصوّفة قد أخذت من الكتاب و السنّة نهجا لها ؟ و إذا كان الأمر غير ذلك كيف كان ينظر ابن تيمية لمن يتصوّف بطريقته الخاصّة و بنهجه الذّاتي ؟ و كيف كان ينظر إلى آرائهم الفكريّة لاسيما منها تلك التّي جاءت لتُفسّر الوجود ألا وهي قضيّة وحدة الوجود ؟.

لتحليل ذلك تضمّن المبحث مايلي :

المطلب الأول: موقف ابن تيمية من التصوف.

المطلب الثاني: موقف ابن تيمية من قضيّة وحدة الوجود.

(1) – عبد الحفيظ عبد الحق المكي، **موقف أئمّة الحركة السلفيّة من التصوف و الصوفية**، ط3، دار السلام، القاهرة، 2001م، ص 194

المطلب الأول: موقف ابن تيمية من التصوف

ذهب ابن تيمية إلى أنّ لفظ التّصوف مشتّق من الصوف "فاسم الصوفيّة هو نسبة إلى لباس الصّوف هذا هو الصّحيح و قد قيل أنّه نسبة إلى صفوة الفُقهاء، و قيل إلى صوفة بن أدبن طابخة قبيلة من العرب كانوا يُعرفون بالنسك، و قيل إلى أهل الصفـــة، و قيل إلى أهل الصفاء، و قيل إلى الصفوة، و قيل إلى الصّف المتقدّم بين يدي الله تعالى و هذه الأقـــوال ضعيفة فإنّه لو كان كذلك لقيل صُفّي"[1] أو صفائي أو صفوي أو صفي و لم يقل صوفي"[2].

و لم يكن يُطلق هذا اللّقب أي صوفي على أحد من المسلمين في عهد رسول الله ﷺ إذ يُعتبر كلقب طارئ حادث و "أغلب الظّن أنّه استخدم في أواخر القرن الثّاني أو الثّالث للهجري"[3] حيث كان السلّـــف "يُسمّون أهل الدّين و العلـــم القراء، فيدخـــل فيهم العلمـــاء و النُسّاك، ثم حدث بعد ذلك اسم الصّوفية و الفقراء"[4].

و إذا استقرأنا تاريخ الفكر الصّوفي نلاحظ أنّه قد انقسم إلى شطرين أساسين أمّا الأوّل فهو التّصوف السُنّي : و هـــو الّذي كان أوّل أمـــره زهـــدا يستنبـــط أصحـــابه الزهد و معـــالم الحياة الروحـــية من القرآن الكـــريم و من أحاديث رسول ﷺ وســـيرة أصحـــابه، هـــذا التّصـــوف الّذي كـــان يستحسنه ابن تيمية و يحبّ أصحـــــابه "كالفضيل بن

---

(1) – **صفي:** بضم الصاد، و تشديد الفاء نسبة إلى أهل الصفة، و **صفائي** نسبة لأهل الصفاء و صفوي بفتح الصاد و سكون الفاء نسبة إلى صفوة وصفى بفتح الصاد و تشديد الفاء نسبة إلى الصف المقدم، (ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان،ص 516)

(2)- ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان** (ضمن مجموعة التوحيد)، تأليف أبي سعيد محمد بن الفيض الأنصاري، (د– ط)، دار الفكر، (د–ت)، الرسالة السادسة و العشرين، ص 516.

(3) – عبد الفتاح أحمد فؤاد، **ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي**، ص 230

(4)- ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان**، ص 516

عياض"[1]، و "معروف الكرخي"[2]، و "الجنيد بن محمّد"[3] و "سهل بن عبد الله التستري"[4] و أمثالهم رضوان الله عليهم أجمعين"[5] و "عبد القادر الجيلاني"[6] و الّذي "حظي بتقدير ابن تيمية "[7].

و الثّاني هو التّصوف الفلسفي و الّذي اتخذ شكلا آخر و طابعا جديدا تمثّل في إدخال عناصر غير إسلامية كالعلوم اليونانية و الحكمة المشرقية القديمة الهندية والفارسية كما مزج بديانات أخرى منها المسيحية، لقد ذاع هذا التّصوف و كان من أشهر الصّوفية المتفلسفة

---

(1) - **الفضيل بن عياض (105- 187) هـ**: هو الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي الربوعي، أبو علي شيخ الحرم المكّي من أكابر العباد الصلحاء، كان ثقة في الحديث، أخذ عنه خلق منهم الإمام الشّافعي، ولد في سمرقند، و نشأ بأبيورد، ودخل الكوفة و هو كبير و أصله منها، ثمّ سكن مكّة و توفي بها من كلامه: من عرف النّاس استراح . (خير الدين الزّركلي ، الأعلام ط5، دار العلم للملايين، بيروت ، 1980م ، م5، ص 153. / أيضا أبو الفلاح ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، (د- ط) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، (د- ت) ، ج 1، ص ص 316 – 318) .

(2) - **معروف الكرخي (ت 200) هـ**: هو معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ، أحد أعلام الزهاد و المتصّوفين، ولد في كرخ ببغداد، و نشأ و توفي ببغداد، اشتهر بالصّلاح و قصده النّاس للتبرك به حتى كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه، و لابن الجوزي كتاب في أخباره و آدابه. (الزركلي، الأعلام، م7، ص 269).

(3) - **الجنيد بن محمد (ت 297) هـ**: هو الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزاز. نشأ ببغداد و توفي بها، من كبار المتصوّفة الذين التزموا حدود الكتاب و السّنة و تجنبوا المغالات في جانب الشريعة و العقيدة الإسلامية (محمود يعقوبي، أهم المصطلحات و أشهر الأعلام، ص 205).

(4) - **سهل بن عبد الله التستري (ت 283) هـ**: هو أبو محمد سهل بن عبد الله التستري الزاهد، له مواعظ و أحوال و كرامات و كان من أكبر مشايخ القوم، أحد أئمة القوم و علما ئهم و المتكلّمين، له كرامات كثيرة و كان يعتقد مذهب الإمام مالك رضي الله عنهما، و عامة كلامه كان في تصنيفه الأعمال من المعايب و أسند عنه فيها أنّه قال من كان اقتداؤه بالنبي ﷺ لم يكن في قلبه اختيار لشيء من الأشياء سوى ما أحبّ الله و رسوله و قال الدنيا كلّها جهل إلاّ العلم منها و العلم كلّه وبال إلاّ العمل به و العمل كلّه هباء منثور إلاّ الإخلاص فيه و الإخلاص أنت منه على وجل حتّى تعلم هل قبل أم لا. (أبو الفلاح ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب ، ج 2 ، ص 183 – 184) .

(5) - ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان**، ص 20

(6) – **عبد القادر الجيلاني (471- 561) هـ**: هو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي، أبو محمد محي الدين الجيلاني، أو الكيلاني، مؤسس الطريقة القادرية، من كبار الزهاد و المتصوّفين، ولد في جيلان (وراء طبرستان) وانتقل إلى بغداد شابا، اتصل بشيوخ العلم و التصوف ، برع في أساليب الوعظ، وتفقه وسمع الحديث، وقرأ الأدب، له كتب منها : " الغنية لطالب طريق الحق" ، "الفتح الرباني" "الفيوضات الربانية " ....الخ. توفي ببغداد . (الزركلي، الأعلام، م4، ص 47).

(7) - ينقل ابن تيمية نصوصا من كتاب الغنية للجيلاني، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص ص 475-476.

"محي الدين بن عربي"[1] و "ابن سبعين"[2] ، هذا التصوف الّذي ذمّه ابن تيمية و رأى فيه أنّه تصوف أهل البدعة و الفسق والإلحاد لأنه بعد أن كان "الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف و غيرهم يأمرون أهل القلوب – أرباب الزهد والعبادة و المعرفة و المكاشفة بلزوم الكتاب و السنّة دخل في طريقتهم أقوام ببدع و فسوق و إلحاد، و هؤلاء مذمومون عند الله و عند رسوله و عند أولياء الله المتقين"[3].

و يصنّف ابن تيمية الصّوفية إلى فئات ثلاث:

- صوفيّة أهل السنّة: صوفية نقيّة من كل عنصر دخيل أو من أدنى شائبة تشوبها.
- صوفيّة أهل السّنة اللاّحقين ممن خلط التّصوف بآراء كلامية و لكن دون التّأثر بالنّظريات الفلسفية.
- صوفية الفلاسفة المتأخرين.

و هذا الترتيب ليس ترتيبا تاريخيا فحسب، و إنّما هو أيضا ترتيب الصوفية من حيث المنزلة: "والشيوخ الأكابر الّذين ذكرهم أبو عبد الرحمن في طبقات الصوفية، و "أبو القاسم القشيري"[4] في الرسالة كانوا على مذهب أهل السنّة و الجماعة و مذهب أهل الحديث كالفضيل بن عياض و الجنيد ابن محمد.....و كلامهم موجود في السنّة و صنّفوا فيها الكتب لكن بعض المتأخّرين منهم كان على طريقة أهل الكلام في بعض فروع العقائد و لم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة و إنّما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين، فصارت المتصوفة تارة على طريقة

---

(1) – سبقت ترجمته في الفصل الثاني .

(2) – ابن سبعين (614– 669) هـ : هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم المرسي، ولد في مرسية بالأندلس، و رحل إلى المشرق، يعتبر من الفلاسفة المتصوّفين القائلين بوحدة الوجود، توفي بمكّة، له جملة رسائل. منها الرّسالة التي أجاب فيها على الأسئلة الفلسفية التي طرحها فريدريك الثاني صاحب صقيلية على علماء سبتة. و تسمى "مسائل صاحب صقلية" (محمود يعقوبي، أهم المصطلحات و أشهر الأعلام، ص 213).

(3) – ابن تيمية، الرّدعلى المنطقيين، ص ص 438-439

(4) – القشيري (376– 465) هـ : هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة النيسابوري القشيري، من بني قشير ابن كعب، أبو القاسم، زين الإسلام، شيخ خراسان في عصره، زهدا و علما بالدّين، كانت إقامته بنيسابور و توفي فيها، و كان السلطان يقيمه و يكرّمه، من كتبه: "التيسير في التفسير"، ويقال له التفسير الكبير، و"لطائف الإشارات"، و "الرّسالة القشيرية" (الزركلي، الأعلام، م4، ص57)

صوفية أهل الحديث و هم خيارهم و أعـــلامهم، و تارة على اعتقاد أهل الكلام فهؤلاء دونهم، و تارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة"[1].

فكانت نظرته بين استحسان لمن كان تصوفه سنيّ ونقصد بذلك التّصوف الّذي لا يخرج عن دائرة الكتاب و السنّة و بين استهجان لمن يتظاهر بمذاهب مشايخ الصوفية و أهل الطريق فهذا في الحقيقة "منافق زنديق ينتمي إلى أهل الإلحاد قائلين بنوع من الحقائق البدعية غير عارفين بالحقائق الدينية الشّرعية، و لا سالكين مسلك أولياء الله الّذين هم بعد الأنبياء خير البرية فهم في نهاية تحقيقهم يسقطون الأمر و النهي و الطاعة و العبادة مشّاقين للرسول متتبعين غير سبيل المؤمنين"[2].

و لذلك كثيرا ما كان يحدث خلط بينهما فيحسبون "هؤلاء من جنس أولئك"[3] و الحقيقة أنّهم مختلفون ففي نظر ابن تيمية أنّه شتّان بين من كان تصوفه مبني على أساس الكتاب و السنّة و بين من بنى تصوفه على أساس دخيل لم يعرف أبدا في عهد الرسول و لم يعمل به بل قد يؤدي في أغلب الأحيان إلى اعتقاد أمور تناقض العقيدة الإسلامية مثل ما هو الأمر في فكرة وحدة الوجود الّتي قابل بها كثير من متصوفة الإسلام فما موقف ابن تيمية منها و ما رأيه فيها؟.

(1)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص ص 266-267

(2)- ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص 173

(3)- ابن تيمية، **الفرقان بين الحق و الباطل**، ص 216

المطلب الثاني: موقف ابن تيمية من وحدة الوجود

ذهب ابن تيمية إلى أنّ حقيقة "وحدة الوجود تُعبّر على أنّ الوجود واحد لا غير، فوجود كافّة المخلوقات و المصنوعات عين وجود الله حتّى الجّن و الشّياطين و الكفّار و الفاسقين و الكلاب و الخنازير و الكفر و النجاسات و الفسوق و العصيان و الأصنام و الأوثان كلّها عين وجود الله، و لا فرق بين وجود الله و وجود عالم الكون و وجود الواجب، و وجود الممكن، لأنّ ما سوى الله لا وجود له، فلا يُفرّق بين العبد و المعبود و الخالق و المخلوق، بل الخالق هو المخلوق و المخلوق هو الخالق فالّذين اتّخذوا العجل من قوم موسى و عبّاد الأصنام من المشركين كلّهم مُوّحدون و عباد لله، لأنّ الله عين كلّ شيء، فقـــول فرعون ﴿ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾[1] "عين حق"[2].

و لنتأمّل في هذا خطورة حقيقة الموقف لدى ابن تيمية و إلى أي مدى يمسُّ هذا الاعتقاد بالعقيدة الإسلامية و يضرب في صميم مفهوم توحيد الربوبية كما يمسُّ في صفاته تعالى لذلك اعتبرهم ابن تيمية، أي اعتبر أنّ كلّ من يقول بوحدة الوجود و كلّ من يذهب هذا المذهب أنّ "ضررهم في الدّين أعظم من ضرر من يفسد على المسلمين دنياهم، بل ضررهم أعظم من ضرر التّتار على الأقل أنّ التّتار يُفسدون الدنيا و يبقُون الدّين أمّا أصحاب القائلين بوحدة الوجود فهم مضلّلون و أضلالهم أعظم من أن يوصف و هم أشبه النّاس "بالقرامطة الباطنية " [3] "[4] ، ذلك أنّ ابن تيمية رأى أنّ عقيدة وحدة الوجود لا تمت بصلة في شيء إلى الإسلام بل أنّ قولهم بأنّ "الخالق و وجود المخلوق شيء واحد إنّما كان من قلّة العلم و الإيمان بصفات الله التّي يتميّز بها عن المخلوقات و قلّة إتباع السنّة و طريقة السلف في ذلك، بل قد يعتقدون من التجهم ما ينافي

---

(1) – سورة النازعات / 24

(2) – ابن تيمية الفتاوى، **كتاب توحيد الربوبية**، مج2، ص 124

(3) – **القرامطة الباطنية**: فرقة من غلاة الشيعة الباطنية، نشأت بالعراق سنة 281 هـ، ومن مبادئها: الإباحية، و هم الذين جعلوا لكل ظاهر باطنا و لكلّ تنزيل تأويلا (ابن تيمية، **تقريب التدمرية**، تحقيق: محمد عبد الرّحيم، ط1، دار الفكر، بيروت، 2005 م، ص 45)

(4) – ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م2، ص 432

السنّة، تلقيا لذلك عن متفلسف أو متكلّم، فيكون ذلك الاعتقاد صادّا لهم عن سبيل الله"[1] بدلا من إتباعه فمثلا في قولهم أنّه ليس في جهة، و لا في مكان، و لا هو في السّماء، أنّه ليس في جوف السّموات، و هذا معنى صحيح، و إيمانه بذلك حق، و لكن في حقيقة الأمر "مرادهم أنّه ما فوق العرش شيء أصلا، و لا فوق السّموات إلا عدم محض، ليس هناك إله يُعبد، و لا ربّ يدعى و يسأل، و لا خالق خلق الخلائق، و لا عرج بالشيء إلى ربّه أصلا، هذا مقصودهم"[2] كما كان في قولهم أنّه هو في كلّ مكان، و ليس هو في مكان، و لا يختص بشيء يجمعون دائما بين القولين المتناقضين "لأنّهم يريدون إثبات موجود و ليس عندهم شيء فوق العالم فتعيّن أن يكون هو العالم أو يكون فيه ثم يريدون إثبات شيء غير المخلوق فيقولون، ليس هو في العالم كما ليس خارجا عنه، أو يقولون هو وجود المخلوقات دون أعيانها، أو يقولون هو الوجود المطلق فيثبتونه فيما يثبتون.....يُكرهون فطرهم و عقولهم على قبول المحال المتناقض فيقولون هو في العالم و ليس هو فيه، أو هو العالم و ليس إيّاه، أو يُغلّبون الإثبات فيقولون بل هو نفس الوجود أو النفي، فيقولون: ليس في العالم و لا خارجا عنه أو يدينون بالإثبات في حال و بالنّفي في حال، إذا غلب على أحدهم عقله غلّب النفي و هو أنّه ليس في العالم، و إذا غلّب عليه الوجد (الذوق الوجداني) و العبادة رجّح الإثبات، و هو أنّه في هذا الوجود أو هو هو"[3] فهم في هذا قد وقعوا في التّناقض و في الأباطيل و في كلّ ما يخالف إقرار الفطرة بالحق المعروف، و كان من أشهر مشايخ الصوفية القائلين بهذا المذهب محي الدين ابن عربي.

رأى ابن تيمية أنّ ابن عربي قد ذهب في مذهبه هذا إلى اعتقاده أنّ الشّيء ينبني على أصلين :

أمّا الأوّل : فاعتقاده أنّ المعدوم شيء ثابت في العدم، نعني به كل شيء موجود في الخارج قبل وجوده و كونه، فبناء على هذا الأصل كلّ معدوم ممكن الوجود و لو كان ممتنعا عند ابن عربي و متّبعيه، و وجود عالم الكون عين وجود الحق لأنّ ذوات الكون من حيث كونها ثابتة

(1)- ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص 50

(2) – المصدر نفسه، ص 50

(3) – المصدر نفسه، ص 51

في العدم متميّزة متفرّقة و لكنّها متّحدة مع وجود الحقّ فالماهيات و الأعيان ليست مخلوقة و لا مجبولة و لا الله خالقُها، أمّا الوجود فهو قدر زائد على الماهية، و يرى ابن تيمية أنّ "هذا الأصل يشبه قول قدم العالم أو قدم مادة العالم و هو باطل في نفسه، بل هو كفر صريح عند متكلمي أهل السنّة و منشأ هذا الاشتباه أنّه قد يظهر من قول الله ﷻ بادئ الرأي ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [1] أنّ المعدوم الّذي يخلقه الله تعالى يكون متميّزا في علمه و إرادته و قدرته فضنوا أنّ ذات المعدوم تكون متميّزة ثابتة لأنّ التميز يكون في الشيء الثابت و لكن استدلالهم هذا ليس بصحيح لأنّ هذه الأمور الّتي نعلمها نحن و نتصورها إمّا نافين لها أو مثبتين لها في الخارج أو متردّدين ليس بمجرد تصورنا لها يكون لأعيانها ثبوت في الخارج عن علمنا و أذهاننا، كما نتصوّر جبل ياقوت و بحر زئبق، و إنسانا من ذهب و فرسا من حجر، فثُبوت الشّيء في العلم و التّقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل العالم يعلـــم الشيء و يتكلّم به و يكتبه و ليس لذاته في الخارج ثبوت و لا وجود أصلا"[2].

فالحقيقة عند ابن تيمية هي أنّ الشيء قبل خلقه و كـــونه متميّز هو ثابـــت في علم الله و كتابه لا في الخارج، و هذا ما نصطلح عليه في الشرع بقدر الله.

و لقد "ذهب أهل السنّة و الجمـــاعة و عامّة عقلاء بني آدم على أنّ المعدوم لا شيء في نفـــسه و ثبوت الشّيء و وجوده و حصوله أمر واحد، لا فرق بينها و يستشهد ابن تيمية بأدلّة نقلية منه قوله تعالى: ﴿ وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـًٔا ﴿٩﴾ ﴾ [3]، و قال في مـــوضع آخـــر ﴿ أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـًٔا ﴿٦٧﴾ ﴾ [4] و غيرها من الآيات الّتي تدلّ على أنّ المعدوم ليس بشيء، و على أنّ الماهيات مجعولة ليست ثابتة

(1) - سورة يس / 82.
(2) - ابن تيمية، مج الفتاوى، م2، ص 146.
(3) - سورة مريم / 9
(4) - سورة مريم / 67

بذاتها و ماهية كلّ شيء عين وجوده، و وجود الشّيء ليس قدرا زائدا على ما هيته لأنّه لا فرق بين الوجود و الماهية، و إن كان فهو اعتبارا بالمحل"[1].

إذن يرى ابن تيمية أنّ الأصل الأوّل الّذي قرّره ابن عربي قد جاء فيه الخطأ من جهة أنّه "لم يُفرّق بين ثبوت الشّيء و وجوده في نفسه و بين ثبوت الشّيء و وجوده في العلم إذ هي من الحقائق الثّابتة أنّ الصورة الأولى من الوجود وجود عيني خارجي حقيقي، و الصّورة الثّانية من الوجود وجود ذهني علمي، و لا شيء يخلو من قسمي الثبوت و الوجود و لكن إثبات وجود الشّيء في الخارج قبل أن يكون موجودا معلوم الفساد عقلا و سمعا و يضاد من الكتاب و السنّة و الإجماع"[2].

و أمّا الأصل الآخر فقوله أنّ وجود الأعيان نفس وجود الحق و عينه، و قد انفرد بهذا عن جميع مثبتة الصّانع من المسلمين و اليهود و النّصارى و المجوس و المشركين، بل أنّ "من يفهم هذا يفهم جميع كلام ابن عربي نظمه و نثره و ما يدّعيه من أنّ الحقّ يغتدي بالخلق، لأنّ وجود الأعيان مغتد بالأعيان الثّابتة في العدم، و لهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، و بالفرق من حيث الماهية و الأعيان، و يزعم أنّ هذا هو سرّ القدر، لأنّ الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها فهي الّتي أحسنت و أساءت و حمدت و ذمّت و الحق لم يعطها شيئا إلا ما كانت عليه في حال العدم"[3] ففي نظر ابن تيمية أنّ "من يتدبّر حقيقة هذا الكلام يرى كيف أنّ فيه إنكار لوجود الحقّ، و إنكار خلقه لمخلوقاته فهو منكر للرّب الذي خلق فلا يُقرُّ بربّ و لا بخلق، و منكر لربّ العالمين، فلا ربّ و لا عالمون مربوبون، إذ ليس إلا أعيان ثابتة و وجود قائم بها، فلا الأعيان مربوبة و لا الوجود مربوب و لا الأعيان مخلوقة و لا الوجود مخلوق.

و هذا يفرّق بين المظاهر و الظاهر و المُحَلَى و المُتَحَلِي لأنّ المظاهر عنده هي الأعيان الثابتة في العدم، و أمّا الظاهر فهو وجود الخلق"[4].

(1)- ابن تيمية، مج الفتاوى، م2، ص 155 .
(2) - المصدر نفسه، م2، ص ص 158-159.
(3)- المصدر نفسه، م2 ، ص 160 .
(4) - المصدر نفسه، م2، ص 160.

و جملة القول أنّ ابن تيمية يرى أنّ مذهب ابن عربي يقوم على دعامتين :

أحدهما : أنّ المعدوم شيء ثابت في حال العدم أي أنّ كل معـــدوم يمكن وجوده، حقيـــقته و ماهيته و عينه ثابتة في العدم، لأنّه لولا ثبوتها ما صحّ قصده بإرادة إيجـــاده، لأنّ القصد يســـتدعي التميز، و التميز لا يكون إلا في شيء ثابت ،و على ذلك لا يكون إيجاد المعدوم خلقا لماهيته و حقيقته و عينه، بل هو جعل للصّورة المحدثة من حيوانية أو نباتية أو معدنية أو حجرية أو نحو ذلك من الأغراض المتغيرة أمّا الجوهر فثابت.

ثانيهما : أنّ وجود الخالق هو وجود الحق و عينه ، ويقرّر ابن تيمية أنّ ذلك هو مفتاح كلام ابن عربي و فلسفته .

إلا أنّه قد هدم مذهبه و رأى أنّه لا يتّفق مع الحقائق المقرّرة في الإسلام.

ذهب ابن تيمية إلى أنّ "القائلين بوحدة الوجود من جنس فرعون بل هم أجهل منه لأن فرعون كان في الباطن مُقرّا بالصّانع المبـــاين للأفلاك، و لكن أظهر للإنكار طلبا للعلو و الفساد، و أظهر أن ما قاله موسى لا حقيقة له قال تعالى : ﴿و قال فرعون يا هامن ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب. أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى و إني لأظنه كاذبا﴾ [1]"[2] فأمّا هؤلاء فإنّهم عند أنفسهم "مُقرّون بالصّانع مثبتون له، لكن لم يثبتوه مباينا للعالم، بل جعلوا وجوده وجود العالم، أو جعلوه حالا في العالم"[3].

و لذلك أجمع "مشايخ السّلف الصّالح الّذين كانـــوا بالحجـــاز و الشّام و العراق و مصر و المغرب و خراسان من الأولين و الآخرين على تكفير كل من قال بوحدة الوجود و اعتقد بها فالله سبحانه ليس هو خلقه و لا جزءا من خلقه و لا صفة لخلقه بل هو مميّز بنفسه المقدّسة، بائن

---

(1)- سورة غافر / 36-37

(2)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م2، ص 210

(3)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 262

بذاته المعظّمة عن مخلوقاته، و بذلك جاءت الكتب الأربعة من التوراة و الإنجيل و الزبور و القرآن، و عليه فطر الله تعالى عباده و على ذلك دلّت عقولهم"[1].

لم يكن ابن تيمية راضيا على أصحاب وحدة الوجود لمخالفتهم لدّين المسلمين بل يذهب إلى "وجوب عقوبة كل من انتسب إليهم، أو ذبّ عنهم أو أثنى عليهم، أو عظّم كتبهم، أو عرّف بمساعدتهم و معاونتهم أو كره الكلام فيهم، أو أخذ يعتذر لهم بأنّ هذا الكلام لا يدري ماهو؟، و أمثال هذه المعاذير التّي لا يقولها إلا جاهل، أو منافق، بل تجب عقوبة كل من عرف حالهم، و لم يعاون على القيام عليهم، فإنّ القيام على هؤلاء من أعظم الواجبات لأنّهم أفسدوا العقول و الأديان، على خلق من المشايخ و العلماء، و الملوك و الأمراء، و هم يسعون في الأرض فسادا و يصدّون عن سبيل الله"[2].

يمكن أن نقول و أن نستنتج مما سبق أنّ ابن تيمية لم يكن راضيا على أي واحد من هذه المناهج لا الفلسفي و لا الكلامي و لا الصّوفي، و لكن لم يكن رفضه لها من أجل الرفض فقط بل بيّن تهافتها و أنّها لا تُؤدّي إلى اليقين بقدر ما تُؤدّي إلى الباطل لا سيما إذا ما تعلق الأمر بالمطالب الإلهية، و إذا كان الأمر كذلك فأي منهج يقول به ابن تيمية و أي درب يثق به؟.

رفض ابن تيمية كل منهج "مخالف للكتاب و السنّة"[3] لأنّه قد أدرك أنّ مدخل الإصابة المدمّرة التّي أصابت هذه الأمّة كان يوم أن تخلّت العقول عن المنهجية السّليمة في التعامل مع الكتاب و السنّة فأدّى ذلك إلى ظهور "القراءات الأحادية المتضادّة و الأطر التحزيئية المتناقضة فحُرمت هداية الوحي الإلهي الصادق"[4] و هو نصب عينها فتخلّت عنه و اتجهت إلى علوم الأوائل و إلى إعطاء السلطة المطلقة للعقل في تحليل القضايا و تتويجها بنتائج أو إلى تحكيم الوحدان

(1)- ابن تيمية، **مج الرّسائل و المسائل**، كتاب ابن تيمية إلى العارف بالله الشيخ نصر المنبجي، تحقيق محمد رشيد رضا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، م1، ص 186

(2)- ابن تيمية، **مج الفتاوى** (كتاب توحيد الربوبية)، ج2، ص 132 .

(3)- صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة**، ط3، دار المناهج، مصر، 2003م، ص ص 136-137

(4)- طه جابر العلواني، **ابن تيمية و إسلامية المعرفة**، ط2، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1995 م، ص 74

و الإلهام فظهرت الفرق و الطوائف على كل شكل و لون و تفرّقت بذلك السبل و انهارت خصائص الفكر الإسلامي الحقيقي و اضطربت قواعد المنهجية الإسلامية لاختلال قواعد التعامل مع الكتاب و السنّة و مع تراث الصحابة و التابعين، فلم نترك الحق و نجري وراء الباطل و قد تبيّن "أنّ ما عند أئمّة النظّار -أهل الكلام و الفلسفة - من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية فقد جاء القرآن بما فيها من الحق و ما هو أكمل و أبلغ منها، على أحسن وجه، مع تنزّهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء، فإنّ خطأهم فيها كثير، و لعلّ ضلالهم أكثر من هداهم و جهلهم أكثر من علمهم"[1].

إنّ أهل الحق "جعلوا الكتاب و السنّة إمامهم، و طلبوا الدّين من قبلهما، و ما وقع لهم من معقولهم و خواطرهم عرضوه على الكتاب و السنّة، فإن وجدوه موافقا لهما قبلوه، و شكروا الله ﷻ حيث أراهم ذلك و وفّقهم عليه، و إن وجدوه مخالفا لهما تركوا ما وقع لهم و أقبلوا على الكـــتاب و السنّة "[2] ذلك أنّ الحق كل الحق في الكتاب و السنّة و من خالفهما لا"يكون عنده إلا جهل و ظلم و ظن،...لأنّ ما أخبر به الرّسول ﷺ فهو حق باطنا و ظاهرا، فلا يمكن أن يتصوّر أن يكون الحق في نقيضه، و حينئذ من اعتقد نقيضه كان اعتقاده باطلا، والاعتقاد الباطل لا يكون علما"[3]، و قد لجأ البعض إلى تقديم العقل ظنا من أنّهم يجدوا أشياء و حقائق لم يقل بها القرآن و لا السنّة ناسين بذلك أنّ "العقل الصريح إنّما يوافق ما أثبته الرّسول ﷺ و ليس بين المعقول الصريح و المنقول الصحيح تناقض أصلا، و أنّ ما يذكرونه من المعقول المخالف لما جاء به الرّسول ﷺ إنّما هو جهل و ضلال، تقلّده متأخّروهم عن متقدّميهم و سموا ذلك عقليات، و إنّما هي جهليات، و من طلب منه تحقيق ما قاله أئمّة الضلال بالمعقول لم يرجع إلا إلى مجرّد تقليدهم، فهم يكفرون بالشرع، و يخالفون العقل تقليدا لمن توهموا أنّه عالم بالعقليات"[4] و يرى ابن تيمية أنّ المتكلمين و المتفلسفة قد أخطأوا و غلطوا غلطا عظيما "بل

(1)- ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، ص 264

(2) جلال الدين السيوطي، **صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام**، نشره: علي سامي النشار، تقديم: مصطفى عبد الرازق، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1947م، ص 166

(3)- ابن تيمية، **الفرقان بين الحق و الباطل**، ص 87

(4)- ابن تيمية، **القاعدة المراكشية**، ص 52

ضلّوا ضلالا مبينا حينما اعتقدوا أنّ دلالة الكتاب و السنّة في المسائل الأصولية إنّما هي بطريق الخبر المجرّد بل الأمر ما عليه سلف الأمة و أئمتها- أهل العلم و الإيمان- من أنّ الله بيّن من الأدلّة العقلية التّي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يُقدّر أحد من هؤلاء قدره و نهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه كالأمثال المضروبة التّي يذكرها الله تعالى في كتابه التّي قال فيها : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ ﴿٢٧﴾ ﴾ [1]، فالأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية سواء كانت "قياس شمول"[2] أو "قياس تمثيل"[3]...مع العلم بأنّ العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل و الفرع، و لا بقياس شمول تستوي أفراده، فإنّ الله ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يُمثّل بغيره، و لا يجوز أن يدخل هو و غيره تحت قضيّة كليّة تستوي أفرادها، و هنا يكمن سر تناقض أدلّة الفلاسفة و المتكلّمة و سرّ بعدهم عن اليقين و حيرتهم فهم سلكوا هذه الأقيسة و اتّبعوها في المطالب الإلهية و هي لا تصلح أبدا لذلك فاختلطت عليهم الأمور و لم يصلوا إلى اليقين المطلوب و إنّما يجب أن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلا أو شمولا كما قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ ﴾ [4] مثل أن نعلم أنّ كلّ كمال ثبت للمكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه و هو ما كان كمال للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به و كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق- المربوب المعلول المدبّر. فإنّما استفاده من خالقه و ربّه و مدبّره، فهو أحقّ به منه و أنّ كلّ نقص و عيب في نفسه، و هو ما تضمّن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات و المحدثات و الممكنات- فإنّه يجب نفيه عن الربّ تبارك و تعالى بطريق الأولى، و مثل هذه الطّرق هي التّي كان يستعملها السلف

---

(1) - سورة الروم / 57 ، الزمر / 27

(2)- **قياس الشمول**: هو ما يعرف عندنا بالعام الشّامل لجميع أفراده بحيث يكون كل فرد منه داخلا في مسمّى ذلك اللّفظ و معناه، فمثلا إذا قلنا الحياة الحياة فإنّه لا تقاس حياة الله تعالى بحياة الخلق لأنّ الكل يشمله اسم حي. (كاملة الكواري، **المجلّى في شرح القواعد المثلى في صفات الله و أسمائه الحسنى للعلامة محمد صالح العثيمين**، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، 2002 م، ص 178) .

(3)- **قياس التمثيل**: بمعنى أن نجعل ما يثبت للخالق مثل ما يثبت للمخلوق (المرجع نفسه ، ص 178).

(4) - سورة النحل / 60.

و الأئمة في مثل هذه المطالب"[1]. و عليه فليس في "العقل الصريح و لا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفه الطريقة السّلفية"[2].

و من خلال هذه الدراسة يمكن أن نخرج بمجموعة من الأفكار و الاستنتاجات و التّي نحصرها في ما يلي:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) – ابن تيمية ، **رسالة في أصول الدين**، اعتنى بها : خالد بن عبد اللّطيف السبع العلمي ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1995 م ، ص ص 27 – 30 .

(2)– ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص 276

أهم النتـــائج المتوصل إليها

- إنّ المنهج الّذي سلكه ابن تيمية و رأى أنّ الحقيقة الكاملة إنّما تكمن فيه هو المنهج القائم على كتاب الله و سنّة نبيه ﷺ.

- إنّ ما هو معروف عن ابن تيمية أنّه كان رافضا للفكر الفلسفي ذلك أنّ النّاظر في كلامهم في الإلاهيات لاسيما منه كلام أرسطو يجد أنّهم كانوا من أجهل الخلق بربّ العالمين، ولكن في المقابل نجد أنّه كان يعترف لهم بالجودة و بدّقة البحث في الأمور الطبيعية و في المطالب الحسيّة فهل نفهم من هذا أنّ ابن تيمية كان رافضا تماما لكل فكر فلسفي؟ كيف نفسّر إذن ما قام به من نقد و دحض لحجج الفلاسفة و المتكلّمة، إنّ المتأمّل في طريقة رده على الخصوم يحسبه من الفلاسفة المحتكمين على أصولها المتمكّنين فيها.

- اعتبر ابن تيمية نظريّة الفيض مجرّد خرافة كما اعتبرها من أبطل الباطل، فهم في رأيه قد قالوا أنّه لا يصدر عن الواحـــد إلا واحد ثم احتالوا في صـــدور الكثرة عنه بحيل تدلّ على عظم حيرتهم و جهلهم، فهذا الواحـــد البسيط هو وجود مجرّد عن الصّفات الثبوتية عند بعضـــهم كابن سينا و أتباعه، و هذا لا حقيقة له في الخارج بل يمتنع تحققه في الخارج و إنّما هو أمر مقدّر في الأذهان، ففي رأيه قد أخلط الفلاسفة في منهجية تأسيس معارفهم لأنّهم استخدموا المبدأ الطبيعي في الأمور الإلهية و هذا غير جائز.

- انقسم الرّد التيمي لنظريّة الفيض إلى أدلّة عقليّة منطقية بيّن فيها حيرتهم و تناقضهم، و إلى أدلّة نقلية أثبت فيها أنّ الحوادث التّي تحدث في العالم إنّما تكون عن حيّ مختار غير مضطر، و أنّ الملائكة ليست هي العقول إضافة إلى ذلك فقد نجم عن الأخذ بنظريّة الفيض الإقرار بكثير من الأمور التّي تتعارض تماما مع العـــقيدة، فقد أحدثت شرخـــا في مفهـــوم الدعـــاء و الصّلاة و الشفاعة، و بذلك تكون نظريّة الفيض

ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل كما هي ليست مطابقة لما دلّ عليه العقل الصريح، فلا هي موافقة للمنقول الصحيح و لا للمعقول الصريح.

❋ يعتقد ابن تيمية أنّ ما ذهب إليه ابن سينا في فكرة الممكن و الواجب باطل لأنّه من الخطأ التفرقة بين الوجود و الماهية ففي الحقيقة أنّ الماهية هي الوجود الثابت في الخارج.

❋ إشتغل ابن تيمية بقضايا علم الكلام، و هاجم المنهج الّذي سلكه المتكلّمة دون أن يهاجم علم الكلام بعينه، فالكلام الّذي ذمّه ابن تيمية هو الكلام الباطل المخالف للشرع و للعقل، و هذا لأنّهم حسب ابن تيمية كانوا يستدلّون بالأدلّة الفاسدة أو يستدلّون على المقالات الباطلة.

❋ اتفق ابن تيمية مع أبي حامد الغزالي على أنّ قضية الجوهر الفرد مسألة صعبة لحدّ ما، فقد كانت من القضايا العويصة التّي شغلت العقول الإسلامية، و رأى أنّ لفظي الجسم و الجوهر بدعة في الشرع و من يذهب إلى هذا يعتقد أنّ الله لا يُحدث شيئا قائما بنفسه و إنّما يُحدث الأعراض التّي هي الاجتماع و الافتراق و الحركة و السّكون، إنّ هذا الدليل عند ابن تيمية معتاص يعتمد على مقدّمات طويلة قد لا تؤدّي إلى اليقين في نتائجها بسبب أنّ الجزئيات التّي يتركّب منها وقع حول التّسليم بصحّتها جدال كبير بين النظار يقضي إلى التقليل من قيمته، و قد أحصى ابن تيمية اختلافات النظّار حول حدوث الأجسام بدلالة حدوث الجوهر الفرد.

❋ ذهب ابن تيمية إلى أنّ استدلال المتكلّمين بنظريّة الجوهر الفرد قد اُضطروا إلى أن يُلزموا أنفسهم لأجلها لوازم قد تؤدي إلى التّناقض مع ما جاء به القرآن الكريم، فقد التزم جهم بن صفوان لأجلها فناء الجنّة و النّار، والتزم لأجلها أبو الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنّة، كما التزموا القول بخلق القرآن و إنكار رؤية الله في الآخرة، كما أدّى اعتقادهم بالجوهر الفرد إلى ارتكاب خطأ في مفهوم العبادة،

فالاستدلال بنظريّة الجوهر الفرد إذن عند ابن تيمية استدلال لم يؤد إلى اليقين بقدر ما كان مستعصيا على النظار من جهة و مؤديا إلى اعتقادات باطلة من جهة أخرى.

- لا يقول ابن تيمية إلا بالتّصوف السنيّ الّذي لا يخرج عن دائرة الكتاب و السنّة.

- إنّ حقيقة وحدة الوجود تُعبّر عن أنّ هذا الوجود واحد، فوجود كافة المخلـــوقات و المصنوعات عين وجود الله الأمر الّذي لا يقبله ابن تيمية، حلّل موقفه و برهن عليه بعدّة حجج منطقية بيّن فيها كيف أنّ هذه القضية بعيدة كل البعد عن الشرع ، كما بيّن أنّ قولهم أوقعهم في التناقض و الأباطيل كما أوقعهم في كلّ ما يخالف إقرار الفطرة بالحق المعروف.

- و جملة القول أنّ ابن تيمية يذهب إلى أنّ الكتاب و السنّة "يحصل منهما كمال الهدى و النور لمن تدبّر كتاب الله و سنّة نبيّه و قصد إتباع الحق و أعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه و الإلحاد في أسماء الله و آياته"[1] ذلك أن مذهب السّلف لا يلغي العقل بل يعترف به كمؤكّد للإيمان بالله تعالى، و كمؤيّد لصدق الرّسالة و لكن تبعا للمنهج الّذي خطّه القرآن في الإيمان و الاستدلال فطبيعي "ألا يفهم الدّين إلا بمنهجه و لّما كان العقل محجوزا و ممنوعا عن مجاوزة نطاقه إلى ما وراء قدرته على الإدراك، وجب عليه السّكوت عما لا طاقة له به و لا قدرة له عليه، و تفويض أمره إلى النقل كتابا و سنّة"[2] هذا الأخير الّذي كان ركيزة أساسية في فكر ابن تيمية إذ لا يأخذ موضوعا بالدّراسة و النقد بشقّيه البنّاء أو الهدّام إلا و وضعه في ميزان الشرع و حقّقه بما يمليه عليه الكتاب و السنّة فكيف وزن ابن تيمية قضيّة الكون و فلسفته في ميزان الشرع ؟.

---

(1)- ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص 518

(2)- جلال العشري، **حقيقة الفلسفات الإسلامية، تقديم عبد الهادي مسعود**، ط1، الدار المصرية اللبنانية، 1991م، دم، ص ص 194-195

الفصل الرابع

ابن تيمية

وقضية قدم العالم أو حدوثه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مبحث: ابن تيمية بين قدم العالم وحدوثه

المطلب الأول : قدم العالم.

المطلب الثاني : حدوث العالم.

المطلب الثالث : نقد للمذهب التيمي في قضيّة قدم العالم.

*** أهم النتائج المتوصل إليها**

ذهب أغلبيّة فلاسفة الإسلام إلى أنّ العالم قديم متأثّرين في ذلك بالأفكار الأرسطية باستثناء "الكندي"[1] الّذي رأى أنّ "العالم حادث لأنّه من إبداع الفاعل الأوّل و الإبداع هو الخلق من العدم أو على حد قوله :" تأييس الأيسات عن ليس"[2]"[3].

أمّا عن المتكلّمة فقـــد كانوا على النّقيض من ذلك إذ ذهبوا إلى القول بأنّ العالم محـــدث و أكثر من هذا فقد اعتقد الغزالي في كتابيه "تهافت الفلاسفة" و " المنقذ من الضلال"إلى حدّ تكفير كلّ من يقول خـــلاف ذلك أي كلّ من يقول بقدم العالم، ليأتي ابن رشـــد بعد ذلك و "يعلن أنّ في القرآن الكريم من الآيات الكريمة ما يدلّ على أنّ وجود العالم و الزّمان مستمّر من الطرفين أي غير منقطع"[4] إضافة إلى ذلك يرى أنّ في قول المتكلّمة بحدوث العالم أنّهم ليسوا على ظاهر الشرع بل متأوّلون لذلك "فإنّه ليس في الشرع أنّ الله كان موجودا مع العدم المحض، و لا يوجد هذا فيه نصًّا أبدًا"[5]. و هكذا بقيت القضيّة بين أخذ و ردٍّ و لكلّ حججه المنطقيّة و أقيسته العقلية حتّى أصبحت تُعدّ من الأصول العقائدية الكبرى الّتي لا بُدّ من

---

(1)- **الكندي (حوالي 185 – 260) هـــ**: هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي . أوّل فلاسفة العرب و الإسلام. اشتهر بالطّب و الفلسفة و الرّياضيات و الموسيقى. و كان عارفا باليونانية و السريانية مما جعله يساهم أو يشرف على ضبط المصطلحات عند نقل آثار الفلسفة اليونانية إلى العربية. كان مقتنعا باتفاق هداية العقل الباحث بالفلسفة و هداية الوحي المنزّل على النبي. وقد أكسبته معارفه الطبيّة والرّياضية صرامة ذهنية جعلته يرد كثيرا من الخرافات المنتشرة في عصره. ترك رسائل عديدة في مختلف المعارف الّتي كان ملّما بها، ضاع بعضها و الباقي منها نشر تحت عنوان "رسائل الكندي الفلسفية" أهمها رسائله في الفلسفة الأولى و في حدود الأشياء و رسومها و في النفس و في العقل و في كمية كتب أرسطو.

(محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 226.) .

(2)- **تأييس الأيسات عن ليس**: كلمة أيس "كلمة عربية قديمة، كان استعمالها في لغة العرب عند تدوين القواميس غير أن علماء اللّغة كانوا يعرّفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى "حيث هو"، في حال كينونته، و وجده .

و أن ليس بمعنى : حيث لا هو. و أيس : هو خلاف : ليس، و قيل ليس إنما كان: لا في أيس، فأسقطوا الهمزة و جمعوا بين اللاّم و الياء . (الخوارزمي بن يوسف، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984م) يستعمل الكندي الأيس بمعنى الوجود و الموجود و يستعمل ليس بمعنى العدم و المعدوم، بل يشتق من المصدر فعلاً هو أيس، يؤيس، تأييسًا بمعنى أو حد يوجد إيجادًا . (الكندي، الرسائل الفلسفية، ص 134).

(3)- **يعقوب بن اسحاق الكندي، الرسائل**: رسالة في الفاعل الحق، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م، ج1، ص ص ، 134-135 .

(4)– ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال**، تحقيق: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1969م، ص42.

(5) – ابن رشد، المرجع نفسه، ص 43

الوقوف عندها حتّى قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، أنّ "أوّل ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سنّ البلوغ أو الحلم شرعًا، القصد إلى النّظر الصّحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم"[1].

و إذا كان هذا موقف أبو المعالي الجويني، فما موقف ابن تيمية من القضيّة ؟ هل ناصر الفلاسفة أم كان مع المتكلّمة؟ و ما مدى صحّة ما ذهب إليه ؟.

لتحليل ذلك تضمّن الفصل المبحث التالي:

مـــبحث:

ابن تيمية بين قدم العالم و حدوثه تناولنا فيه موقف ابن تيمية من القضيّة، تضمّن بدوره المطالب التالية :

المـــطلب الأوّل: تناولنا فيه موقف ابن تيمية من قضيّة قدم العالم و أدلّته التّي اعتمدها في ذلك.

المـــطلب الثّاني: تناولنا فيه موقف ابن تيمية من قضيّة حدوث العالم و أدلّته التّي اعتمدها في ذلك.

المـــطلب الثّالث: تناولنا فيه موقف بعض النّاقدين للمذهب التيمي في قضيّة قدم العـــالم.و خـــتمنا الفصل بأهم النّتائج المتوصل إليها.

(1)- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الإعتقاد، ص 3.

المطلب الأول: قدم العالم

لم يتّفق ابن تيمية مع ما ذهب إليه الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، كما استنكر ذلك، لأنّه ليس مخالفا للعقيدة الإسلامية فحسب بل مخالف أيضًا "لجميع الطوائف و أهل الملل، و جمهور من سواهم من المجوس و أصناف المشركين : مشركي العرب، و مشركي الهند و غيرهم من الأمم، و جماهير أساطين الفلاسفة كلّهم معترفون بأنّ هذا العالم محدث كائن بعد أن لم يكن، بل و عامّتهم معترفون بأنّ الله خالق كل شيء؛ و العرب المشركون كلّهم كانوا يعترفون بأنّ الله خالق كلّ شيء، و أنّ هذا العالم كلّه مخلوق، و الله خالقه و ربّه"[1]، فالله هو المنفرد بالقدم و " ليس معه شيء قديم بقدمه في العالم، لا أفلاك و لا ملائكة، و لا غير ذلك و أنّ الله أوجد كل حادث بعد أن لم يكن موجودًا"[2].

رأى ابن تيمية أنّ المشهور عن القائلين بقدم العالم أنّهم "ينكرون أن يكون له صانعًا، أي يجحدون وجوده ﷻ"[3]، و كان أوّل من قال بهذه الفكرة "أرسطو الّذي أثبت العلّة الأولى و قال أنّ الفلك يتحرّك للتشبيه بها، فهي علّة له بهذا الإعتبار، إذ لولا وجود من تشبّه به الفلك لم يتحرّك، و حركته من لوازم وجوده، فلو بطلت حركته لفسد و بذلك فهو لم يذهب إلى أنّ العلّة الأولى أبدعت الأفلاك، و لا قال هو موجب بذاته كما كان الأمر عند متأخري الفلاسفة كابن سينا هذا الأخير الّذي استدرك شناعة ما ذهب إليه أرسطو، فذهب إلى تقويم ذلك و هذا بالقول أنّ العالم قديم عن علّة موجبة بالذات قديمة فصار هذا قولاً آخر للقائلين بقدم العالم"[4].

تأمّل ابن تيمية أدلّة الفلاسفة، و رأى أنّ أعظم حججهم على قدم العالم هو أصل قولهم: "أنّ الصّانع هو موجب بالذّات، و هو علّة تامّة أزليّة مستلزمة لمعلولها، لم يتأخّر عنها شيء من

---

(1)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م5، ص 565.

(2) - ابن تيمية، **الرّسالة الصّفدية**، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، 2004م، ص ص 10- 12.

(3)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م5، ص 537.

(4)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م5، ص 540.

معلولها، فإن العلّة التّامة هي التّي تستلزم معلولها، و الموجب بالذّات هو الّذي تكون ذاته مستلزمة لموجبه و مقتضاه، فلا يجوز أن يتأخّر عنه شيء من موجبه و معلوله، لأنّ الحادث بعد أن لم يكن لا بدّ له من سبب حادث، و إلاّ لزم "ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح"[1]، ثم القول في ذلك السّبب الحادث كالقول فيما قبله، فيلزم "التسلسل الممتنع"[2] باتفاق العقلاء"[3].

لم يقل الفلاسفة بحدوث العالم، ذلك أنّ " الحادث بعد أن لم يكن، لا بدّ له من سبب حادث لامتناع حدوث الحادث بلا سبب يستلزم حدوثه، لأنّ الفاعل إذا فعل بعد أن لم يكن فاعلاً لزم أحد أمرين:

---

(1)- **الرجحان بدون مرجّح**: أن يكون الشيء جاريا على نسق معين ، ثم يتغير عن نسقه و يتحوّل عنه بدون وجود أي مغير أو محول إطلاقا، فجميع العقلاء يعلمون أنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه، و لا بدّ لتحويله عن حاله السّابقة من محوّل و مؤثر يفرض عليه هذا الوضع الجديد و ينسخ حاله القديمة. (محمد سعيد رمضان البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، ط 8، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2005م، ص 79) .

إنّ أي شيء محدث يتطلّب علّة لحدوثه، هذه العلّة هي الله، و هي المرجّح. إنّ نظرية الترجيح تقوم أساسا على فكرة تعادل الشّيء قبل خلقه بين وجوده و عدمه، و المرجّح هو الذي يجعل أحد الاحتمالين يترجح على الآخر، و هذا المرجّح هو الله.

(2)- **التسلسل**: فرض أنّ المخلوقات كلّها متوالدة عن بعضها إلى ما لا نهاية بحيث يكون كل واحد منها معلولا لما قبله و علّة لما بعده دون أن تنبع هذه السلسلة أخيرا من علّة واجبة الوجود هي التّي تضفي التّأثير المتوالد على سائر تلك الحلقات.(المرجع نفسه ، ص 88)

إنّ التسلسل عند ابن تيمية نوعان "تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل و المعلولات و هو التسلسل في الفاعلين و المفعولات فهذا ممتنع باتفاق العقلاء و من هذا الباب تسلسل الفاعلين و الخالقين و المحدثين مثل أن يقول هذا المحدث له محدث و للمحدث محدث آخر إلى ما لايتناهى فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه، و التسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث فهذا فيه الأقوال الثلاثة ... أمّا منعه في الماضي و المستقبل كقول جهم و أبي الهذيل العلاف و أمّا منعه في الماضي فقط كقول كثير من أهل الكلام و أمّا تجويزه فيهما كقول أكثر أهل الحديث و الفلاسفة " (ابن تيمية، منهاج السنّة، ج1، ص 121).

و جملة القول نقول "بناء على قول المتكلّمين في منع التسلسل في الماضي، صارت الأقوال في التسلسل في الآثار ثلاثة:

أ – منعه في الماضي و المستقبل، و هذا قول جهم و العلاف، و حجة هؤلاء أنّه إذا كان ممتنعا في الماضي فيجب أن يكون ممتنعا في المستقبل، فقال الجهم بفناء الجنّة و النّار، و قال العلاف بفناء حركات أهلها.

ب – منعه في الماضي و تجويزه في المستقبل، و هذا قول أكثر أهل الكلام الذين يقولون بدوام نعيم الجنّة.

ج – جوازه فيهما، و هو قول أهل السنّة و الحديث. " (عبد الرحمن بن صالح المحمود ، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، ط2 مكتبة الرشد، الرياض ، 1995 م ، ج 3، ص 998) .

(3)- ابن تيمية، **الرّسالة الصّفدية**، ص 10.

الأوّل: إمّا ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، و هذا محال.

الثّاني : و إمّا أن لا يفعل البتّة شيئا، و هذا مخالف للعيان فضلاً عن أنّ هذا الفرض يلزم عنه فرض ذات معطلّة عن الفعل.

و هكذا بيّن الفلاسفة أنّ افتراض حدوث العالم يقتضي أحد أمرين كلاهما باطل و إذا كان افتراض حدوث العالم باطلاً فنقيضه – أي افتراض قدم العالم- على حق"[1] .

رأى ابن تيمية أنّ هذه الحجّة قد أعيت كثيرًا من أهل الكلام و النّظر فكثير منهم يذهب في ردّه على الفلاسفة إلى أنّ القادر المختار يمكنه أن يرجّح أحد طرفي مقدوره بلا مرجّح و قال آخرون: المرجّح هو العلم، و قيل: المرجّح اختصاص وقت الإحداث بحكمة خفيّة، و قال أيضا كثير من أهل الكلام: نفس الإرادة القديمة هي المرجّحة لأحد المقدورين على الآخر، و بهذا الجواب أبطل مذهب الفلاســفة جمهور المعتزلة و الأشعرية و " الكرّامية "[2] و من وافق هؤلاء من أصحــاب الأئمة الأربعة. و هو أحد جوابي الغزالي في "تهافت الفلاسفة"[3]، كما بيّن فخر الدّين الرّازي فسادها جملة في كتابه "الأربعين في أصول الدّين" ثم بيّن ضعف أدلّة الفلاسفة على قدم العالم، و لكنّه حسب رأي ابن تيمية قد قرّر ذلك بطريقة هي أيضا في غاية الضعف "فجوابه و إلزامه لهم صحيح كما ذكره إلاّ أنّه لم يقرره و يبينه تبيينا يشفي الغليل بل ليس فيه حل الشّبهة و بيان فسادها"[4].

---

(1)- المصدر نفسه، ص 10 و ما بعدها .

(2)- **الكرّامية** : هــم أتباع محمد بن كرّام بن عراق بن خرابة ، أبو عبد الله السجزي إمام الكرّامية، ولد محمد بن كرّام في سجستان، و جاور بمكة خمس سنين، وورد نيسابور، فحبسه محمد بن طاهر ، و خرج منها سنة 251 هـ إلى القدس، ومات فيها سنة 255هـ الموافق 869 م ، من فرق الابتداع في الإسلام كان يقول بأن الله تعالى مستو على العرش، و أنّه جوهر، و الكرّامية يثبتون الصفات إلاّ أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم و التشبيه و يثبتون القدر خيره و شره، و الإيمان عندهم هو الإقرار باللّسان فقط دون التصديق بالقلب، و دون سائر الأعمال و لكنهم فرّقوا بين تسمية المؤمن مؤمنا فيما يرجع إلى أحكام الظاهر و التكليف و فيما يرجع إلى أحكام الآخرة و الجزاء ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا مستحق للعذاب و العقاب الأبدي في الآخرة. (الشهرستاني، الملل و النحل ص ص 188- 189).

(3)- الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة الأولى ، ص 53 .

(4)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 30 .

إذن لم ير ابن تيمية في ردود المتكلّمة على حجة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ما يشفي الغليل و يثلج الصدر بل رأى أنّها ردودًا ضعيفة غير قويّة "إذ لم يجيبوا عنها بجواب قاطع"[1]، فكيف دحض ابن تيمية حجّة الفلاسفة على قدم العالم و كيف ردّ عليهم؟.

أفاض ابن تيمية في الرّد على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم كما بيّن بطلان حججهم في موارد مختلفة من كتبه كموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، و منهاج السنّة و الرّسالة الصفدية، و الفتاوي إلخ... و يمكن أن نلخّص ردوده فيمايلي:

- ليس مع هؤلاء الفلاسفة "قط دليل يدلّهم على قدم شيء من العالم، و لا أنّ خالقا قارنه شيء من مخلوقاته، و لكن غاية ما معهم أنّه لم يزل فاعلاً، و إثبات نوع الفعل لا يستلزم إثبات فعل معيّن، و لا مفعول معيّن، فقولهم بقدم الأفلاك أو مادّة الأفلاك أو العقول و النّفوس أو غير ذلك، ليس لهم عليه حجّة أصلاً"[2].

- إنّ قولهم بمؤثر لا يتأخّر عنه الأثر باطل، ذلك، إن "جاز تأخر أثره عنه، أو تراخيه عنه، أمكن حدوث العالم و تأخر الفعل عن الفاعل، أي أمكن كون المؤثر التّام ثابتا في الأزل، و العالم حادث عنه بعد ذلك و هذا يبطل أصل حجّتهم و إن لم يجز تأخّر أثره عنه، لزم عدم الحوادث، أو قدمها، أو حدوثها بلا محدث و الكل باطل"[3].

- إن "ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن على الآخر، إمّا أن يكون ممكنا، و إمّا أن لا يكون فإن كان ممكنا أمكن تأخر العالم، و أن القادر المختار يرجّح حدوثه بلا مرجّح.

(1)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج 1، ص 269.

(2)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 36 .

(3)- المصدر نفسه، ص 77

- و إن قيل: إنّ الفاعل لا يمكنه ذلك، امتنع كون الموجب بالذات يرجّح شيئًا على شيء بلا مرجّح، و معلوم أنّ العالم له قدر مخصوص، و صفات مخصوصة، و حوادث متعاقبة كلّها ممكنة فترجيحها على غيرها من الممكنات لا يكون بمجرد وجود مطلق بسيط نسبته إلى جميع الممكنات نسبة واحدة"[1].

- إنّ "دعواهم أنّ المبدع الموجب بالذات علّة تامّة أزليّة مع كون الحوادث المتعاقبة صدرت عنه جمع بين النقيضين، إذ العلّة التّامة يقارنها معلولها و لا يتأخّر عنها و سواء قيل: إنّ الفلك صدر عنه بلا واسطة كما تقوله طائفة منهم، أو قيل: صدر عنه بواسطة العقل الأوّل كما يقوله طائفة أخرى. فهم يقولون، إنّ المحرّك للفلك هو النّفس، بما يتحدّد لها من التّصورات و الإرادات الشوقية فيُقال هذه الأمور الحادثة سواء كانت هي الحركات أو الإرادات أو التّصورات لا بدّ لها من أمر محدث لها. و العلّة التّامة الأزليّة المستلزمة لمعلولها في الأزل التّي توجبه بذاتها يقارنها معلولها الذّي هو موجبها و مقتضاها في الأزل، فلا يكون شيء من هذه الحركات و الإرادات و التّصورات معلولاً لها لأنّها حادثة، و لا تكون موجبة له و لا فاعلة و لا محدثة، لامتناع صدور الحوادث عن علّة تامة أزلية و هذا ممّا يتبيّن به بطلان قولهم في قدم العالم، و يتبيّن أنّ كلّ ما سوى اللّه تعالى حادث بعد أن لم يكن، فإنّ القديم المعلول لا يصدر إلاّ عن موجب بذاته أزلي الإيجاب، و هو العلّة التّامة الأزليّة التّي تستلزم معلولها في الأزل، فلو كان في العالم ماهو قديم لزم ثبوت العلّة التّامة الأزليّة لكن ثبوت هذه ممتنع لأنّه حينئذ يلزم ألاّ يكون للحوادث فاعل- لا بوسط و لا بغير وسط-، لأنّ الحوادث لا تحدث عن علّة تامة لها أزلية، فكل ما سوى الله لا بدّ له أن يقارن شيئا من الحوادث أو تحدث فيه الحوادث، و كلّ ما قارن شيئًا من الحوادث أو حدثت فيه الحوادث يمتنع أن يصدر عن علّة تامّة أزليّة، إذ يمتنع صدوره دون الحوادث عن الفاعل، لأنّه لا بد للحوادث من الفاعل.

(1)- المصدر نفسه، ص 77

فإثبات قدم شيء من العالم يستلزم إثبات علّة قديمة له، و إثبات العلّة القديمة توجب كون الحوادث لا فاعل لها، سواء قيل: أنّ تلك العلّة القديمة صدر عنها ما قارنته الحوادث أو صدر عنها ما حدثت فيه الحوادث فإنّه على التقديرين يلزم كون الحوادث لا فاعل لها لامتناع صدور الحوادث عن العلّة التّامة الأزليّة، و إذا كان قدم شيء من العالم يستلزم إثبات العلّة التّامة القديمة، و إثبات ذلك يستلزم كون الحوادث لا فاعل لها، و هذا اللاّزم باطل بالضّرورة، فالملزوم أيضًا باطل، و الملزوم قدم شيء من العالم، فإذا كان الملزوم باطلاً فنقيضه حق، و هو أنّه ليس من العالم شيء قديم"[1].

- في حجّتهم على "امتناع ترجيح بلا مرجّح تّام و امتناع التسلسل، و هم قائلون بالأمرين فإنّهم يقولون بتسلسل الحوادث، و يقولون: إنّ الحوادث حدثت بلا مرجّح تّام، و إذا قالوا : نحن رددنا على من أثبت ذاتًا معطلّة عن الفعل فعلت بعد أن لم تكن فاعلة قيل لهم: هذا قول طوائف من أهل الكلام. ليس هذا القول منصـــوصًا عن الأنبياء، لا في التوراة و لا في الإنجيل و لا في القرآن، و لا يلزم من بطلان هذا القول قدم العالم و مخالفة ما أخبرت به الرسل، بل نقول أنّ كلّ هذا القول ممكنا بطل ردكم له، و إن كان ممتنعًا لم يلزم إلاّ دوام فعل الفاعل لا أزليّة هذه الأفلاك و لا أزليّة شيء بعينه من الممكنات"[2].

- رأى ابن تيمية أنّ قول الفلاسفة بقدم العالم أشّد "استحالة من قول المتكلّمين بحدوثه فإنّ هؤلاء المتكلّمين نسبوا جميع الحوادث إلى الفاعل القديم الأزلي، و قالوا : إنّه فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، فأثبتوا للحوادث فاعلاً، و لم يثبتوا سببًا حادثًا، فالفلاسفة قد جعلوا الحوادث تحدث بلا فـــاعل أصلاً، لأنّ الفاعل القديم الواجب عنـــدهم يلزمه مفعوله الّذي هو معلوله و موجبه و مقتضاه فلا يتأخّر عنه فلا يجوز أن يحدث عنه شيء، فإذن هذه الحوادث لم تحدث عنه، فتضمّن قولهم أنّ الحوادث لا محدث لها، و هذا أعظم فسادًا من قول من جعل لها محدثا أحدثها من غير سبب حادث"[3].

(1)- المصدر نفسه ، ص ص 15-16

(2)- المصدر نفسه ، ص ص 77- 78.

(3)- المصدر نفسه، ص 78

- يعتقد ابن تيمية أنّ كل ما يذكره الفلاسفة من "الشّبه على نفي حدوث هذا العالم، يلزم مثله في حدوث كل حادث فقولهم أنّ الفاعل لا بدّ له من غرض، و أنّ التأثير إن كان قديماً لزم قدم الأثر، و أمثال ذلك إنّما وقع التلبيس أنّهم أخذوا يحتجّون على قدم الأفلاك أو مواد الأفلاك بحجج ليس فيها ما يقتضي ذلك بل إمّا أن تقتضي الحجّة نفي الفعل و الإحداث بالكليّة، فيعلم فسادها بالضرورة و الاتفاق، و إمّا أن تقتضي أنّ كل حادث مسبوق بحادث، و هذا لا يدلّ على قدم هذا العالم بل على أنّ الرّب لم يزل فاعلاً. إمّا أفعالاً تقوم بنفسه و إمّا مفعولات منفصلة تحدث شيئًا بعد شيء، و ليس في هذين ما يقتضي صّحة قول الفلاسفة بل كلّ منهما يناقض قولهم"[1].

- يرى ابن تيمية أنّ "عمدة الفلاسفة على قدم العالم هو قولهم: يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطلّة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت من غير حدوث سبب، و هذا القول لا يدلّ على قدم شيء بعينه من العالم لا الأفلاك و لا غيرها إنّما يدلّ على أنّه لم يزل فعّالاً و إذا قدّر أنّه فعّال لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئًا بعد شيء، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجّة، مع القول بأنّ كلّ ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن، كما أخبرت الرسل أنّ الله خالق كل شيء، و إن كان النوع لم يزل متجددًا، كما في الحوادث المستقبلة كل منها حادث مخلوق و هي لا تزال تحدث شيئًا بعد شيء"[2].

- إنّ كلّ مخلوق فهو "محدث مسبوق بعدم نفسه، و ما ثّم قديم أزلي إلاّ الله وحده، و القول بأنّه لم يزل خالقًا فإنّما يقتضي قدم نوع الخلق، و "دوام خالقيته" لا يقتضي قدم شيء من المخلوقات فيجب الفرق بين أعيان المخلوقات الحادثة بعد أن لم تكن، فإنّ هذه لا يقول عاقل أنّ منها شيئًا أزليًا و من قال بقدم شيء من العالم – كالفلك أو مادّته- فإنّه يجعله مخلوقًا بمعنى أنّه كان بعد أن لم يكن، و لكن إذ أوجده القديم و لكن لم يزل فعّالاً خالقًا، و دوام خالقيته من لوازم وجوده فهذا ليس قولاً بقدم شيء من المخلوقات، بل هذا متضمّن لحدوث كلّ ما سواه"[3].

---

(1)- المصدر نفسه، ص 78

(2)- ابن تيمية، **منهاج السنّة**، ج1، ص ص36-37.

(3)- ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م16، ص 95.

- يرى ابن تيمية أنّ "الكـــتب الإلهية، أخبرت بأنّ الله خلق السّموات و الأرض في ســـتّة أيّام، و القديم الأزليّ لا يكون في أيّام"[1].

كان هذا بعضًا من الحجج التّي أبطل بها ابن تيمية حجج الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، فهي "حجج متناقضة و باطلة"[2] و في المقابل رأى أنّه من الضروري إعطاء البديل و البرهنة على نقيض ما قال به الفلاسفة أي البرهنة على حدوث العالم ، فكيف أثبت ذلك؟

(1)- ابن تيمية، **مج الرسائل و المسائل**، م1،ج3، ص 375 / مج الفتاوى، م12 ، ص 46.

(2)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ص 259، ج1. / أيضا ابن تيمية، **تلخيص كتاب الاستغاثة**، تحقيق : أبو عبد الرحمان علي عجال ، ط1، مكتبة الغرباء الأثرية، السّعودية، 1417 هـــ ، م2، ص ص 511- 514.

المطلب الثاني : حدوث العالم

إذا كان ابن تيمية قد استنكر مذهب الفلاسفة في قولهم بقدم العالم نجده يؤيّد مذهب المتكلّمين في حدوثه و لكن هذا لا يعني أنّه كان راضيا على منهجهم في ذلك و الذّي يرى أنّ خلاصته تكمن في أنّهم قد "ظنوا أنّ معنى كون الله خالقًا لكلّ شيء – كما دلّ عليه الكتاب و السّنة، و اتفق عليه أهل الملل من المسلمين و اليهود و النصارى و غيرهم، أنّه لم يزل معطلاً لا يفعل شيئًا و لا يتكلّم بشيء أصلاً، بل هو وحده موجود بلا كلام يقوله و لا فعل يفعله ثم أنّه أحدث ما أحدث من كلامه و مفعولاته المنفصلة عنه فأحدث العالم. و ظنوا أنّ ما جاءت به الرسل و اتفق عليه أهل الملل، من أنّ كل ما سوى الله مخلوق، و الله خالق كل شيء، و أنّ ضدّ هذا قول من قال بقدم العالم أو بقدم مادّته، فصاروا في كتبهم الكلامية لا يذكرون إلاّ قولين:

- **أحدها:** قول المسلمين و غيرهم من أهل الملل أنّ العالم محدث، و معناه عندهم ما تقدّم.
- **الثّاني:** قول الدهريّة الّذين يقولون : العالم قديم، و صاروا يحكمون في كتب الكلام و المقالات أنّ مذهب أهل الملل قاطبة من المسلمين و اليهود و النصارى و غيرهم أنّ الله كان فيما لم يزل لا يفعل شيئًا، و لا يتكلّم بشيء ثم أنّه أحدث العالم"[1].

رأى ابن تيمية أنّ أصل منشأ فكرة حدوث العالم عند المتكلّمة "إنّما كانت أساسًا كطريق معتمد لا يمكن معرفة الصّانع إلاّ بها... إذ قالوا: لا يمكن معرفة الصّانع إلاّ بإثبات حدوث العالم، و لا يمكن إثبات حدوث العالم إلاّ بإثبات حدوث الأجسام، قالوا: و الطّريق إلى ذلك هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض فمنهم من استدّل بالحركة و السكون فقط و منهم من احتجّ بالأكوان التّي هي عندهم الاجتماع و الافتراق، و الحركة و السكون، و منهم من احتجّ بالأعراض مطلقًا، و مبنى الدّليل على أنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أوّل لها"[2]. ثم أنّ القائلين بحدوث العالم من المتكلّمة حسب رأي ابن تيمية هم أبعد عن الشرك من الفلاسفة ذلك أنّ قولهم يتضمّن قولان:

---

(1)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م5، ص ص 538- 539.

(2)-ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م12، ص ص 213-214.

"**أحدها** : قول من يقول : لم يزل فاعلاً للحوادث شيئًا بعد شيء، فعلى هذا تكون ذاته مستلزمة للفعل، مع كون الأفعال و المفعولات حادثة شيئًا بعد شيء، و ليس فيها ما هو قديم و من غير أن يكون له شريك، و إذا كان فعله للثّاني موقوفًا على فعله الأوّل مع أنّه هو فاعل للجميع لا يفتقر في ذلك إلى غيره لم يكن في ذلك مفتقرًا إلى شيء غيره.

و القول الثاني : قول من يقول: إنّه فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، فهؤلاء يقولون إنّه فعل لمجرد قدرته، أو لقدرته، أو لمشيئته، أو قدرته و داعيه، لا يقولون إنّ فعله متوقّف على موجـــود غيره، و إذا قالوا : إنّه موقوف على إنقضاء الأوّل لم يكن هذا الإنقضاء مفتقرًا عندهم إلى سبب وجودي و كل واحد من هذين القولين أبعد عن الشرك من الفلاسفة"[1].

إذن لقد استدلّ المتكلّمة على حدوث العالم بدليل حدوث الأجسام الّذي يقتضي :

أ – "نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، و لذلك نفوا عن الله تعالى أن تقوم به صفات الأفعال، و لّما قيل لهم إنّ قولكم إنّ الله خالق العالم بعد أن لم يكن العالم موجودا هو قول بحلول الحوادث به تعالى أجابوا بمذهبهم المشهور: إنّ الخلق هو المخلوق، و معنى ذلك أنّ صفة الخلق لم تقم به – عند الخلق – و إنّما وجد المخلوق منفصلا عنه. بينما جماهير المسلمين يقولون: إنّ الخلق غير المخلوق. فيفرّقون بين ثلاثة أشياء: الخالق تعالى، و صفة الخلق الّتي قامت به تعالى كغيرها من الصّفات، و المخلوق الموجد المنفصل عنه تعالى. فيُقال في الخلق مثل ما يقال في الكلام و الاستواء و النزول من صفات الأفعال الّتي تقوم به تعـــالى، و هو سبحانه إذا شاء خلق و إذا شاء لم يخلق، و إذا شاء تكلّـــم و إذا شاء لم يتكلّم و هكذا فصفة الخلق قامت به، و على قول أولئك هو معطّل عن هذه الصّفة، فالأشاعرة قالوا: الخلق هو المخلوق هربا من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى.

---

(1)– ابن تيمية، **الرسالة الصفدية**، ص 36.

ب – لمّا قالوا: ما قامت به الحوادث فهو حادث، قالوا أيضا: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث أو ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، ثم قالوا بامتناع حوادث لا أوّل لها بناء على أنّ التسلسل ممتنع، وقد احتجّوا على ذلك بدليل بنوا عليه القول: أنّ الله تعالى لم يكن قادرا على الفعل في الأزل ثم صار قادرا أو بمعنى آخر قالوا: إنّ الفعل كان ممتنعا عليه تعالى ثم صار ممكنا، و الّذي ألجأهم إلى هذا أن يسلّم لهم القول بحدوث العالم لأنّه لو قيل بجواز أن يكون قادرا على الخلق قبل ذلك لأدّى ذلك إلى صحّة القول بقدم العالم، لأنّه ما من زمن يُفترض فيه خلق العالم إلا و جائز أن يقع قبله، لأنّ الله أزلي. و هذا ممتنع"[1].

و لكن لم يكن المتكلّمة أوّل من قال بحدوث العالم فحسب ابن تيمية قد سبقهم إلى ذلك "أساطين الفلاسفة الّذين كانوا قبل أرسطو بل هم يذكرون عنه أنّه أوّل من صرّح بقدم الأفلاك، و أن المتقدّمين قبل أرسطو من الأساطين كانوا يقولون: أنّ هذا العالم محدث إمّا بصـــورته فقط و إمّا بمادّته و صورته و أكثرهم يقولون بتقدم مادّة هذا العالم على صورته و هو موافق لما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم فإنّ الله تعالى قد أخبر أنّه ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ ۝٧ ﴾ [2] و أخبر أنّه ﴿ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ۝١١ ﴾ [3]"[4].

أمّا ابن تيمية فقد أخذ في استدلاله على حدوث العالم بأدلّة عقليّة منطقية و أخرى نقلية يمكن حصرها في ما يلي:

---

(1)- عبد الرحمن بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج 3 ، ص 997 .

(2)- سورة هود /7.

(3)- سورة فصلت/ 11.

(4)- ابن تيمية، منهاج السنّة، ج1، ص 100

أ- الأدلّة العقليّـــــــة:

- يرى ابن تيمية أنّ حدوث العالم يمكن علمه "بالسّمع و العقل، فإنّه يمكن العلم بالصّانع إمّا بالضرورة و الفطرة، و إمّا بمشهادة حدوث المحدثات، ثم يعلم صدق الرّسول بالطّرق الدّالة كدلالة المعجزات، و إخبار الرّسول بحدوث العالم"[1] ، و لو وظّفنا العقل لأمكننا الوصول إلى أنّ هذا العالم حادث ذلك أنّ لو كان "العـــالم قديمًا لكان : إمّا واجبًا بنفســـه، و هذا باطل من حيث أنّ كل جزء من أجزائه مفتقر إلى غيره، و حينئذٍ لا يكون واجبًا بنفسه، و إمّا واجبًا بغيره فيكون المقتضي له موجبًا بذاته بمعنى أنّه مستلزم لمقتضاه، سواء كان شاعرًا مريدًا أم لم يكن، أي أنّه سيصبح علّة تامّة لم يتأخر عنه شيء من معلـــوله و مقتضاه، و الحوادث مشهودة في العالم، فعلم أنّ فاعله ليس علّه تامة، فالعالم إذن لم يكن قديمًا"[2].

- يذهب ابن تيمية إلى أنّ أكثر أهل الإثبات يذهبون إلى أنّ "المؤثّر التّام يستلزم وجود أثره عقبه، لا معه في الزّمان و لا متراخيًا عنه إذ يقول تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾[3] فحينما يُقال "طلّقت المرأة فطلقت، و أعتقت العبد فعتق، فالعتق و الطلاق عقب التطليق و الإعتاق، لا يقترن به و لا يتأخّر عنه"[4] فينتج عن هذا أنّ "ليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه. فهو خالق كلّ شيء و كلّ ما سواه مخلوق له، و كل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، و إن قدّر أنّه لم يزل خالقًا فعّالاً. و إذا قيل أنّ الخلق صفة كمال لقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾[5] ، أفلا أمكن أن تكون خالقيته دائمة، و كلّ مخلوق له محـــدث مسبوق بالعـــدم و ليس مع الله شيء قديم. و هذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطّلاً غير قادر على الفعل ثم

(1)- المصدر نفسه، ج1، ص 211.
(2)- المصدر نفسه، ج1، ص 211.
(3)- سورة النحل / 40.
(4)- ابن تيمية ، **مج الفتاوى**، م9، ص 282 / **درء تعارض العقل و النقل**، ج1، ص 239.
(5)- سورة النحل/ 17 .

يصير قادرًا، و الفعل ممكنًا له بلا سبب. و أمّا جعل المفعول المعين مقارنًا له أزلاً و أبدًا فهذا في الحقيقة تعطيل "لخلقه و فعله، فإنّ كون الفاعل مقارنًا لمفعوله أزلاً و أبدًا مخالف لصريح المعقول"[1]، فابن تيمية إذن يرى أنّ "المؤثّر التّام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره التّام لا مع التأثير و لا متراخيًا عنه فهو سبحانه يُكَوّن كلّ شيء فيكون عقب تكوينه لامع تكوينه في الزّمان. و لا متراخيًا عن تكوينه كما يكون الإنكسار عقب الكسر و الإنقطاع عقب القطع و وقوع الطلاق عقب التطليق لا مُتراخيًا عنه و لا مُقارنًا له في الزمان"[2].

- يستخدم ابن تيمية في استدلاله على حدوث العالم قياسًا منطقيا مفاده أنّ "الله تعالى قد أخبر أنّه خالق كلّ شيء، و كلّ مخلوق فهو محدث، و كلّ محدث كائن بعد أن لم يكن"[3]، فالعالم مخلوق، إذن العالم محدث.

ب- الأدلّة النقليّـــــة :

أخذ ابن تيمية في الاستدلال على حدوث العالم بأدلّة نقليّة، و ذلك وفقًا لمنهجه السّلفي الّذي يقتضي بأن يستمدّ كل عناصر مذهبه من الشرع، و قد استند في ذلك إلى الأحاديث الصّحيحة الثلاثة الآتية:

- الحديث الّذي رواه البُخاري في صحيحه في كتاب التّوحيد إذ يقول: "حدّثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن جامع بن شدّاد عن صفوان بن محرزٍ عن عمران بن حصين قال إني عند النبيّ ﷺ إذ جاءه قوم من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يابني تميم قالوا بشّرتنا فأعطنا فدخل ناسٌ من أهل اليمن فقال أقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم، قالوا قبلنا

(1)- ابن تيمية، شرح حديث عمران بن حصين ضمن **مجموعة الرسائل و المسائل**، م2،ج5،ص 362.

(2)-ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م 12، ص 43. / م9، ص 282.

(3)- ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م11، ص 232 .

جئناك لنتفقّه في الدّين، و لنســـألك عن أوّل هذا الأمر ما كان، قـــال كان الله و لم يكن شيءٌ قَبْلهُ و كان عرشه على الماء، ثم خلق السّموات و الأرض"[1].

- الحديث الذّي رواه مُسلم في صحيحه في كتاب القدر إذ يقول: "حدّثني أبو الطاهر أحمد بن عمرو بن عبد الله بن عمرو بن سرح، حدّثنا ابن وهب، أخبرني أبوهانئ الخولاني عن أبي عبد الرحمان الحُبُلّي، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول : "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السّموات و الأرض بخمسين ألف سنة- قال و عرشه على الماء"[2].

- الحديث الّذي رواه مُسلـــم أيضًا في صحيحـــه في كتاب الذّكر و الدعاء و التّوبـــة و الاستغفار إذ يقول: حدّثني زهير بن حرب، حدثنا جرير عن سهيل. قال: كان أبو صالح يأمرنا، إذ أراد أحدنا أن ينام، أن يضطجع على شقّه الأيمن، ثم يقول: "اللهم ! ربّ السّموات و ربّ الأرض و ربّ العـــرش العظيم ربّنا و ربّ كل شيء فالق الحبّ و النّوى، و مـــنزّل التوراة و الإنجيل و الفرقان، أعوذ بك من شرّ كلّ شيء أنت آخذ بناصيته. اللّهم ! أنت الأوّل فليس قبلك شيء. و أنت الآخر فليس بعدك شيء، و أنت الظاهر فليس فوقك شيء، و أنت الباطن فليس دونك شيء. اقض عنّا الدّين و أغننا من الفقر"[3].

و يخلص ابن تيمية من هذه الأحاديث الصّحيحة إلى "أنّها تثبت أنّ الله خالق كلّ شيء، فما سوى الله من الأفلاك و الملائكة و غير ذلك مخلوق و محدث، كائن بعد أن لم يكن، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم، و قد قدّر الله مقاديره قبل أن يخلقه بخمسين ألف سنة"[4].

---

(1)- أخرجه البخاري في كتاب: التوحيد، باب: و كان عرشه على الماء، حديث رقم: 1، (د-ط، دار و مطابع الشعب، د-ت د-م، ج9،ص 152) .

(2)- أخرجه مسلم في كتاب: القدر، باب: حجاج آدم و موسى عليهما السّلام، حديث رقم: 16-2653، (ط 2 ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 1972 م ، ج4، ص 2044) .

(3)- أخرجه مسلم في كتاب: الذكر و الدعاء و التوبة و الاستغفار، باب: ما يقول عند النوم و أخذ المضجع، حديث رقم 61- 2713 (ج4، ص 2084) .

(4)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص ص 12-13

إذن يتبيّن من كلّ هذا أنّ ابن تيمية يستنكر و يستشنع قول الفلاسفة في قدم العالم مبينًا بطلان و تناقض أقوالهم من جهة ومبرهنًا على حدوثه بأدلّة عقليّة و أخرى نقليّة من جهة أخرى، و لكن ورغم هذا فقد استوقفت أقوال ابن تيمية في قضيّة العالم العديد من الإنتقادات التّي كان فحواها يصبّ في قالب واحد ألا و هو أنّ ما ذهب إليه ابن تيمية في قضيّة العالم لا يختلف عن ما قال به الفلاسفة و أنّه قد ذهب به الأمر إلى حدّ التأييد و الدّفاع عن رأيـــهم . فمن هؤلاء ؟ و ما السّبب الّذي دفعهم لذلك؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: نقد للمذهب التيمي في قضيّة العالم.

كان من بين من استشنع أقوال ابن تيمية فيما يخصّ "قضيّة قدم العالم" مجموعة من العلماء نذكر من بينهم:

1- "**ابن حجر العسقلاني**"[1] في فتح الباري حيث قال : قوله (كان الله و لم يكن شيء قبله) تقدّم في بدء الخلق بلفظ " و لم يكن شيء غيره " و في رواية أبي معاوية "كان الله قبل كل شيء " و هو بمعنى "كان الله و لا شيء معه"و هي أصرح في الرّد على من أثبت "حوادث لا أول لها "[2] من رواية الباب، و هي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية"[3].

2- " **محمّد زاهد بن حسن الكوثري** "[4] الّذي تعجّب من قول ابن تيمية التّالي : " و أعجبُ من ذلك حكايته - أي حكاية

---

(1)- **ابن حجر العسقلاني** (733 – 852) هـ : هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني **أبو الفضل، شهاب الدّين** ابن حجر من أئمة العلم و التّاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين و مولده و وفاته بالقاهرة . ولع بالأدب و الشّعر ثم أقبل على الحديث، تصانيفه كثيرة جليلة منها: " الدرر الكامنة في أعيان المئة الثّامنة"، "ديوان شعر"، الكافي الشّافي في تخريج أحاديث الكشّاف"، "فتح الباري في شرح صحيح البخاري"،"بلوغ المرام من أدلّة الأحكام".(الزّركلي، الأعلام،ج1،ص178 - 179).

(2) - **حوادث لا أوّل لها**: بمعنى ما من مخلوق إلا و هو مسبوق بمخلوق قبله و هذا إلى ما لا بداية له بحيث لا يمكن أن يقال هذا أول مخلوق .

(3)- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري، شرح صحيح البخاري**، أخرجه: محبّ الدين الخطيب، رقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، (د –ط)، دار المعرفة، بيروت، (د–ت)، ج13، ص 410.

(4)- **محمّد زاهد بن حسن الكوثري (1296- 1371) هـ**: هو محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، فقيه حنفي، جركسي الأصل، له إشتغال بالأدب و السّير، ولد ونشأ في قرية من أعمال "دوزجة" بشرقي الأستانة، و تفقّه في جامع الفاتح بالأستانة و درّس فيه، و تولّى رياسة مجلس التدريس، كان يجيد العربيّة و التركيّة و الفارسيّة و الجركسيّة، توفي بالقاهرة. من تآليفه: " تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب"، " النكت الطّريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة "، " الاستبصار في التحدث عن الجبر و الإختيار"، (الزّركلي ، الأعلام ، م6 ، ص129).

" ابن حـــزم"[1] - الإجماع على كفر من نازع أنّه سبحانه لم يزل وحده و لا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء، و معـــلوم أنّ هذه العبارة ليست في كتـــاب الله و لا تنسب إلى رسول الله ﷺ بل الّذي في الصّحيح عنه حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ كان الله و لا شيء قبله و كان عرشه على الماء و كتب في الذّكر كل شيء و خلق السّموات و الأرض. و في لفظ : ثم خلق السّموات و الأرض.

و روي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ: روي كانّ الله و لا شيء قبله. و روي و لا شيء غيره، و روي و لاشيء معه، و القصّة واحدة. ومعلوم أنّ النبيّ ﷺ إنّما قال واحدًا من هذه الألفاظ و الآخران رويا بالمعنى و حينئذ فالّذي يُناسب لفظ ما ثبت عنه في الحديث الآخر الصّحيح، أنّه كان يقول في دعائه: "أنت الأوّل، فليس قبلك شيء، و أنت الآخر، فليس بعدك شيء، و أنت الظاهر، فليس فوقك شيء، و أنت الباطن، فليس دونك شيء" فقوله في هذا :"أنّ الأوّل فليس قبلك شيء" يُناسب قوله "كان الله و لا شيء قبله" و قد بسط الكلام على هذا الحديث و غيره في غير هذا الموضع"[2].

---

(1)- **ابن حزم (384- 1064)هـ** : هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره و أحد أئمّة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه يقال لهم "الحزمية"،ولد بقرطبة، وكانت له و لأبيه من قبله رياسة الوزارة و تدبير المملكة، فزهد بها وانصرف إلى العلم و التأليف، فكان من صدور الباحثين فقيها حافظا يستنبط الأحكام من الكتاب و السنّة، بعيدا عن المصانعة، وانتقد كثيرا من العلماء و الفقهاء فتمالأوا على بغضه و أجمعوا على تضليله و حذّروا سلاطينهم من فتنته و كان يقال:"لسان ابن حزم و سيف الحجاج شقيقان"، فاشتهر بمذهبه الظاهري في الفقه و بنقده للفلاسفة و أصحاب الفرق. من أهم آثاره:كتاب"الفصل في الملل و الأهواء و النّحل"،"التقريب لحد المنطق و المدخل إليه"،و كتاب "الإخلاق و السير" "المحلّى" "الناسخ و المنسوخ".(الأعلام، الزركلي، م4،ص ص 254- 255،محمود يعقوبي، أشهر الأعلام، ص 206).

(2)- ابن تيمية، **نقد مراتب الإجماع**، عناية حسن أحمد أسبر، ط1،دار ابن حزم ، بيروت ، 1998م، ص ص 303-304.

رأى محمّد زاهد الكوثري أنّ " العجب كلّ العجب اجتراء ابن تيمية هنا على القول بحوادث لا أوّل لها و القول "بالقدم النوعي"[1] في العالم و بقيام الحوادث به سبحانه: متعاميا عن حجّة إبراهيم المذكورة في القرآن الكريم و منكرًا لما يعزوه لصحيح البخاري (كان الله و لا شيء معه) مع أنّه هو القائل بأنّ ما في الصّحيحين يفيد العلم يعني اليقين إجراءً له مجرى الخبر المتواتر- و مخالفًا للإجماع اليقيني في ذلك، و أنّى يتصور قدم النوع الّذي لا وجود له إلا في الذّهن ! و عدم تناهي ما دخل بالفعل تحت الوجود لا يتصوّره إلاّ عقل عليل، و على فرض وجود النوع في الخارج لا يكون موجودًا إلا في ضمن أفراده، و أنّى يكون للنوع قدم مع حدوث أفراده؟ !!. و بدعوى (أنّ الله لم يزل و معه شيء) توازن في البشاعة القول بقدم شيء بعينه سواه تعالى بل القول بالقدم النوعي كالقول بالقدم الشخصي في البطلان بل ذاك أسقط من هذا وكلاهما يستلزم نفي الإرادة عن الله سبحانه. و لا شأن للسّلف الصّالح في الخوض في مثل هذه البحوث، و أمّا استغلال بعض الكلمات المحملة المروية عنهم بتأويلها على معنى لا يتصوّر خطوره على بالهم فتقويل لهم بما لم يقولوا، و في هذا القدر من البيان كفاية لضيق المقام و الله وليّ الهداية"[2].

3- " محمد ناصر الدّين الألباني " [3] في سلسلته الصّحيحة حيث قال: "و فيه ردٌّ أيضًا على من يقول بحوادث لا أوّل لها، و أنّه ما من مخلوق، إلاّ و هو مسبوق بمخلوق قبله، و هكذا إلى ما لا

---

(1)- **القدم النوعي** : أي قدم نوع العالم ، و **النوع** (**espèce**) : هو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ماهر، كالإنسان لزيد، و عمرو، و بكر، و قيل أنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، و يندرج تحت كلي أعم منه. و هو الجنس(**genre**)، كالحيوان فإنّه جنس الإنسان (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 511 / أيضا : أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ج1 ص 363) و هو أيضا الوجود الكلي النوعي.

(2)- زاهد الكوثري: **في حاشيته على مراتب الإجماع لابن حزم**، ط3، دار زاهد القدسيّ، (د-م)، (د-ت) ، ص169.

(3)- **محمّد ناصر الدّين الألباني (1332- 1420)هـ** : هو محمد ناصر الدّين بن نوح آدم نجاتي، سيّد المحدّثين و الفقهاء الزّاهد الورع، كنيته أبو عبد الرحمن، ولد في مدينة " أشقوردة" عاصمة ألبانيا في ذلك الوقت، عاش فيها قريبا من تسع سنوات إستقرّ به المقام في دمشق، أنهى دراسته الأوليّة بمدرسة سوق ساروجه. تعلّم القرآن و التّجويد و الصّرف، وركّز على دراسة الفقه الحنفي. كان ساعاتيّ لكن سرعان ما تحوّل دكّانه إلى ملتقى لطلبة العلم. أقبل على دراسة كتب الحديث بهمّة عالية، من تصانيفه: " المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار" ، " فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية المنتخب من مخطوطات الحديث" ، " الذّب الأحمد عن مسند أحمد" وفيه أثبت أنّه لا توجد زيادات للقطيعي في "مسند الإمام أحمد" ، حصل على براءة جائزة الملك فيصل العالميّة للدّراسات الإسلاميّة في نفس السّنة التي توفي فيها. (سمير الزهيري، محدّث العصر الألباني، فيها طرف من ترجمة الشيخ بقلمه، ط 4، دار الفجر، الجزائر، 1422هـ، ص ص 9- 88).

بداية له، بحيث لا يمكن أن يقال: هذا أوّل مخلوق، فالحديث يبطل هذا القول و يعين أنّ القلم هو أوّل مخلوق، فليس قبله قطعًا أي مخلوق، و لقد أطال ابن تيمية رحمه الله في الكلام في ردّه على الفلاسفة محاولاً إثبات حوادث لا أوّل لها، و جاء في أثناء ذلك بما تُحار فيه العقول، و لا تقبله أكثر القلـــوب، حتّى اتّهمه خصـــومه بأنّه يقول بأنّ المخلوقات قديمة لا أوّل لها، مع أنّه يقـــول و يصـــرّح بأنّ ما من مخلوق إلا و هو مسبوق بالعدم، و لكنّه مع ذلك يقول بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية له، كما يقول هو و غيره بتسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، فذلك القول منه غير مقبول، بل هو مرفوض بهذا الحديث، و كم كنّا نود أن لا يلج ابن تيمية رحمه الله هذا الموالج. لأنّ الكلام فيه شبيه بالفلسفة و علم الكلام الّذي تعلّمنا منه التّحذير و التّنفير منه، و لكن صدق "الإمام مالك"[1] رحمه الله حين قال: "ما منّا من أحدٍ إلاّ ردَّ و رُدَّ عليه إلاّ صاحب هذا القبر"[2].

4- أمّا " محمّد سعيد رمضان البوطي "[3] فقد واصل المسيرة وعلى نفس المنهاج في كتابه "السّلفية مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي" و الّذي رأي فيه أنّ شخصية ابن تيمية لم تفهم على حقيقتها عند من يقرؤون له بسطيّحة فجرّهم ذلك لاعتقادهم أنّه "أنـــكر الاشتغـــال بعلم

---

(1)- **الإمام مالك (93- 197)هـــ**: هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري أبو عبد الله، إمام دار الهجرة و أحد الأئمّة الأربعة عند أهل السّنة، و إليه تنسب المالكيّة مولده و وفاته في المدينة، كان صلبا في دينه بعيدا عن الأمراء و الملوك وشي به إلى جعفر عمّ المنصور العبّاسي فضربه سياطا اخلعت لها كتفه. من تصانيفه: "الموطّأ" ، "رسالة في الوعظ" ، "رسالة في الرّد على القدريّة" ، "كتاب في النّحوم" ، و "تفسير غريب القرآن". (الزّركلي، الأعلام، م5، ص 257).

(2)- محمّد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصّحيحة**، ط جديدة، مكتبة المعارف، الرياض، 1415هـــ، م1 رقم الحديث: الصحيحة : 133، ص ص 257 – 258.

(3)- **محمّد سعيد رمضان البوطي**: ولد عام 1929م في قرية "جيلكا" قرب جزيرة ابن عمر الواقعة في شمال شرقي سورية، و الدّاخلة في حدود تركيا حاليا، و هاجر والده المرحوم ملا رمضان إلى دمشق وله من العمر أربع سنوات. أنهى دراسته الثانوية في معهد التوجيه الإسلامي بدمشق، إلتحق عام 1953م بكلية الشّريعة في جامعة الأزهر، وعيّن معيدا في كلية الشّريعة بجامعة دمشق عام 1960م، و أوفد إلى كلية الشّريعة من جامعة الأزهر للحصول على الدكتوراه في أصول الشّريعة الإسلامية، و حصل على هذه الشّهادة عام 1965م. عين مدرسا في كلية الشّريعة بجامعة دمشق عام 1965م، ثم وكيلا. اشترك في كثير من المؤتمرات العالمية، و النّدوات العلمية، وهو عضو في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في عمان، وهو يتقن اللّغة التركية و الكردية إلى جانب العربية، و يلّم باللّغة الإنجليزية. له ما يقارب أربعين مؤلفا في علوم الشّريعة الإسلامية و آدابها و الفلسفة و الاجتماع و مشكلات الحضارة و غيرها. (من كتابه السّلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، على الغلاف).

الكلام و حذّر منه، و سفّه المشتغلين به و المؤلفين فيه، مع أنّه قرّر نقيض ذلك تمامًا، بل أنّه خاض في المباحث الكلامية، طبقًا للمقاييس الفلسفيّة في الجزء الثالث من مجموع فتاواه، خوضا سبق به أساطين علم الكلام الّذين ينهال (عليهم السّلفيون) كلّ يوم بالهجوم المقذع و النسبة إلى الابتداع. فقد تحدّث عن العلاقة بين الوجود و الموجود، و عن القدرة الصلوحية و التنجيزية في العبد، و هل توجد القدرة عند مباشرة الفعل أم قبلها و عن الجبر و الاختيار و عن القدم بالنوع و الحدوث في الجزئيات و أوغل في ذلك كلّه أيما إيغال. و هو مما ينأى عنه –بدون ريب– منهج القرآن و طريقته في بيان عقائد الإسلام"[1].

تأمّل البوطي قول ابن تيمية في نقده لمراتب الإجماع لابن حزم و رأى أنّ من تأمّل ما كتبه ابن تيمية سيقع على "خلط و تخبط عجيبين في كلامه هذا، كما يتعجّب من وقوعه في هذه المخاضة الفلسفية التّي يبرأ إلى الله منها السّلف الصّالح بعصورهم الثلاثة–شكلاً و مضمونًا، مع أنّه مازال يُحذّرنا من أضاليل الفلاسفة و ابتداعاتهم و يوصينا بالوقوف عند نصوص الكتـــاب و السّنة، كما يرى البوطي أنّ ابن تيمية الّذي يكفّر خصومه لأدنى المواقف الاجتهادية التّي قد يخالفهم فيها، أنّه لا يوجد إجماع من السّلف و أهل السّنة و الجماعة على كفر من زعم أنّ الله وحده ليس خالق كل شيء و دليله على عدم وجود هذا الإجماع أنّ "القدرية"[2] يعتقدون أنّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله ناسيًا بذلك أنّ إنكار ما هو معلوم من الدّين بالضرورة مكفّر بإجماع المسلمين الّذين يعتدّ بإجماعهم. و ممّا لا ريب فيه أنّ إنكار قول الله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [3] كليًا أو جزئيًا إنكار لما هو معروف من الدّين بالضرورة، ضف إلى هذا أنّ

---

(1)– محمّد سعيد رمضان البوطي، **السلفيّة مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1988م، ص 161

(2)– **القدرية**: اسم أطلقه الخصوم على المعتزلة، وذلك لأنهم قالو بقدرة النّاس على أفعالهم، و أنّه ليس لله فيها تقدير و لقد عارض المعتزلة هذا الاسم، و قالوا أنّ خصومهم أحق بذلك منهم، لأن الذي يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافيه (علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ط 2، مكتبة وهبية ، القاهرة ، 1995 م، ص 199).

(3)– سورة الرعد/ 16 ، الزمر/ 62.

القدرية لم تعتقد أنّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله. و هذا ما ثبت في كتب الفرق و الملل و النحل"[1].

ثم أنّ البوطي يرى في قول ابن تيمية أنّ الله ليس خالق كل شيء، و أنّه ليس هناك دليلاً قاطعًا على كفره، أنّه لا يعدو أن يخرج عن أحد التفسيرين.

الأوّل : أنّ ثمة شريكًا مع الله يخلق بعض ما هو موجود في الكون، فالخلق العام منسوب إليهما معًا لا إلى الله وحده.

و الثّاني : أنّ بعض ما هو موجود لم تمتد إليه يد الخلق قط، و إنّما هو قديم قدم الله تعالى، و من ثّم يُقال في التعبير عنه: إنّ الله ليس خالق كل شيء.

و كلا التفسيرين حسب البوطي موغل في أفظع معاني الكفر أو الشّرك، فالنّصوص القرآنية التّي تتناول العقيدة إنّما جاءت لتحـــذّر من هذين الوهمين و تكفيرًا لمن يعتنق واحدا منهما، بل أنّ ابن تيمية نفسه تجده يُكرّر الحكم بتكفير من ينساق وراء أحد هذين الوهمين، في كل مناسبة"[2].

أمّا في ما يخص قول ابن تيمية في حكاية الإجماع على كفر من نازع في أنّه سبحانه لم يزل وحده لا شيء معه ثم خلق الأشياء كما شاء، و في أنّ هذه العبارة ليست في كتاب الله و لا تنسب إلى رسول الله ﷺ، يرى البوطي أنّ "في قوله هذا دفاع صريح عن رأي الفلاسفة في قولهم بقدم النوع الأساسي و حدوث الأعيان الجزئية، بل يرى البوطي أنّ ابن تيمية في سبيل الدفاع عن رأي الفلاسفة يعلن أنّه لا إجماع على كفر من نازع في أنّ الله كان وحده و لاشيء معه ثم خلق الأشياء كما شاء"[3] !...فالبوطي يرى أنّ قول ابن تيمية هذا يبيح اعتقادنا بوجود

(1)- محمد سعيد رمضان البوطي، **السّلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص ص166-167.

(2)- المرجع نفسه، ص ص167-168.

(3)- المرجع نفسه، ص ص 167- 168.

مادة أولى للمكوّنات كانت قديمة و لم تستحدث، و أنّها تشترك مع الله اشتراكًا ذاتيًّا في صفة القدم و ما يزيد الأمر تعجّبا و استغرابًا هو قول ابن تيمية بأنّ تكفير القائلين بهذا الرأي لم يأت عليه دليل صريح لا في كتاب الله و لا في سنّة رسوله ؛ كما تتواصل سلسلة الاستفهامات التّي يضعها البوطي لاعتقاد ابن تيمية "و انتقاءه من الروايات الثلاث الصّحيحة التّي وردت عن النبي في هذا الموضوع ماهو أقرب إلى التناسب مع رأيه هذا، فيرجّحها على الروايتين الأخريين و يشّطب عليهما بالوهم و البطلان دون أي مسوغ لهذا التّرجيح. فقد ورد في البخاري في كتاب (بدء الخلق) بلفظ "كان الله و لم يكن شيء غيره" و ورد في الكتاب ذاته، "كان الله تبارك و تعالى قبل كل شيء"، و ورد في كتاب (التوحيد) بلفظ "كان الله و لم يكن شيء قبله"، ولّما كانت الروايتان الأوّليّان أصرح في الرّد على الفلاسفة الذّين أثبتوا حوادث لا أوّل لها، أي أثبتوا ما يسّمونه القدم بالنوع، فقد اختار ابن تيمية أن يشّطب عليهما و يرجّح عليهما رواية : "و لم يكن قبـــله شيء" على الرغم من أنّ المعلوم هو أنّ التّرجيح إنّما يلجأ إليه عند التعـــارض و عدم إمكـــان الجمع، فأمّا إن كان الجمع بين الرّوايات ممكنًا بل لا تعارض بينهما، فيجب المصير إليه و يمنع من الإلغاء و الترجّيح. و الرّوايات الثلاث هنا منسجمة مع بعضها و لا تعارض بينها"[1].

و يختم البوطي سلسلة استغراباته واستفهاماته بما يدّعيه ابن تيمية في أنّه "لا إجماع على كفر من يقول بقدم المادة نوعًا إذا علم أنّها حادثة من حيث الأعيان الجزئية. هذه الفكرة التّي لم تقل بها العقيدة الإسلامية يومًا و التّي أجمع أئمة المسلمين على كفر الفلاسفة بها"[2].

(1)- المرجع نفسه ، ص 170.

(2)- المرجع نفسه، ص 171.

5-"**حسن بن علي السّقاف** " [1] الّذي تبع هؤلاء جميعا في نقدهم لابن تيمية إذ يرى أنّ " عقيدة الإسلام جاءت مبيّنة بأنّ الله تعالى: (هو الأوّل) الّذي تفرّد وحده بالقدم، حيث لم يكن إنس و لا جان، و لا ملائكة أو شيطان، و لا مكان و لا زمان، و لا أرض و لا سماء، و لا قلم و لا ماء و لا عرش و لا هواء. و لا ظلمة و لا نور لقوله ﷺ كما في صحيح البخاري و غيره: (كان الله و لم يكن شيء غيره) و في رواية: " كان الله و لم يكن شيء معه " و في رواية " كان الله و لم يكن شيء قبله"، و جاء أيضًا في صحيح الحديث: (أنّ أوّل شيء خلقه الله تعالى القلم، و أمره أن يكتب كل شيء يكون). و أئمة الإسلام نقلوا الإجماع على أنّ الله تعالى كان وحده في الأزل و لم يكن معه شيء من المخلوقات، بل نقلوا الإجماع على كفر من خالف في هـــذا و وافقهم ابن حزم في مراتب الإجماع"[2].

كما ذهب السّقاف إلى أنّ قدم العالم "نوعًا أو فردًا شيء واحد من حيث أنّ مؤدّي كلّ منهما إلى الكفر و أنّ الكل يطلق عليه قدم العالم. و أينما أطلق لفظ قدم العالم في كلام العلماء فالمراد به ما يشمل النوع و الفرد، و أنّ معنى قدم العالم بالنوع هو : أنّ هذا العالم كان قبله عالم آخر و قبل ذلك آخر و هكذا إلى غير بداية أي إلى عدد غير متناه و غير محدود و أنّ هذا القول أي القول بعدم تناهي المخلوقات إلى اللاّبداية يبطله قوله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾ ﴾ [3] و قوله : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾[4]، و أنّ السّبب في القول بالقدم

---

(1)- **حسن بن علي السّقاف**: ولد في الأردن عمان في الرّابع من شوال سنة 1380 هـــ الموافق لـــ 1961م. رحل إلى دمشق سنة 1978م، فحضر على شيوخها منهم الشّيخ هاشم المحذوب حضر عليه عمدة السّالك و عدّة النّاسك، و الشّيخ محمد سعيد رمضان البوطي حضر عليه كبرى اليقينيات الكونية، له نحو ثمانين مؤلّفا غالبها في الرّد و المناقشة لأفكار السّلفيين، و بعضها في الحديث و الفقه و التّوحيد و غيرها منها: " بهجة النّاظر في التوسل بالنّبي الطّاهر ﷺ " ، "صحيح شرح العقيدة الطّحاوية" ، "عقيدة أهل السّنّة و الجماعة" ، "التّنبيه و الرّد على معتقد قدم العالم و الحد" ،"قاموس شتائم الألباني و ألفاظه المنكرة في حق علماء الأمّة و فضلائها و غيرهم"، "البشارة و الإتحاف بما بين ابن تيمية و الألباني في العقيدة من الإختلاف".
(من الموقع : www.ghrib.net) .

(2)-حسن بن علي السقاف، رسالة: **التنبيه و الرّد على معتقد قدم العالم و الحدّ**، ضمن مج رسائل السقاف، (د – ط)، دار الرازي، الأردن، (د-ت)، ج1،ص 96

(3)- سورة الجن / 28.

(4)- سورة القمر / 49.

النوعي للعالم أنّه إذا اعتقد أنّ الله تعالى كان وحده في الأزل و لم يكن معه أحد من المخلوقات اقتضى ذلك أنّه لم يكن خالقًا، ثم صار خالقًا و هذا تعطيل لصفة الخلق إلاّ أنّ السّقاف يرى أنّ هذا باطلاً لأنّ الله تعالى كان في الأزل خالقًا و لم يخلق، أي أنّه اقتضت إرادته و مشيئته أن لا يخلق فهو خالق و لم يخلق، و لو شاء لخلق متى شاء ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾ "[1] كما أخبر، و قد أخبرنا أنّه كان وحده و لم يكن معه شيء في القرآن و على لسان رسوله الصّادق المصدوق، و الّذي وصفه بأنه ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ ﴾[2].

لذلك يذهب السّقاف إلى أنّ عقيدة قدم العالم "عقيدة الفلاسفة التّي يبرأ منها المسلمون و انقسموا في ذلك إلى فئتين فئة ذهبت إلى أنّ العالم العلوي و هو السّماء و ما فيها أزليّ بمادته و أفراده، كأرسطو و من تبعه مثل الفارابي و ابن سينا، و فئة أخرى تقول أنّ العالم بأسره قديم "الجنس"[3] و النوع حادث الأفراد و هؤلاء هم من متأخري الفلاسفة و تبعهم في ذلك ابن تيمية من غير أنّ ينسب نفسه إلى أتباعهم بل نسب ذلك لأهل الحديث ظلمًا منه لهم و هم بريئون من ذلك قطعًا"[4].

هكذا يرى السّقاف أن ابن تيمية قد تبع الفلاسفة في قوله بالقدم النوعي للعالم مستدلاً بكلامه كقوله: "و أمّا أكثر أهل الحديث و من وافقهم فإنّهم لا يجعلون النوع حادثا بل قديمًا، و يفرّقون بين حدوث النوع، و حدوث الفرد من أفراده كما يفرّق جمهور العقلاء بين دوام النوع و دوام الواحد من أعيانه"[5].

---

(1)- سورة **البقرة** / 284.

(2)- سورة **النجم** / 3.

(3) - **الجنس** (**genre**): هو الكلي الذي يدخل في ما صدقه ما صدق كلي آخر يُسمى نوعا بالنسبة إليه، مثل كلمة حيوان بالنسبة إلى الإنسان و الفرس.

هو كلي يدل على بعض ماهية الشيء، مثل كلمة حيوان بالنسبة إلى الإنسان، فالحيوانية جزء من ماهية الإنسان.(محمود يعقوبي، معجم الفلسفة ص 30. / أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، ص 465)

(4)-حسن بن علي السقاف، **التنبيه و الرد على معتقد قدم العالم و الحد** ، ص ص 97- 100.

(5)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، المطبوع على هامش منهاج السنة، ج2،ص 75.

و في قوله أيضًا: "فيمتنع كون شيء من العالم أزليًا و إن جاز أن يكون نوع الحوادث دائمًا لم يزل"[1].

و أيضا في قوله: "قلت: هذا من نمط الّذي قبله، فإنّ الأزليّ اللاّزم هو نوع الحادث لا عين الحادث"[2]، و أيضًا في كتابه "شرح حديث عمران بن حُصين" حين قال "و إن قدّر أنّ نوعها لم يزل معه فهذه المعيّة لم ينفها شرع و لا عقل بل هي من كماله"[3]. إضافة إلى ذلك فقد تعرّض لقوله في نقد مراتب الإجماع لابن حزم و لم يخرج عن ما قاله سابقوه مستدلاً بأقوال و انتقادات محمّد زاهد الكوثري، و الحافظ ابن حجر العسقلاني، و"بأقوال العديد من المفكّرين"[4] الّذين ردّوا على تعجّبه في الإجماع على كفر من نازع أنّه سبحانه لم يزل وحده و لا شيء غيره معه.

يمكن أن نخرج من خلال كلّ ما سبق بمجموعة من الأفكار و الاستنتاجات و التّي نحصرها في ما يلي :

(1)- ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج1، ص 109.

(2)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول** المطبوع على هامش منهاج السنة، ج1، ص 245.

(3)- ابن تيمية، كتاب شرح حديث عمران بن حصين، **مج الرسائل و المسائل**، م2،ج5،ص 371.

(4)- حسن بن علي السّقاف، **التنبيه و الرد على معتقد قدم العالم و الحد**، ص ص 101-109.

أهم النتائج المتوصل إليها:

- لم يتفق ابن تيمية مع ما ذهب إليه الفلاسفة في قولهم بقدم العالم كما استنكر ذلك لأنّه يرى أنّ هذا ليس مخالفا للعقيدة الإسلامية فحسب بل مخالفا لجميع الطوائف و أهل الملل أيضا، فالقائلون بقدم العالم حسب ابن تيمية ينكرون أن يكون له صانعا فأرسطو قد أثبت العلّة الأولى و قال أنّ الفلك يتحرّك للتشبيه بها، فهي علّة له بهذا الإعتبار إذ لو لا وجود من تشبّه به الفلك لم يتحرّك و عندما استشنع ابن سينا حقيقة ما ذهب إليه أرسطو قام بتقويم ذلك فقال أنّ العالم قديم عن علّة موجبة بالذّات قديمة فصار هذا قولا آخر للقائلين بقدم العالم.

- ردّ المتكلّمة على حجج الفلاسفة في قولهم بقدم العالم إلا أنّ ردّهم هذا لم يُقنع ابن تيمية في شيء فلم يجد فيه ما يشفي الغليل فهي حسب رأيه ردودا ضعيفة لم تحسم الأمر بجواب قاطع.

- أفاض ابن تيمية في الرّد على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم و رأى أنّ حججهم في ذلك متناقضة باطلة و ردّ عليهم بحجج و براهين عقليّة منطقية و أخرى نقلية.

- ابن تيمية لا يقول بقدم العالم.

- أيّد ابن تيمية المتكلّمة في قولهم بحدوث العالم دون أن يُؤيّد منهجهم في ذلك لأنّه يعتبره باطل فهم لم ينظروا إلى القضيّة إلا من جهتين اثنتين لا ثالث لهما: إمّا أنّ العالم حادث و هذا قول المسلمين، و إمّا أنّه قديم و هذا قول الدّهرية، و لكن حسب رأيه أنّ هناك جهة أخرى قد غفلوا عنها.

- رأى ابن تيمية أنّ القول بحدوث العالم هو قول أساطين الفلاسفة الّذين كانوا قبل أرسطو.

❁ استدلّ ابن تيمية على حدوث العالم بأدلّة عقليّة منطقية و أخرى نقلية استمدّها من الأحاديث النبوية الشّريفة، استنبـــط منها أنّها تثبت أنّ الله خـــالق كل شيء، فما سوى الله من أفـــلاك و ملائكة و غير ذلك مخلوق و محدث، كائن بعد أن لم يكن، و ليس مع الله شيء قدم بقدمه في العالم، و قد قدّر الله مقاديره قبل أن يخلقه بخمسين ألف سنة.

❁ ابن تيمية يقول بحدوث العالم.

❁ كان من بين من انتقد ابن تيمية في ما ذهب إليه في قضيّة قدم العالم مجموعة من العلماء و المفكرين نذكر من بينهم:

- ابن حجر العسقلاني الّذي استشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية واعتبر أنّه قد قال بحوادث لا أوّل لها.

- محمّد زاهد بن حسن الكوثري الّذي رأى هو أيضا أنّ ابن تيمية قد قال بحوادث لا أوّل لها كما قال بالقدم النوعي للعالم، إذ يرى أنّ قدم النوع الّذي قال به ابن تيمية لا وجود له إلا في الذّهن، فوجود النوع في الخارج لا يكون موجودا إلا في ضمن أفراده.

إنّ القول أنّ للنوع قدم مع حدوث أفراده أمر مستحيل لا يقبله الكوثري، فحسب رأيه أنّ القول بالقدم النوعي كالقول بالقدم الشخصي و كلاهما عنده باطل لأنّهما ينفيان الإرادة الإلهية.

إنّ النقد الّذي وجّهه الكوثري لابن تيمية في قوله بالقدم النوعي للعالم هو نفسه ذلك الّذي وجهه ابن تيمية للفلاسفة في قضيّة الفيض و هو أنّ الأمر مقدّر في الأذهان فقط و لا وجود له في الخارج إنّ ابن تيمية يعتقد في الحقائق المقدّرة في الأذهان و لكن عندما يتعلق ذلك بالمطالب الإلهية دون الطّبيعية.

- محمّد ناصر الدّين الألباني الّذي رأى أنّ ابن تيمية يقول بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية الأمر الّذي لم يقبله بحجّة ما في الأحاديث الصّحيحة مما يثبت أنّ هناك حوادث لا أوّل لها و المتمثّل في أنّ أوّل مخلوق كان "القلم"، فالألباني يقول بحوادث لها أوّل وهو القلم.

- محمّد سعيد رمضان البوطي الّذي اعتقد أنّ ابن تيمية قد رجّح رواية "كان الله و لم يكن قبله شيء " لمساندة الفلاسفة في ما ذهبوا إليه في قضيّة العالم، كما رأى أنّ ابن تيمية قد ذهب إلى أنّه لا إجماع على كفر من يقول بقدم المادّة نوعا إذا علم أنّها حادثة من حيث الأعيان الجزئية هذه الفكرة الّتي لم تقل بها العقيدة الإسلامية يوما و الّتي أجمع أئمة المسلمين على كفر الفلاسفة القائلين بها .

- حسن بن علي السّقاف الّذي سار على نفس منهج سابقيه و رأى أنّ ابن تيمية قد قال بما قاله الفلاسفة في قضية العالم.

و من خلال كل ما سبق نكون أمام مشكل يطرح نفسه ألا وهو إلى أي مدي يصدق ما ذهب إليه هؤلاء ؟ و ما حقيقة النظرة التيمية لقضية الكون ؟.

الفصل الخامس

الكون من منظور تيمية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مبحث : أسس النظرية الكونية التيمية

المطلب الأول : القدم النوعي للعالم

المطلب الثاني : ابن تيمية و دور الصفات الإلهية في عمليّة الخلق

المطلب الثالث : ابن تيمية و قضيّة إثبات وجود الله .

*** أهم النتائج المتوصل إليها**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إذا كانت البداهة الأولى قد أوحت لنا في بداية الأمر أنّ ما قاله ابن تيمية في قضيّة العالم لا يخرج عن نطاق ما قاله القرآن الكريم و السنّة النبوية الشّريفة، إلا أنّه سرعان ما وجدنا أنّ في نظرته هذه بعدا فلسفيا عميقا، ناهيك عن الجدل الّذي خلّفه ابن تيمية في هذه القضية و الّذي أدّى بالعديد من المفكرين و العلماء إلى إستشناع ما ذهب إليه في هذه المسألة.

و لنا أن نتساءل عن حقيقة الأمر و عن حقيقة هذا التناقض العجيب الذّي وقع فيه ابن تيمية ففي الوقت الذّي يثبت فيه بطلان قول الفلاسفة بقدم العالم بل يذهب حتّى إلى تكفير كل من اعتقد بذلك، و يذهب إلى إثبات حدوثه، نجده قد كان محلّ انتقاد من قبل الكثير من العلماء و هذا في أنّه هو بذاته قد قال بقولهم بل قد دافع عن رأيهم في هذه القضية ! فهل حقًا تبع ابن تيمية الفلاسفة في اعتقادهم بقدم العالم ؟.

و إذا كان الأمر كذلك كيف نفسّر إذن أدلّته الكثيرة التّي ردّ بها عليهم و أثبت عكس ما قالوا بأدلّة نقليّة و أخرى منطقية، ثم هل حقًا أخذ من دليله النقليّ ليدافع به عن آراء الفلاسفة ؟ ، أيصدق عليه قول البوطي في "أنّه يمارس النقد لا لشيء إلاّ ليشعر بسعادة و لذّة كبيرة"[1] ؟ !!. أم للأمر وجهة نظر أخرى؟. فما حقيقة الأمر و ماذا يقصد ابن تيمية بقوله المتناقض هـــذا؟. و لصالح من ترجح كفّة الحق؟.

أهو قول متناقض كما زعم الكثير أم أنّهم لم يفهموا حقيقة ما ذهب إليه؟، ماذا يقصد ابن تيمية بقدم العالم النوعي؟، ماذا يقصد بجواز حوادث لا أوّل لها؟، ما حقيقة موقفه من قضيّة العالم؟ ثم إذا كانت قضيّة إثبات وجود الله تُعتبر كنتيجة حتمية صادقة لمشكلة العالم، كيف اعتنى ابن تيمية بهذه القضيّة؟ كيف أثبت ذلك؟ و ما هي الأدلّة التّي اعتمدها في ذلك؟.

و لتحليل ذلك تضمّن الفصل المبحث التالي:

(1)- محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**،ص 172.

مـــبحث:

أسس النظرية الكونية التّيمية حلّلنا فيه حقيقة النّظرة التيمية لقضيّة العالم مركّزين في ذلك على الجانب الفلسفي، هذا المبحث الّذي تضمّن بدوره المطالب التّالية:

المـــطلب الأول: تناولنا فيه حقيقة قول ابن تيمية في القدم النوعي للعالم مع تبيان أنّ ما قاله في ذلك و ما قاله أيضا في حواز حوادث لا أوّل لها قد ذهب إليه أيضا بعض من علماء السّلف، فبيّنا الفرق بين ما قاله ابن تيمية و ما ذهب إليه في ذلك و بين ما فهمه ناقدوه.

المـــطلب الثاني: حلّلنا فيه نظرة ابن تيمية لدور الصّفات الإلهية في عمليّة الخلق.

المـــطلب الثالث: بدأنا فيه بتوطئة تضمّنت أدلّة بعض الفلاسفة و المتكلّمة على إثبات وجود الله ثم موقف ابن تيمية منها، ثم حلّلنا الأدلّة الّتي اعتمدها ابن تيمية في ذلك.

و ختمنا الفصل بأهمّ النّتائج المتوصل إليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: القدم النّوعي للعالم

ماذا يقصد ابن تيمية بالقدم النوعي للعالم أو بقدم المخلوقات النوعي لا سيما و أنّه قد اتهم من قبل العديد من المفكرين بأنّه قد قال بقدم العالم أي أنّه لم يزل مع الله.

إنّ ما هو متعارف عند عامّة المفكرين أنّ "القدم هو ما لم يسبقه عدم"[1] ، وهو " الموجود و لم يزل" [2]، كما عرّفه "الجرجاني"[3] بقوله : و"القديم ما لا يسبق وجوده عدم"[4] ، كما يمكن أن نحدّد لفظي القدم و الحـــدوث " فقد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير و المسبوقية به، و قـــد يخصّ الغير بالعدم و هو المتعارف، و قد يُقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة و نقصًا، فالقدم الذّاتي أخصّ من الزّماني، و هو من الإضافي و الحدوث بالعكس"[5].

أمّا ابن تيمية فقد ذهب إلى أنّ "لفظ القديم و الأزلي فيه إجمال، فقد يُراد بالقديم الشّيء المعيّن الذّي مازال موجودًا ليس لوجوده أوّل، و يُراد بالقديم الشيء الّذي يكون شيئًا بعد شيء. فنوعه المتوالي قديم، و ليس شيء منه بعينه قديمًا و لا مجموعه قديم، و لكن هو في نفسه قديم بهذا الاعتبار، فالتّأثير الدّائم الّذي يكون شيئا بعد شيء و هو من لوازم ذاته، هو قديم النوع، و ليس شيء من أعيانه قديمًا، فليس شيء من أعيان الآثار قديمًا، لا الفلك و لا غيره، و لا ما يسّمى عقولاً و لا نفوسًا و لا غير ذلك. فليس هو في وقت معيّن من الأوقات مؤثرًا في حادث بعد

---

(1)- المناوي،**التوقيف على مهمّات التعاريف**، تحقيق:محمد رضوان الداية، ط1،دار الفكر المعاصر، بيروت،1990م، ص 576

(2)-الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص 43.

(3)- **الجرجاني (740 – 816) هـــ**: هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشّريف الجرجاني، فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية، ولد في ثاكو (قرب استراباد) و درس في شيراز، و لمّا دخلها تيمور سنة **798** هـــ فرّ الجرجاني إلى سمرقند، ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور فأقام إلى أن توفي.، من مصنّفاته: " **التعريفات**"، " **الكبرى و الصّغرى في المنطق** "، "رسالة في فن أصول الحديث" . (الزركلي ، **الأعلام** ، م 5 ، ص 7).

(4)- علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، **1991**م، ضبطه محمد القاضي، ص 186-187

(5)- سعد الدّين التفتزاني، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، ط2، عالم الكتب، بيروت، **1998**م،ج2، ص 7

حادث، و لكنّه دائمًا مؤثر في حادث بعد حـــادث، كما أنّه ليس هو في وقت بعينه مؤثرًا في مجموع الحوادث، بل هو مؤثر شيئًا بعد شيء، و هو مؤثر في حادث بعد حـــادث وقتا بعد وقت، فإذا كان المفعـــول مستلزما للحوادث لم يفعل إلاّ و الحوادث مفعوله معه، و هي و إن كانت مفعوله فيه شيئا بعد شيء، فالمحدث لها شيئًا بعد شيء إن أحدث مقارنها في وقت بعينه، لزم أن يكون محدثًا من جملتها، و هو المطلوب"[1].

و قال أيضًا: "و قد يقال في الشيء : إنّه قديم، بمعنى أنّه لم يزل شيئًا بعد شيء، و قد يقال قديم بمعنى أنّه موجود بعينه في الأزل"[2].

كما قال في موضع آخر:"و لكن النوع أزليّ، بمعنى وجوده شيئًا فشيئًا، فيكون الفعل المشروط به موجودًا شيئًا فشيئًا، لامتناع وجود المشروط بدون الشّرط، و إذا كان ذلك الفعل يوجد شيئًا فشيئًا كان المفعول كذلك بطريق الأولى لامتناع تقدّم المفعول على فعله، فلا يكون فعل دائم معين، فلا يكون مفعول معين دائم"[3].

وقال أيضًا: "إن قيل: لا يكون الحادث حتّى يكون قبله حادث، فهذا التّسلسل في الآثار، و فيه الأقوال الثّلاثة للمسلمين، و ليس الخلاف في ذلك بين أهل الملل و غيرهم، كما يظنّه كثير من الناس، بل نفس أهل الملل، بل أئمّة أهل الملل: أهل السنّة و الحديث، يجوّزون هذا النّزاع في كلمات الله و أفعاله، فيقولون، أنّ الرّب لم يزل متكلّمًا إذا شاء، و كلمات الله دائمة قديمة النوع عندهم لم تزل و لا تزال أزلاً و أبدًا"[4].

يمكن أن نستنتج من هذه التّعريفات أنّ القدم النوعي عند ابن تيمية- إنّمـــا يقصد به "التعاقب و الاستمرار سواء في فعل الله أو في مفعوله فكان عندئذٍ فعله قديمًا كـــكلامه سبحـــانه

(1)- ابن تيمية، **الرسالة الصفدية**، ص 193.

(2)-المصدر نفسه، ص 216 .

(3)- المصدر نفسه، ص 251 .

(4)- المصدر نفسه، ص 12 .

و كان مفعوله قديمًا أيضًا، أمّا عين الفعل فهو مسبوق بالعدم أي كل فعل من أفعاله مسبوق بالعدم كما أنّ كل مفعول مسبوق بالعدم و أمّا نوعه من حيث التعاقب فقديم"[1].

إنّ الذّي لا يدقّقُ في كلام ابن تيمية يفهم من قوله أنّه يقول بالقدم مع عدم سبق العدم نوعًا و فردًا، هذا المفهوم في القدم الّذي ذهب إليه الفلاسفة و من ثمّ قد وقعوا في القول بقدم العالم أمّا ابن تيمية فقد أنكر ذلك و بيّن أنّ الفعل الدّائم مع الله من غير تعاقب هو الّذي ساق الفلاسفة إلى اعتقادهم في قدم العالم، فقد قال: "و إذا لم يمكن فعله إلاّ مع فعل هذا و هذا، لا يكون شيء منه قديمًا، فالآخر كذلك و لا يمكن قدم شيء من العالم إلاّ بقدم فعل له معين، و لزوم ذلك الفعل لذات الرّب كما تلزم الصّفة للموصوف"[2] ، فالفلاسفة "لم يفرّقوا بين الآحاد و النوع من المفعولات، فقالوا بقدم الآحاد، و هذا هو التّسلسل الباطل الممتنع، أمّا السّلف فيقولون بقدم النوع، لأنّ الله لم يزل مريدا، خلاّقا، فاعلا، متكلّما إذا شاء متى شاء"[3].

إنّ فصل الخطاب في المسألة يكمن في ضرورة ضبط الفرق بين "العين"[4] و "النوع"[5]. وابن تيمية أراد بهذا أن يَرُدَّ على الفلاسفة الّذين قالوا إنّ الفعل المعين دائم مع الله قديم فألزموا بذلك القول بقدم العالم.

يعتقد ابن تيمية أنّ كل من قال بقدم العالم قد "اشتبه عليه نوع التّأثير بعين التّأثير فلّما رأوا أنّ الذّات تستلزم كونه مؤثرًا لامتناع حدوث ذلك، لم يميّزوا بين النوع و العين فظنوا أنّ هذا يقتضي قدم الأفلاك أو غيرها من أعيان العالم و هذا خطأ قطعًا، فإنّ الذات تستلزم نوع

---

(1)- كاملة الكواري، **قدم العالم وابن تيمية**، على الموقع : (www.iman way. com.) .

(2)- ابن تيمية، **الرّسالة الصفدية**، ص 252 .

(3) - عبد الرحمن بن صالح المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، ج 3 ، ص 1003 .

(4)- **العين** : الوجود الجزئي المشخص . هو ما يدرك بإحدى الحواس الظاهرة، و يسمى بالصورة و يقابله المعنى، أي ما لا يمكن إدراكه بالحواس، و هو أيضا ما يُمثل المعاني العامة بأمثلة محسوسة (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 115.)

(5)- **النوع** (**espèce**): هو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ماهر، كالإنسان لزيد، و عمرو، و بكر، و قيل أنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، و يندرج تحت كلي أعم منه. و هو الجنس(genre)، كالحيوان فإنّه جنس الإنسان (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 511) و هو أيضا الوجود الكلي النوعي.

التأثير لا عينه، فإذا قدّر أنّها لم تزل فاعلة لشيء بعد شيء، لم يكن شيء من مفعولاتها قديمة بل كلّ ما سواها حادث كائن بعد أن لم يكن و إن كان فعلها من لوازم ذاتها"[1].

و قال في موضع آخر: "فقد تبيّن أنّ مع القول بجواز حوادث لا أوّل لها، بل مع القول بوجود ذلك يمتنع قدم العالم أو شيء من العالم، و ظهر الفرق بين دوام الواجب بنفسه القديم الّذي لا يحتاج إلى شيء، و بين دوام فعله أو مفعوله و قدم ذلك فإن الأوّل سبحانه هو قديم بنفسه واجب غني و أمّا فعله فهو شيء بعد شيء، فإذا قيل هو قديم النوع و أعيانها حادثة، لزم حدوث كلّ ما سواه و امتناع قدم شيء معه و أنّه يمتنع أن يكون شيء من مفعولاته قديمًا، إذ كلّ مفعول فهو مستلزم للحوادث، و الإلزام حدوث الحوادث بلا سبب، و ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجّح، لأنّه لا يكون قديمًا إلاّ بفعل قديم العين لا قديم النوع، و فعل قديم العين للحادث ممتنع ولملازم الحادث ممتنع و فعلان قديمان مقترنان أحدهما للحادث و الآخر لملازم الحادث، ممتنع فتبيّن امتناع قدم فعل شيء من العالم، على كل تقدير لأنّ وجود المفعول بدون الفعل المشروط فيه ممتنع"[2].

كما قال: " و لهذا كان المانعون من هذا إنّما منعوا منه لاعتقادهم امتناع الفعل في الأزل، إمّا لامتناع حوادث لا أوّل لها عندهم، أو لأنّ الفعل ينافي الأزليّة، أو لغير ذلك، و على كل تقدير فإنه يمتنع قدم شيء بعينه من العالم، و كذلك إذا قدّر أنّ الفعل دائم، فإنّه دائم باختياره و قدرته، فلا يكون الفعل الثّاني إلاّ بعد الأوّل، و ليس هو موجبًا بذاته في الأزل لشيء من الأفعال، و لا من الأفعال ما هو قديم أزلي"[3].

و من كلّ هذا يتضح أنّ القدم النوعي الّذي ذهب إليه ابن تيمية هو جواز استمرار المخلوقات من غير إنقطاع لأنّ هذا نتيجة لديمومة فعل الله ، "فإن كانت أفعاله دائمة شيئًا بعد شيء فليس فيها واحد قديم و كذلك مفعولاته بطريق الأولى فإنّ المفعول تابع للفعل فلا يكون في

(1)- المصدر نفسه، ص 222.

(2)- المصدر نفسه، ص 196.

(3)- المصدر نفسه، ص 180.

أفعاله و لا في مفعولاته شيء قديم و إن كانت دائمة لم تزل فإنّ دوام النوع و قدمه ليس مستلزمًا قدم شيء من الأعيان"[1].

يرى ابن تيمية أنّ ما دفع الفلاسفة إلى القول بقدم العالم أنّهم اعتقدوا أنّ الفاعل يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، و أن يحدث حادثًا لا في وقت، و يمتنع الوقت في العدم المحض، و لم يهتدوا إلى الفرق بين دوام العين (أي الوجود الجزئي المشخص) ، و دوام النوع (أي الوجود الكليّ النوعي غير المشخّص) فضنّت أنّه يلزم قدم عين المفعول، فالتزمت مفعولاً قديمًا أزليًا فوصفوا الفاعل بأنّه موجب بالذّات لا فاعل بالاختيار. و التزموا ما هو معلوم الفساد عند جمهور العقلاء من مفعول معين مقارن لفاعله أزلا و أبدًا.حذرًا من إثبات أنّه يصير فاعلاً بعد أن لم يكن"[2].

يرى ابن تيمية أنّ في ضبط الفرق بين النوع و العين حلّ لكلّ الإشكالات العقائدية لأنّ هذا "الفرق ثابت في الإرادة و الكلام، و السّمع و البصر و غير ذلك من الصّفات و به تنحلّ الإشكالات الواردة على وحدة الصّفات و تعدّدها، و قدمها و حدوثها و كذلك تزول به الإشكالات الواردة في أفعال الرّب، و قدمها و حدوثها، و حدوث العالم"[3].

هذا في قوله بالقدم النوعي للمخلوقات أمّا فيما يخصّ قوله بجواز حوادث لا أوّل لها فقد ذهب أهل الحديث إلى أنّ التسلسل جائز في الماضي كما أنّه جائز في المستقبل بل أنّ "قول من قال بجواز حوادث لا أوّل لها، من القائلين بحوادث لا آخر لها و أظهر في الصّحة من قول من فرّق بينهما ، فإنّه سبحانه لم يزل حيا، و الفعل من لوازم الحياة، فلم يزل فاعلا لما يريد، كما وصف بذلك نفسه حيث يقول : ﴿ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝ ﴾ [4]، فالآية تدل على أمور.

---

(1)- المصدر نفسه، ص 153.

(2)- ابن تيمية، منهاج السنة، ج1، ص 146.

(3)- ابن تيمية، مج الفتاوي، مج 12، ص 158.

(4)- سورة البروج 15 - 16.

أحدها : أنّه تعالى يفعل بإرادته و مشيئته.

الثّاني : أنّه لم يزل كذلك، لأنّه ساق ذلك في معرض المدح و الثناء على نفسه، و أنّ ذلك من كماله سبحانه، و لا يجوز أن يكون عادمًا لهذا الكمال في وقت من الأوقات، و قد قال تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ [1]، و لمّا كان من أوصاف كماله و نعوت جلاله، لم يكن حادثا بعد أن لم يكن.

الثّالث: أنّه إذا أراد شيئا فعله، فإنّ "ما" موصولة عامّة، أي: يفعل كلّ ما يريد أن يفعله، و هذا في إرادته المتعلّقة بفعله، و أمّا إرادته المتعلّقة بفعل العبد، فتلك لها شأن آخر، فإن أراد فعل العبد، و لم يرد من نفسه أن يعينه عليه و يجعله فاعلا لم يوجد الفعل، و إن أراده حتّى يريد من نفسه أن يجعله فاعلاً وجد الفعل.

الرّابع: أنّ فعله و إرادته متلازمان، فما أراد أن يفعله فعله و ما فعله، فقد أراده، بخلاف المخلوق، فإنّه يريد ما لا يفعل، و قد يفعل ما لا يريد، فما ثمّ فعال لما يريد إلا الله وحده.

الخامس: إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، و أن كل فعل له إرادة تخصّه، هذا هو المعقول، فشأنه سبحانه أنّه يريد على الدّوام و يفعل ما يريد.

السّادس: أنّ كل ما صّح أن تتعلّق به إرادته، جاز فعله، فإذا أراد أن ينزل كل ليلة إلى السّماء الدنيا، و أن يجئ يوم القيامة لفصل القضاء و أن يُرى عباده نفسه، و أن يتحلّى لهم كيف يشاء و يخاطبهم، و يضحك إليهم، و غير ذلك مما يريد سبحانه، لم يمتنع عليه فعله، فإنّه تعالى فعّال لما يريد، و إنّما تتوقّف صحّة ذلك على إخبار الصّادق به، فإذا أخبر وجب التّصديق، و كذلك نحو ما يشاء، و إثبات ما يشاء. كلّ يوم هو في شأن، و القول بأنّ الحوادث لها أوّل، يلزم منه التّعطيل قبل ذلك، و أنّ الله لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلا، و لا يلزم من ذلك قدم العالم، لأنّ كل ما

---

(1)- سورة النحل / 17.

سوى الله تعالى محدث ممكن الوجود، موجود بإيجاد الله تعالى له، ليس له من نفسه إلا العدم، و الفقر و الاحتياج وصف ذاتي لازم لكل ما سوى الله تعالى، والله تعالى واجب الوجود لذاته، غنيّ لذاته، و الغنيّ وصف ذاتي لازم له"[1].

لقد أُنتقد ابن تيمية في قوله بجواز حوادث لا أوّل لها خشية من مقارنتها لله، و لكن القول بتسلسل الحوادث لا يؤّدي إلى مقارنة المخلوقات للخالق قطعًا، لأنّ من يقول بأنّ المخلوقات أزليّة مقارنة لله فإنّه يكفر و يشرك بالله تعالى، و إنّما ابن تيمية يقول بأنّ الله لا يزال فعالاً فعندنا الرّب و هو فاعل، و فعل الله يكون بعده، و المفعول يكون بعد الفعل، إذن فالفاعل متقدّم و المفعول يكـــون بعده و على هذا لا يلزم من القول بأزليّة الحوادث أو أنّها لا أوّل لها أن تكون مع الله أو مقارنة له و هذا عكس تمامًا ما إذا قلنا بدوام عين المخلوق في الماضي أي أنّ الكون لم يزل موجودًا فهذا غير جائز.

و لضبط الأمر أكثر في هذه القضيّة نقول أنّ الله تعالى خلق شيئًا هو أوّل مخلوقاته بإطلاق فهل يجوز أن يخلق قبله شيئًا، أو يمتنع؟ فإن كنا نعتقد أنه يجوز أحزنا حـــوادث لا أوّل لها و قلنا بقول ابن تيمية و إن قلنا لا يجوز فقد قلنا بغير علم و نكون بذلك قد عطّلنا الباري عن صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرًا، تمامًا كما لو تساءلنا: هل كان الله قادراً على الخلق في الأزل؟، فلو أجبنا بأنّه غير قادر على الخلق ثم خلق كان ذلك تعطيلاً للرّب سبحانه عن الفعل و إن كان الأمر جائزًا فهذا قول بحوادث لا أوّل لها لأنّ الرّب أزلي و منذ أن كان خالقًا أمكن أن يخلق و هذا هو القول بحوادث لا أوّل لها و الذّي قصده ابن تيمية و ذهب إليه.

و من هنا و من خلال كلّ ما سبق يتبيّن أنّ أساس المسألة و أساس الخلاف فيها هو هل يقال بدوام فاعلية الرّب و أنّه لم يزل فاعلاً، و لم يأت يوم و هو معطّل عن الفعل أم لا ؟.

فمن قال بذلك كان قائلاً بالقدم النوعي أو وجوب تسلسل الحوادث أي تسلسل أفعال الرّب و من ثمّ بجواز تسلسل الحوادث أي المخلوقات أو الآثار، و من نفى دوام فاعليّة الرّب كان

(1) – ابن أبي العز الحنفي ، **شرح العقيدة الطحاوية** ، ط 1، دار الإمام مالك ، الجزائر ، 2007 م ، ص ص 77 – 78 .

قائلا بعدم التّسلسل إلاّ أنّهم اختلفوا فمنهم من قال أنّ الفعل كـــان ممتنعًا عليه كالجهـــميّة ، و منهم من قال أنّ الفعل كان ممتنعًا منه "كالكلابيّة"[1] و الأشعريّة، و لا نريد أن نخوض هذه المسألة بالتّفصيل خشية الإطالة.و لذلك نرى أنّ معظم من انتقد ابن تيمية في هذه القضيّة أي قضيّة القدم النوعي للعالم و بجواز حوادث لا أوّل لها لا يعدو أن يخرج من فئتين، فئة نرى أنّها لم تفهم المقصود الحقيقي له أو المعنى الدّقيق الّذي ذهب إليه فقوّلته ما لم يقل و فئة أخرى أنكرت عليه ما يقول، و لكنها قالت في نفس الوقت بقوله و ذهبت إلى ما ذهب إليه.

فالألباني نجده يصرّح:"...أنّه تعـــالى لم يزل متكلّمًا إذا شاء و متى شاء و كيف شاء... و أنّ نوع الكلام قـــديم و إن لم يكن الصـــوت المعين قديمًا و هـــذا المأثور عن أئمـــة السّنـــة و الحديث"[2] و منه فقد أقرّ بما ذهب إليه ابن تيمية في صفة الخلق حيث بيّنا أنّه قد ذهب إلى أنّ نوع المخلوقات قديم قدم نوع الكلام و إن لم يكن شيء من المخلوقات المعيّنة قديما و مخلوقاته هي أثر كلمـــاته: إذ قلـــل تعـــالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾[3].

أمّا في أقوال البـــوطي فإنّنا "نجده يذهب إلى أنّ ابن تيمية قد قال بقدم المادّة" [4] إلاّ أنّ ابن تيمية لم يقل قط بذلك بل الذّي تبيّن أنّه قد قال بقدم فعل الرّب و أنّه لم يزل فعالاً، لا أنّ المخلوق لم يزل مع الله فإنّ هذا كما هو معلوم كفر وشرك بالله أمّا نوع المخلوق فهو قديم، فابن

---

(1)- **الكلاّبية**: فرقة من السّلف باشرت علم الكلام و أيدت عقائد السّلف بحجج كلامية و براهين أصولية. وابن كلاّب (ت240هـــ) هو أوّل سلفي حاول نوعا أن يفلسف فكرة الألوهية، متكلّم مناظر عاصر كبار المعتزلة و ناظرهم، و بخاصة أبو الهذيل العلاّف (ت 234هـــ)، كان يرى أنّ الاسم غير المسّمى و الصّفة غير الموصوف، فالصّفة غير الذات، لأنّها إنّما تقوم بها في حين أنّ الذّات تقوم بنفسها و صفات الله هي أسماؤه "و هي ليست هو، ولا غيره". (الشّهرستاني، الملل و النّحل ص74. / و إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 32).

(2)- ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطّحاوية**، تحقيق: جماعة من العلماء، خرّج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، ط9، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988م. و فيه نجد أنّ الألباني قد وافق قول الشّارح و هذا ما نجده في مقدمته من الكتاب ص 57.

(3)- سورة يس/ 82.

(4) - البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص ص 167 – 168 .

تيمية لم يقل بقدم المادّة و إنّمـــا ذهب إلى أنّ كـــل شيء فهو مسبـــوق بالعدم إلاّ أنّ الأفعـــال و المفعولات من حيث النوع فقديمة.

و نفس الشيء بالنسبة للسّقاف الّذي استنتجنا من أقواله أنّه قد فهم من كلام ابن تيمية أنّه يقول بالمخلوقات الأزليّة مع الله و قد تبيّن أن ابن تيمية لم يقل بذلك قط، بل قال أنّه تعالى لم يزل فاعلاً و أنّ نوع المفعول معه و شتّانه بين القولين إلا إذا كان السّقاف لم يضبط بدقّة ما يقصده ابن تيمية من القدم النوعي و من أنّ المراد به هو دوام فاعليّة الرّب.

ثم في الوقت الّذي ينكر عليه قوله بحوادث لا أوّل لها نجد هو بذاته يقول بها إذ صرّح قائلاً:" أنّ الله تعالى كان في الأزل خالقًا و لم يخلق، أي أنّه اقتضت إرادته و مشيئته أن لا يخلق فهو خالق و لم يخلق و لو شاء لخلق ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾ ﴾ [1]"[2] و لو ندقّق في قوله لو شاء لخلق متى شاء لنجده يؤدّي به إلى القول بحوادث لا أوّل لها و بذلك يكون قائلاً بقول ابن تيمية الذّي ذهب إلى حد تكفيره و التّشنيع عليه.

ثم لا بدّ و أن نشير إلى أنّ ما ذهب إليه ابن تيمية في القدم النوعي قد وجدناه عند العديد من مفكّري الأمّة الإسلامية، إذ يذهب "محمّد الأمين الشّنقيطي"[3] إلى أنّ "الكلام كلّه في استحالة تسلسل تأثير بعض أفراد الهيولى في بعض إمّا بالنّظر إلى وجود حوادث لا أوّل لها بإيجاد الله، فذلك لا محـــال فيه و لا يلزمه محـــذور لأنّها موجودة بقـــدرة و إرادة من لا أوّل له جلّ و علا. و هو في كل لحظة من وجوده يحدث ما يشاء كيف يشاء فالحكم عليه بأنّ إحداثه للحوادث له مبدأ يوهم أنّه كان قبل ذلك المبدأ عاجزًا عن الإيجاد عن ذلك. و إيضاح المقام أنّك

---

(1)- سورة البقرة/ 284.

(2)- السقّاف، التنبيه و الرد على معتقد قدم العالم و الحد، ص 97.

(3)- محمّد الأمين الشّنقيطي (1325- 1393) هـ: هو محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشّنقيطي، مفسّر ، مدّرس من علماء شنقيط (موريتانيا) ولد و تعلّم بها . حجّ عام 1367هـ، واستقرّ مدرّسا في المدينة المنورة ثمّ الرياض و أخيرا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، و توفي بمكة، له كتب منها: "أضواء البيان في تفسير القرآن" ، "منهج و دراسات لآيات الأسماء و الصّفات" ، "آداب البحث و المناظرة" ، "ألفية في المنطق" ، و "رحلة خروجه من بلاده إلى المدينة . (الزّركلي، الأعلام، م6، ص 45) .

لو فرضت تحليل زمن وجود الله في الماضي إلى الأزل إلى أفراد زمانية أقلّ من لحظات العين أن تفرض أن ابتداء ايجاد الحوادث مقترن بلحظة من تلك اللحظات فإنّك ان قلت هو مقترن باللّحظة الأولى قلنا ليس هناك أولى البتة، و إن فرضت اقترانه بلحظة أخرى فإنّ الله موجود قبل تلك اللّحظة بجميع صفات الكمـــال و الجلال بما لا يتناهى من اللّحـــظات و هو في كل لحظة يحدث ما شاء كيف شاء فالحكم عليه بأنّ لفعله مبدأ، لم يكن فعل قبله شيئًا يتوهّم أنّ له مانعًا من الفعل قبل ابتداء الفعل، فالحاصل أنّ وجوده جلّ و علا لا أوّل له و هو في كل لحظة من وجوده يفعل ما يشاء كيف يشاء فجميع ما سوى الله كلّه مخلوق حادث بعد عدم، إلاّ أنّ الله لم يسبق عليه زمن هو فيه ممنوع الفعل عن ذلك، فظهر أنّ وجود حوادث لا أوّل لها إن كانت بإيجاد من لا أوّل له لا محال فيه و كلّ فرد منها كائنًا ما كان فهو حادث مسبوق بعدم لكن محدثه لا أوّل له و هو في كل وقت يحدث ما شاء كيف شاء "[1].

و يذهب "العثيمين"[2] أيضا إلى نفس ما ذهب إليه ابن تيمية ذلك أنّ "الصّفات بالنسبة لله ﷻ ثلاثة أقسام هي: صفات ذاتية، و صفات فعلية، و صفات خبرية.

---

(1)- محمد الأمين الشنقيطي الجكني، رحلة الحّج إلى بيت الله الحرام، ط1،دار الشروق، جدّة، 1983م، ص ص 51-52.

(2)- ابن عثيمين (1347- 1421) هـــ : هو محمد بن صالح العثيمين ، ولد بعنيزة و حفظ القرآن الكريم في سّن مبكّرة ثمّ بدأ يطلب العلم على الشّيخ عبد الرحمن السّعدي حتّى أدرك الشيء الكثير من علوم الدّين و قواعد اللّغة العربية ، وبعد ذلك التحق بالمعهد العلمي في الرياض حيث درس على أساتذة كبار أمثال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ، كما أخذ يدرس على الشيخ عبد العزيز بن باز الذّي يعدّ شيخه الثّاني بعد ابن السّعدي ، قرأ عليه صحيح البخاري و بعض رسائل ابن تيمية .
لّما توفي شيخه ابن السّعدي سنة 1276 هـــ خلفه في إمامة مسجد الجامع الكبير بعنيزة و في التّدريس فيه، ثم أصبح يدرّس في كليّة الشّريعة بفرع جامعة الإمام محمد بن سعود في القصيم و كان أستاذا فيها، إضافة إلى دروسه المشهورة في المسجد الحرام ليالي رمضان، وهو إلى جانب ذلك عضو هيئة كبار العلماء، يُعدُّ أحد شرّاح العقيدة البارزين، له مولّفات فيها منها: "شرح لمعة الإعتقاد الهادي إلى سبيل الرّشاد لابن قدامة" ، "القواعد المثلى في صفات الله و أسمائه الحسنى"، "فتح ربّ البريّة بتلخيص الحموية " ، "عقيدة أهل السنّة و الجماعة" ، "نبذة في العقيدة الإسلامية" ، " شرح العقيدة الواسطية لإبن تيمية" ، وله في الفقه و أصوله "الأصول من علم الأصول " ، "حقوق دعت إليها الفطرة و قرّرها الشّريعة"، كما له في التّفسير " أصول في التّفسير " و "تفسير آية الكرسي".(السّيرة الذّاتية لفضيلة الشّيخ محمد بن صالح العثيمين، مجلّة الرّابطة، مكّة، العدد 432، السّنة 31 شوّال 1421 هـــ - يناير 2001م ، ص 11./ أيضا: أحمد بن إبراهيم الوريدي، جهود الشّيخ ابن عثيمين و آراؤه في التّفسير و علوم القرآن، ط 1 ، مكتبة الرشد، الرياض، 2005م، ص ص 30 – 53).

أمّا الصّفات الذّاتية : فهي صفات المعاني الثّابتة لله أزلاً و أبدا، مثل الحيـــاة، و العلم، و القدرة، و السّمع، و البصر، و العزّة، و الحكمة إلى غير ذلك و هي كثيرة فهذه نسّميها صفات ذاتيّة لأنّه متّصف بها أزلاً و أبدًا و لا تفارق ذاته.

و أمّا الصّفات الفعليّة : فهي التّي تتعلّق بمشيئته، إن شاء فعلها، و إن شاء لم يفعلها- مثل الاستواء على العـــرش، و النزول إلى السّماء الدنيا، و المجيء للفصل بين العباد، و الفرح بتوبة التائب، و الضحك إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخلان الجنّة، و الغضب على الكافرين، و الرضا للمؤمنين، و غيرها، فهذه نسّميها صفات فعليّة لأنّها من فعله، و فعله يتعلّق بمشيئته، لكن هذا القسم من صفات الله آحاده حادثه، تحدث شيئا فشيئا، و أمّا جنس الفعل فإنّه أزلي أبدي. فجنس كون الله فعّالاً، أي جنس الفعل في الله عزّ و جلّ – أزلي فلم يزل و لا يزال فعالاً، لم يأت وقت من الأوقات يكون الله تعالى معطّلا فيه عن الفعل، فإن الله لم يزل و لا يزال فعالاً لما يريد. لكن نوع الفعل أو آحاده هي التّي تكون حادثة، فمثلاً الاستواء على العرش نوع من أنواع الفعل، و هو حادث لأنّه كان بعد خلق العرش، كذلك النزول إلى السّماء الدنيا نوع من أنواع الفعل، و هو حادث لأنّه كان بعد أن خلق السّماء الدنيا، كذلك الرضا و الغضب نوع من أنواع الفعل، و هو حادث لأنّه إذا فعل العبد فعلاً يقتضي الرضا، رضى الله عنه، و إذا فعل فعلاً يقتضي الغضب غضب الله عليه. و هذه تُسّمى الصّفات الفعليّة، و ربّما تُسّمى الأفعال الاختيارية، لأنّ هذه الأفعال تتعلّق بمشيئة الله تعالى و اختيـــاره قـــال تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴿٦٨﴾ ﴾ [1]، فكلّ صفة فعليّة فإنّها حادثة النوع أو الفرد؟ لكنّها قديمة الجنس. فمثال النوع الإستواء على العرش، و النزول إلى السّماء الدنيا فهذا نوع. لكن نزوله كل ليلة فهذا فرد، لأنّ نزوله اللّيلة ليس هو نزوله البارحة"[2].

(1)- سورة القصص/68.

(2)- محمد بن صالح العثيمين، شرح العقيدة السّفارينية، تعليق: إسلام منصور عبد الحميد، طبعة مصحّحة مدقّقة، دار البصيرة، مصر، (د-ت)، ص ص 153- 154.

أمّا عن قضيّة التسلسل فذهب إلى أنّ " مبـــدأها كان من التســـاؤل عن إن كـــان الله ﷻ قد أتى عليه وقت لم يفعل شيئًا؟.

فقال بعض العلماء : نعم، أتى عليه وقت لم يكن يفعل شيئًا، ثم حدث الفعل، لأنّك إن لم تقل بذلك لزم أن تجعل المفعول قـــديمًا، فإنّك إذا أثبت لله فعلاً – فلا فعـــل إلاّ بمفعول و حينئذٍ يلزمك أن تقول بقدم المفعولات، فتقع في الضلال.، و لهذا اختلف النّاس في هذه المسألة، فمنع قول التّسلسل في الماضي، كما منعوه في المستقبل و قالوا : إنّ الله تعالى في الأزل لم يكن يفعل، و في النهاية أيضًا لا يفعل و بنوا على ذلك أن الجّنة تفنى، و النّار تفنى، أي ينعدمان بالكـــليّة، بل و لا يبقى شيء أبدًا، لا سماء و لا أرض، و لا نجوم، و لا شمس، و لا قمر، و لا يبقى إلاّ الله ﷻ و هذا مذهب الجهميّة، حيث قالوا : بأنّ الأشياء لا تدوم فكما أنّ لها ابتداء فلها انتهاء و قال بعض منهم بل تفنى الحركات دون الذوات، فحركات الحي تفنى دون ذاته، فيبقى النّاس كأنّهم أصنام، و هذا مذهب " العلاّف "[1] من المعـــتزلة، و قد سخر به " ابن القيم "[2] رحمه الله الّذي اعتبر قوله على زعمه: أنّ الإنسان من أهل الجنّة إذا رفع إلى فمه فاكهة و جاء وقت الفناء جمع على ما هو عليه، و بقيت الفاكهة بيده لم تصل إلى فمه إلى أبد الآبدين، و إذا كان على أهله من الحور العين أو من نساء الدنيا و أتى وقت فناء الحركات بقي على ما هو عليه إلى أبد الآبدين، و هذا كلام غير معقول بل إنّه ضلال و العياذ بالله، و غالبًا ما يكون من لا يبنى عليه علم من الشرع ضحكة.

---

(1)– سبق ترجـــمته .

(2)– **ابن القيم الجوزية (291 – 751) هـــ** : هو محمّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزّرعي الدّمشقي، أبو عبد الله، شمس الدّين، من أركان الإصلاح الإسلامي، و أحد كبار العلماء، مولده و وفاته في دمشق، تتلمذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية حتّى كان لا يخرج عن شيء من أقواله بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه، وهو الذّي هذّب كتبه و نشر علمه، و سجن معه في قلعة دمشق، و أهين و عذّب بسببه، من تصانيفه: "أعلام الموقعين" ، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" ، "شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل" ، "مدارج السّالكين"، "طريق الهجرتين" ، "التفسير القيم للإمام ابن القيم" "الداء و الدواء" ، و "الكافية الشافية" المعروفة بالقصيدة النونية. (الزركلي ، الأعلام، م6، ص56) .

و لإبن القيم ردا وافرا في قصيدته النونية حول الموضوع والتي تضمّنت أبياتا في القدم النوعي و في تبيان المذاهب الكلامية و الفلسفية في القصية و كيف أنّ السّلف يذهبون إلى القول بدوام فاعلية الرّب. (ابن القيم الجوزية، **القصيدة النونية**، شرح محمد خليل هراس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1986م، ج1، ص ص 30، 159، 162- 186).

و قال قوم بعكس القول السّابق حيث قالوا بالتّسلسل في الابتداء و الانتهاء، و أنّ الخلق قديم كما أنّه لا نهاية له، فطردوا المسألة من الوجهين، فقالوا: إذا كنّا نقول بإمكان تسلسل الحوادث في المستقبل، و أنّ الجنّة و النّار باقية إلى أبد الآبدين، فكذلك في الماضي و قال آخرون – زعموا أنّهم أهل السّنة بأنّ التّسلسل في المستقبل واجب و في الماضي مستحيل، و معنى ذلك أنّه في الزّمن الآتي لا تفنى الجنّة، و لا تفنى النار و لا يفنى ما فيهما و أمّا في الماضي فالتّسلسل مستحيل لأنّه يلزم منه أن تكون الحوادث قديمة كقدم الله، و هذا شرك.

و هذا قول رابع: و هو أنّ التّسلسل في المستقبل ممكن في الذّوات نفسها، و في ذوات أخرى تستحدّ فيما بعد، و أمّا التّسلسل في الماضي ففي الذّوات مستحيل، و معنى ذلك أنّ قولنا: إنّ هذه الذّات لم تزل و لا تزال موجودة فهذا مستحيل، لأنّه ليس هناك شيء من المخلوقات يوصف بالقدم كقدم الله.

لكن ليكن معلومًا أنّ الله لم يزل و لا يزال خلاّقا، و أنّ هناك مخلوقات غير السّماء و الأرض لأن المصلّي يقول: (ملء السموات و ملء الأرض و ملء ما بينهما و ملء ما شئت من شيء بعد)، فهناك مخلوقات قبل السّموات و قبل العرش لا نعرف ماهي، لأنّ الله لم يزل و لا يزال فعالاً، و لا يلزم من هذا أنّ قدم المفعول كقدم الفاعل، لأنّه باتفاق العقلاء أنّ المفعول مسبوق بالفاعل، لأنّ المفعول نتيجة فعل الفاعل، وفعل الفاعل وصف له، و لا بدّ أن يكون الموصوف سابقًا على الصّفة، ثم المفعول بعد الصّفة لأنّ عندنا مفعول و فعل و فاعل، فالمفعول لا شكّ أنّه متأخّر عن فعل الفاعل، و فعل الفاعل متأخر عن الفاعل، فإذن لا يلزم من قولنا بقدم الحوادث أن تكون قديمة كقدم الله، و أن تكون شريكة لله في الوجود.

و هذا هو الحق الّذي ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، و قد شنّع عليه خصومه تشنيعًا عظيمًا، و قالوا: هذا قول الفلاسفة، و هذا قول باطل، و لكنّه رحمه الله تخلّص منهم بأنّه لا يلزم من قدم المفعول أن يكون مساويًا للفاعل، لأنّه بضرورة العقل أنّ المفعول لابد أن يكون مسبوقًا بفعل، و الفعل لا بدّ أن يكون مسبوقًا بفاعل، و هذا هو الحق"[1].

(1)- محمد بن صالح العثيمين، **شرح العقيدة السّفارنية**، ص ص 312-315.

و لن يقف الأمر عند هذا الحدّ بل لا تزال المشكلة قائمة بين أخذٍ و ردٍّ ليومنا هذا فلقد لاقت هذه القضيّة، قضيّة القدم النوعي للعالم عند ابن تيمية و قوله بجواز حوادث لا أوّل لها صراعًا حادًّا بين المفكّرين المسلمين قديمًا و حديثًا فهناك من أنكر عليه هذا القول و اعتبره بذلك قد خاض في علم الكلام الّذي كثيرا ما حذّرنا منه، و هناك من ذهب إلى القول بأنّه قد ساهم و بشكل كبير في هدم العقيدة الإسلامية و ذلك بنصرة آراء الفلاسفة في حين اعتبره آخرون أنّه لم يقل بأكثر ما قاله الكثير من أئمّة أهل الحديث و لم يخرج إطلاقًا عن العقيدة السليمة الّتي يدين بها كل مسلم.

و جملة القول نرى أنّ ما ذهب إليه ابن تيمية في قوله بقضيّة القدم النوعي للعالم و في القول بجواز حوادث لا أوّل لها أنّ المشكل القائم لم يتجاوز في جوهره حدود الجانب الاصطلاحي، أي في ضبط المفاهيم الّتي استخدمها ابن تيمية في التّعبير عن رأيه، إذ هناك فرق بين القدم النوعي و معناه أنّ الله لم يزل يخلق شيئًا بعد شيء، و بين أن يكون شيء من هذا العالم قديمًا مع الله فهذا كفر صريح، و لا يقول به أحد من المسلمين.

هذا من جهة و من جهة أخرى فإنّ "التّسلسل"[1] اللاّمتناهي و الاعتراف بعلل و معلولات لا تتناهى لا يعني أبدًا عند ابن تيمية أنّه ينفي وجود الذّات الإلهية لأنّ اللاّنهاية ذاتها تقتضي وجود الخالق، باعتبار أنّ كل فرد من أفراد هذه السّلسلة هو ممكن بذاته، و بالتّالي فإنّ

(1) - **التسلسل مصطلح كلامي يراد** به ترتيب أمور غير متناهية، أما التسلسل في المؤثرات و الذي يقضي بأن يؤثر الشيء في الشيء إلى ما لا نهاية أو أن يكون للحادث فاعل و للفاعل فاعل فهذا التسلسل ممتنع و باطل بصريح العقل، و التسلسل الواجب هو التسلسل في أفعال الله، و التسلسل الجائز أو الممكن و هو التسلسل في الأعيان و المخلوقات، وهذا التسلسل جائز أو ممكن و هذا هو الذي يقوله ابن تيمية فلا يقطع و لا يجزم بتسلسل المخلوقات لأننا لا نعلم إلاّ ما أخبرنا الله به من السّموات و الأرض و القلم و العرش و غيرها، أمّا ما لم يخبرنا به فلا علم لنا و لهذا لا نجزم بتسلسل المخلوقات بل نقول أنه ممكن و جائز أما تسلسل أفعال الرّب فلا شكّ أنه واجب لا يتصور عدمه و لم يأت يوم و كان الله فيه معطّلا. و لذلك فالتّسلسل المثبت عند السّلف قسمان :

أ- واجب وهو التسلسل في الأفعال.

ب- جائز وهو التسلسل في المفعولات و يعبّرون عنه بدوام أفعال الله و مفعولاته. (ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، ج1، ص 212- 217 / ج2، ص 17/ **منهاج السنة** ج1، ص 121).

سلسلة الأفراد أو الآحاد في جملتها هي أيضا بحاجة إلى موجود "فسواء كانت متناهية أو غير متناهية لم يكن فيها شيء وجد بنفسه، فإذا كان المجموع لا يوجد إلاّ بها و ليس فيها شيء موجود بنفسه لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه لا جملة و لا تفصيلاً...ألا ترى أنّه لو قيل الحوادث لا توجد بنفسها لم يكن فرق بين الحوادث التّي لها نهاية و التّي لا نهاية لها، بل كلّ من الحوادث التيّ لا تتناهى لا يوجد بنفسه،بل لابُدَّ له من محدث، و الذّهن إذا قدّر ممكنات محصورة و محدثات محصورة ليس لها محدث و لا مبدع علم امتناع ذلك، فإذا قدرها لا تتناهى لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدث المبدع... و تسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الامكان الموجب لفقرها إلى المبدع كما أنّ طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل..." [1].

و لا بدّ أن نشير أيضا إلى أنّ سبب اعتبار ابن تيمية أنّ القراءة الصّحيحة للحديث، (أي حديث عمران بن حُصين) هي "كان الله و لم يكن شيء قبله" دون الرّوايات التّي تقول "معه" أو "غيره"،فإنّا نعتقد أنّ القراءة التّي نادى بها إنّما تتناسب و تتّفق مع تصوّره للعالم و دفاعه عن أزليته بوصفه أنواعًا، هذه القضيّة التّي تقدّم لنا حقيقة الفكر التّيمي في تصوره للخلق و في تصوره للعالم، فكيف ذلك؟ و ما تفصيله؟ خصوصا إذا علمنا أنّ ابن تيمية يرى في تصوره هذا أنّه "تصوّرًا لا يخالف الشرع في شيء"[2].

(1)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج2، ص 199.

(2)- ابن تيمية، **مج الرّسائل و المسائل**، م2، ج5، ص 371.

المطلب الثاني : ابن تيمية و دور الصفات الإلهية في عملية الخلق

كان لا بُدَّ و أن ننظر إلى القضيّة – من جانبها الموضوعي و الفلسفي أيضًا، نظرة تكون عميقة و في نفس الوقت تكون بعيدة عن كل شائبة سواء أكانت ذاتيّة، أو لتحقيق غايات لا نعلم ماذا يقصد من وراءها بالضبط ، فقد لاحظنا أنّ البحث في هذه المسألة كان لا يخلو من تحيز البعض لآراء ابن تيمية بغية المحافظة على مكانته العلمية التّي حقّقها في تاريخ الفكر الإنساني، أو من يعمل على تحقيق عكس ذلك تماما و يكـــون همّه الوحيـــد الإقلال من شأنه و الإطاحـــة به و تحطيم كلّ ما قام به[1]. ، فبعيدا عن هؤلاء و أولئك نقول:

إنّ قضيّة الخلق عند ابن تيمية تمتاز بعمق فلسفي كبير يتطلّب عمقًا في التّركيز و تأنّي في التّأمل فنقطة "البداية في فلسفة الخلق عند ابن تيمية، نجدها في تمييزه بين ثلاث حلقات أو مراتب في عمليّة حدوث العالم: الخالق، الخلق، المخلوق، ففعل الخلق ذاته يمثّل حلقة أساسيّة و جوهرية في هذه المراتب، بوصف هذا الفعل يلعب دور الوسيط بين الخالق و المخلوق"[2]. هذه الحلقات

---

1) – لقد وجدنا في رحلة ابن بطوطة النص التالي: "... وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع و يذكّرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا. و نزل درجة من درج المنبر فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء، و أنكر ما تكلّم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه. و ضربوه بالأيدي و النعال ضربا كثيرا حتّى سقطت عمامته (ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، (د– ط)، دار صادر، بيروت، (د– ت)، ص95) .

وردّد الكثير ما ورد في رحلة ابن بطوطة معتقدين صدق ذلك، إلا أنّ الأمر لم يخلو من العديد من التناقضات التي تؤكد عدم صدق هذه الرواية، إذ أنّ السنة التّي جاء فيها ابن بطوطة إلى دمشق وهي كما جاء في رحلته أنّه قد وصل إلى دمشق يوم الخميس التاسع من شهر رمضان سنة ست و عشرين و سبعمائة (في صفحة 84) ، في حين كان سجن شيخ الإسلام في قلعة دمشق أوائل شهر شعبان من ذلك العام، إلى أن توفاه الله تعالى ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة عام ثمان وعشرين و سبعمائة هجرية و بذلك يكون الوقت الّذي حطّ ابن بطوطة رحاله بالشرابشية (المدرسة المالكية بدمشق) كان ابن تيمية رهن سجن القلعة يقضي أيامه و لياليه في التأليف و العبادة.

ضف إلى ذلك أنّ ابن تيمية لم يكن يعظ الناس على منبر المسجد، و لم يكن يخطب أو يعظ على منبر الجمعة و إنما كان يجلس على كرسي يعظ الناس، و يكون المجلس خاصا بأهله . و للتحقق من القضية اعتمدنا المصادر التّالية: (ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص358، ابن تيمية، **شرح حديث النزول**، ط7، المكتب الإسلامي، بيروت، 1991م، و مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، **الكواكب الدُّرّيّة في مناقب المجتهد ابن تيمية**، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، ط1، دار العرب الإسلامي، بيروت، 1986م).

(2)– عبد الحكيم أجهر، **ابن تيمية و استئناف القول الفلسفي في الإسلام**،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت، 2004م، ص 145.

التّي يصطلح عليها ابن تيمية بتسميات مختلة مثل "مؤثر، تأثير، أثر، فاعل، فعل، مفعول، مبدع، إبداع، مبدع"[1].

إنّ هذه الأفعال الخلق، التأثير، الإبداع...، تعتبر بمثابة "الرحم الّذي يخرج منه العالم، إنّها نفسها "الصّفات الإلهية"[2]، بعد أن تنتقل من حالتها الأولى بوصفها جنسًا إلى كونها فعلا أكثر تعينا، فالفعل هو نفسه الصّفة التّي يخلق الله بها المخلوقات و يختلف هذا الفعل عن الشيء المخلوق"[3] و هذا ما يناقض ما ذهبت إليه الأشاعرة تمامًا التّي ترى أنّ الفعل هو نفسه المفعـــول و الخلق هو نفسه المخلوق.

إنّ هذه الأفعال تصدر عن صفات الله الأزليّة عقب وجود هذه الصّفات مباشرة، فهي متّصلة بها و تعقبها في الزّمن، إنّه الوقت الّذي تستغرقه الصّفة الإلهية في تحولها أو انتقالها من كونها جنسًا إلى كونها فعلاً.

يعتقد ابن تيمية أنّ ما ذهب إليه الفلاسفة في قولهم بأزليّة العالم أنّهم قالوا بالتّلازم الزّمني بين السّبب و النّتيجة باعتبار واجب الوجود العلّة الكافية للعالم، ففي هذا الاعتقاد لا يكون هناك أي فاصل زمني بين الله و العالم، فالسّبب و النّتيجة، أو الله و العالم عند الفلاسفة هما متلازمين في الزّمان غير متعاقبين و هذا ما أدّى بهم إلى القول بأنّ الله علّه تامّة و أزليّة توجب بالطّبيعة وجود

---

(1)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج1، ص 260.

(2) -**تنقسم الصّفات الإلهية إلى قسمين:** ثبوتية وسلبية، أمّا الثبوتية فهي ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، و كلّها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه كالحياة و العلم و القدرة و الإستواء على العرش و النّزول إلى السّماء الدنيا و الوجه و اليدين و نحو ذلك ، وتنقسم الصّفات الثبوتية إلى ذاتيّة و هي التّي لم يزل و لا يزال مُتّصفا بها كالعلم، و القدرة، و السّمع، و البصر، و العزّة، و الحكمة، و العلو، و العظمة، ومنها الصّفات الخبرية كالوجه و اليدين و العينين.، و إلى صفات فعلية و هي التّي تتعلّق بمشيئته إن شاء فعلها و إن شاء لم يفعلها كالإستواء على العرش و النّزول إلى السّماء الدنيا و أمّا الصّفات السّلبية فهي ما نفاها الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ و كلّها صفات نقص في حقّه كالموت، و النوم و الجهل و النسيان و العجز و التّعب (كاملة الكواري، **المُجلّى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى للعلامة محمّد صالح العثيمين**، ص ص 186 – 187) .

(3)- عبد الحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، ص 146.

المعلول (العالم) دون أي تأخير بين وجود العلّة و وجود المعلول، الأمر الّذي لا يقبله ابن تيمية باعتباره أمرًا يلغي مفهوم الفاعل المريد، فهذا التّلازم الزّمني بين الله و العالم يلغي فكرة الحدوث هذه الأخيرة الّتي تقتضي تأخر المعلول عن العلّة، دون الانفصال عنها في الوقت نفسه.

يرى ابن تيمية أنّ الفلاسفة قد ذهبوا إلى أنّ "العلّة التّامة لا يجوز أن يتأخّر عنها لا معلولها و لا بعض معلولها، فكلّ ما حدث، لا يحدث عن علّة تامّة أزليّة و واجب الوجود عندهم علّة تامّة أزليّة، فيلزم أن لا يحدث عنه حادث، لا بواسطة و لا بغير واسطة، و ما يعتذرون به في هذا المكان من قولهم: إنّما تأخّرت الحوادث لتأخر الاستعداد و نحوه من أفسد الأقوال، فإنّ هذا إنّما يمكن أن يقال: فيما يكون علّة وجوده غير علّة استعداده و قبوله...، و لو قدر أنّ ما يدّعونه من العقل الفعّال له حقيقة: لكان تأخر فيضه حتّى تستعدّ القوابل من هذا الباب، و أمّا واجب الوجود الفاعل لكلّ ما سواه، الّذي لا يتوقّف فعله على أمر آخر من غيره، لا إعداد و لا إمـــداد و لا قبول و لا غير ذلك، بل نفسه هي المستلزمة لفعله، فلو قدّر أنّ علّة تامّة أزليّة، لوجب أن يقارنه معلوله كلّه، و لا يتأخر عنه شيء من مفعولاته"[1].

انتقد ابن تيمية فكرة الفلاسفة في قضيّة الخلق كما "انتقد ما ذهب إليه المتكلّمة في القضيّة نفسها، و هذا في قولهم بترجيح بلا مرجّح"[2] أي افتراض الحدوث أو الخلق بدون علّة محدثة، إذ يذهب إلى أن علّة الخلق عند المتكلمين قد حدثت دون شرح أو تفسير للعلّة الّتي أوجبت الحدوث.

ذهب ابن تيمية إلى أنّ "العلاقة القائمة بين صفات الله و بين الموجودات الجزئية، أو بين السّبب و النّتيجة هي علاقة سببية و ضروريّة و في نفس الوقت زمنيّة، فالمعلول ليس مقارنًا للعلّة أو متلازمًا معها و لا متراخيًا في الزّمان عن علّته؛ فالصّفات الإلهية لا تنتج معلولاتها أو مفرداتها بذاتها، بل إنّ الإرادة هي المولّد أو المنتج لها، و عندما تقوم الإرادة في تعيين صفة إلهية ما، أو صفات إلهية إلى مجموعة أفعال محدثة في ذات الله، فإنّ هذه الصّفات الإلهية ذاتها تصبح أفعالاً، أي

(1)- ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج1، ص 89.

(2)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج1 ، ص 278.

أنّ الجنس يصبح أكثر تعينًا في الذّات، قبل انتقاله ليصبح شيئًا ما خارج الذّات، فالفعل الإلهي القائم في الذّات، هو وحده الفعل الإرادي، لأنّه حدث بفعل الإرادة، فالفعل الإلهي إذن هو الجنس ذاته، و قد تحوّل إلى فعل، يتهيأ من خلاله لمرتبة أو مرحلة تالية"[1].

إنّ الفعل أو الصّفة المتعينة يجب أن تحدث في ذات الله، و لا يمكننا أن ندعو الله فاعلاً بدون أن نقول أن أفعاله تقوم بذاته "فمعلوم بالسّمع اتّصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السّماء و الاستواء على العرش، و القبض، و الطّي، و الإتيان، و النزول، و نحو ذلك، بل و الخلق، و الإحياء، و الإماتة، فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللاّزمة كالاستواء، و الأفعال المتعدية، كالخلق و الفعل...و الفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتّى يقوم بفاعله إذ كان لا بدّ له من الفاعل و هذا معلوم سمعًا و عقلاً..... و أمّا من جهة العقل فمن جوّز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له كالمجيء و الاستواء و نحو ذلك، لم يمكنه أن يمنع قيـــام فعل يتعلّق بالمخلوق كالخلق و البعث و الإماتة و الإحياء... و إذا كان كذلك، كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعًا، لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه و هذه سبب الحدوث، و الله تعالى حيّ قيّوم، لم يزل موصوفًا بأنّه يتكلّم بما يشاء فعّال لما يشاء"[2].

إنّ حدوث الأفعال في ذات الله و تعينها لا يؤثّر عند ابن تيمية على تعالي الله و تنزيهه و بالتّالي فإنّ أفضل ما يعبّر به عن تعالي الذّات الإلهية عند ابن تيمية هو الأزليّة التّي تعني أسبقية الله على أي شيء آخر حسي كان أم مادّي، أمّا العالم بوصفه أجناسا و أنواعا فهو في معيّة دائمة مع وجود الله قبل التعين المادّي، يذهب ابن تيمية إلى أنّ مفهوم الأزل يتضمّن "عدم الأوّلية، و ليس الأزل شيئًا محددًا، فقولنا لم يزل قادرًا بمنزلة قولنا هو قادر دائمًا، و كونه قادرًا وصف دائم لا ابتداء له، فكذلك إذا قيل لم يزل متكلمًا إذا شاء و لم يزل يفعل ما شاء، يقتضي دوام كونه متكلّمًا و فاعلاً بمشيئته و قدرته، و إذا ظنّ الظان أنّ هذا يقتضي قدم شيء معه، كان من فساد تصوره، فإنّه إذا كان خالق كلّ شيء، فكلّ ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه، و إذا قيل لم يزل يخلق، كان معناه لم يزل مخلوقًا بعد مخلوق، كما لا يزال في البدء يخلق

(1)- عبد الحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، ص ص 158- 162.

(2)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج1، ص ص 306-308.

مخلوقًا بعد مخلوق... و إنّ قدّر نوعها (الصّفات الإلهية ذاتها) لم يزل معه فهذه المعيّة لم ينفها شـــرع و لا عقل، بل هي من كماله... و الخلق لا يزالون معه، و ليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله، و بين الأزل في المستقبل..."[1].

و يمكن أن نستنبط من هذا النّص مايلي :

إنّ خلق الشّيء من عدم عند ابن تيمية لا يعني أبدًا العدم بالمعنى الكلامي، و لكنه بالمعنى الرّشدي الأرسطي، الّذي يعتبر العدم هو مجرّد الوجود بالقوة، و أيضًا نستنتج أنّ ابن تيمية يقول بأزليّة الخلق و بدوام الفعل الإلهي، فالخلق عنده لم يبدأ في لحظة محدّدة في الزمان، و لا ينتهي في لحظة محدّدة أيضًا، بل إنّ الخلق لا بداية له كما لا نهاية له أيضًا، طالما أنّ فاعلية الله لا بـــداية لها و لا نهاية لها.

فالتّنزيه الحقيقي الّذي يراه ابن تيمية إنّما يكون في التّأكيد على أزليّة الذّات مع صفـــاتها و أفعالها، و على أنّ أي شيء حسّي هو محدث و مخلوق خارج الذّات الإلهية و متأخّر عنها و ما يقول به ابن تيمية في مسألة تنزيه الله هي فكرة الكمال، "فالكائن الذّي يفعل و يملك صفاته أزلاً و يحيط علمه بزمن الشّيء المخلوق في الماضي و الحاضر و المستقبل، هو الكائن الأكثر كمالا من أي كائن آخر"[2]. و هذا الأمر هو الذّي غاب على كثيرين ممن لم يفهموا حقيقة ما ذهب إليه ابن تيمية، ففكرة الحدوث في ذات الله فكرة مقبولة فلسفيًا طالما أنّ هذا الموقف لا يعني بأي حال من الأحوال القول بالفساد في ذات الله بل يعمل على شرح و تفسير كيف أنّ الله خلـــق العـــالم و كيف أنّه فاعل له أزلاً.

لم يكن القول بفكرة أنّ الفاعلية الأزليّة لله و التّي تقتضي أزليّة العالم قولاً تيميًا خالصًا إذ نذكر أنّ الفكر اليوناني قد مرّ بها وهذا ما يطلعنا عليه "الشّهرستاني"[3] في كتابه "نهاية الإقدام في

(1)- ابن تيمية، **مج الرّسائل و المسائل**، ج5، ص 371.

(2)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**،ج1، ص ص 344- 350.

(3)- سبق ترجمته .

علم الكـــلام" و في "الملل والنّحل" أيضا وبالتّحديد في موقف فلسفي لأحد عمالقة الفكر اليوناني و هو "بروقلس"[1] الذّي ذهب إلى أنّ "الباري سبحانه جوّاد بذاته، و علّة وجود العالم جوده و جوده قديم لم يزل، فيلزم أن يكون وجود العالم قديمًا لم يزل، قال: و لا يجوز أن يكون مرّة جوّادًا و مرّة غير جواد، فإنّه يوجب التّغير في ذاته، قال : و لا مانع من فيض جوده، إذ لو كان مانع لما كان من ذاته، إذ المانع الذّاتي مانع أبدًا، و قد تحقّق الجود بإيجاد الموجود، فهو خلف و لو كان المانع من غيره، كان الغير هو الحامل لواجب الوجود و واجب الوجود لا يحمل على شيء و لا يمنع من شيء"[2].

كما قال أيضا: " ليس يخلو الصانع، من أن يكون، لم يزل صانعا بالفعل، أو لم يزل صانعا بالقوة، فإن كان الأوّل فالمصنوع معلول لم يزل و إن كان الثّاني فما بالقوّة لا يخرج إلى الفعل إلاّ بمخرج، ومخرج الشّيء من القوّة إلى الفعل غير ذات الشّيء، فيجب أن تتغيّر ذات الصّانع لمغير و ذلك باطل"[3].

و من جهة أخرى فقد ذهب ابن تيمية إلى أنّ الآية الكريمة ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝ ﴾ [4] لدليل على أنّ "خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق، قبل أن يخلقه، فإنّ الخلق إنّما يخلق بالإرادة، و الإرادة مشروطة بالعلم، فإرادة ما لا يشعر به محال، و إذا كان إنّما يخـــلق بإرادته، و إنّما يريد ما يصوّره، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه، و هذه

---

(1)- **بروقلس (412- 485)هـ**: فيلسوف يوناني درّس الفلسفة في الاسكندريّة و علّمها في أثينا لمدّة ثلاثين سنة، من مواليد القسطنطينية، و توفي في أثينا، يعدّمن أشهر ممثلي الأفلاطونية المحدثة كما كانت فلسفته فلسفة إلهية، من مؤلّفاته: " شرح طيماوس، " مبادئ اللاّهوت" ، " شروح على بارمندس" ، " الثيولوجيا الأفلاطونية" ، و كتاب في " الشّر" . (ماجد محمد عدوان، **موسوعة أعلام الفلسفة**،ط1،دار عالم الثقافة ،عمان،2001م، ص 17).

(2)- عبدالكريم الشهرستاني، **نهاية الاقدام في علم الكلام**، حققه: الفرد غيوم، (د- ط)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د- ت) ص 45 / أيضا **الملل و النحل**، ص 139.

(3)- الشهرستاني، **نهاية الاقدام في علم الكل**ام، ص45.

(4)- سورة **الملك**/ آية 14.

الطّريقة هي طريقة مشهورة لنظّار المسلمين، و القرآن قد دلّ عليها، و العقل الصّريح يدرك صحّتها"[1].

فإرادة الله وفقًا لهذا الفهم تلعب دور المولّد الّذي يتوسّط بين صفات الله و مفرداتها أو آحادها الّتي هي مفعولاتها، و يؤكّد ابن تيمية على أنّ تدّخل الإرادة أمر لا بدّ منه من أجل جعل العلم أو الحكمة تسود خلق العالم، ضف إلى ذلك أنّ الإرادة التيمية تعمل في التّعاون مع العلـــم و كلّ الصّفات الأخرى لأنّها مشروطة بهم و لا تملك سلطة مطلقة بذاتها في الخلق.

يرى ابن تيمية أنّ الله هو الفاعل الوحيد الّذي لا يفعل بدون تعليل، و فاعليته أزليّة تعمل وفق علل لا متناهية الّتي لا تتحكّم في فاعليته و لكنّها تُعتبر أفعاله ذاتها "فالخلق الذّي اقتضت حكمته إحداث أنواع الحيوانات و النباتات و المعادن اقتضت أن تنقل موادها من حال إلى حال، و لكن المقصود أنّه ليس لأحد الجسمين (أي وجود الشّيء في الحالتين) حقيقة اقتضت اختصاصه بالقدم بحسب ذاته دون الأخرى، لا سيما و لا حقيقة لوجود شيء سوى الموجود الثابت في الخارج فلا اقتضاء لحقيقته قبل وجود حقيقته (الموجود الجزئي)...، فإنّ قدم نوعه أكمل من قدم عينه و هو أولى بالإمكان منه... و إنّ فاعلية النوع أكمل من فاعلية الشّخص و هو الذّي يشهد به الشّخص قطعًا و حسًّا فإنّا نشهد بفاعليّة النوع شيئًا بعد شيء، فإن كان دوام الفاعليّة ممكنًا فهذا ممكن لوجوده و لسنا نعلن دوام الفاعليّة لشيء معين...، و دوام النوع يقتضي حدوث أفراده..."[2]. ، و نفهم من هذا أنّ النوع أو الجنس دائم و الأفراد تحدث واحدًا بعد الآخر في حالة من الانتقال الدائم من حال إلى حال "فالأشياء مصيرها الولادة و الموت و الحدوث و العدم، و لا شيء منها يبقى أبدًا، إنّها متعاقبة أزلاً و أبدًا في حين أجناسها و أنواعـــها باقية و دائمـــة و العلاقة بينهما، أي بين الجنس و بين مفرداته المتعيّنة و المتعاقبة يُنشؤها الفعل الإلهي الذّي يحدث في ذات الله و يكون علّة لما بعده"[3]. ذلك لأنّه " و إن قيل (إنه لم يزل فاعلاً) و إن قيل بدوام فاعليته، فذلك لا يناقض حدوث كلّ ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كلّ ما سواه، فإنّ

(1)- ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، ج5،ص ص264-265.

(2)- ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج1، ص ص 107-108.

(3)- عبد الحكيم اجهر، **ابن تيمية و استئناف القول الفلسفي في الإسلام**، ص 211.

كل مفعول فهو محدث، فكل ما سواه مفعول فهو محدث مسبوق بالعدم، فإن المسبوق بغيره سبقًا زمنيًا لا يكون قديمًا، و الأثر المتعقب لزمان تمام التأثير ، كتقدّم بعض أجـــزاء الزّمان على بعض، و ليس في أجزاء الزّمان شيء قديم و إن كان جنسه قديمًا"[1].

و منه يمكن أن نقول أنّ العالم عند ابن تيمية ينقسم إلى مستويين، أحدهما يُمثّل الله باعتباره الفاعل الوحيد بذاته و صفاته و الآخر يُمثّل العالم باعتباره آثار الفعل الإلهي.

يعتبر ابن تيمية أنّ العالم ما هو إلاّ أجناس و أنواع قد وجدت أزلاً في علم الله، و لذلك ذهب إلى أنّ القراءة الصّحيحة للحديث [حديث عمران بن حصين] هي التي تنصّ على "كان الله و لم يكن شيء قبله" لأنّ هذه القراءة تتّفق مع تصوره و دفاعه عن أزلية العالم بوصفه أنواعًا، الأمر الّذي يعتبره أنّه لا يُخالف الشرع في شيء. ذلك أنّه " و إن قُدّر نوعها (نوع الحوادث) لم يزل معه (مع الله) فهذه المعيّة لم ينفها شرع و لا عقل بل هي من كماله قال تعالى: " ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ [2]، و الخلق لا يزالون معه وليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله"[3] وهذه الأنواع و الأجناس هي "صفات الله و هي نفسها العالم قبل أنّ يتفرّد إلى آحاده، و هي ملازمة لوجوده منذ الأزل"[4].

و كما كان العالم عند ابن تيمية أزليًا فهو أيضًا أبديًا فهو يقول باستمرار الخلق اللاّنهائي في المستقبل و يعتبر أنّ "ما خلقه قبل ذلك شيئًا بعد شيء فهذا بمنزلة ما سيخلقه بعد قيام القيامة و دخول أهل الجنّة، و أهل النّار منازلهما، و هذا ممّا لا سبيل للعباد إلى معرفته تفصيلاً"[5] ،و منه يمكن أن نستنتج أنّ ابن تيمية يُقرّر استمرار الخلق و التّحول من حالة إلى حالة إلى الأبد دون

(1)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج1، ص 275.

(2)- سورة **النحل**/ 17.

(3)-ابن تيمية، **مج الرسائل و المسائل**، ج5، ص 371.

(4)- عبد الحكيم اجهر، **ابن تيمية و اشتناف القول الفلسفي في الإسلام**، ص 215.

(5)- ابن تيمية، **مج الرسائل و المسائل**، ج5، ص 256.

توقّف حتّى إلى ما بعد دخول النّاس منازلهم في الجنّة أو في النّار، و هذا تأكيد على أنّ تصوره للعالم يتضمّن أنّه لا بداية له و لا نهاية له فالعالم عند ابن تيمية أزلي أبدي.

كانّ لابد و أن نشير إلى أنّه في تحليلنا هذا قد لمسنا بصمات أرسطية رشدية في الفكر التيمي، ذلك أنّ العدم عند ابن تيمية هو وجود الموجود الجزئي بالقوّة، و طالما أنّه لم يصبح موجودًا بالفعل فهو ما زال في حالة عدم إذ يعتبر ابن تيمية أنّ "الحوادث التّي لا يُمكن وجودها إلاّ شيئًا فشيئًا، فهذا يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزليّة فلا تكون بالفعل في الأزل، بل لا يمكن أن تكون إلاّ بالقوة، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئًا فشيئًا"[1] و هذا الفهم للعدم و الوجود هو نفسه فهم ابن رشد، فالحدوث بالنسبة لكليهما أزلي يتمّ في انتقال الموجودات من القوّة إلى الفعل.

أمّا عن فكرة العدم المحض فتعتبر بالنسبة لابن تيمية فكرة غير إسلامية فقد ذهب إلى أنّ "الحديث "[2] يُشير إلى أنّ الخلق يحصل بالتّدريج شيئًا بعد شيء، ذلك لأنّ الحديث يقول بأنّ الله قد قدّر كلّ شيء أزلاً بكتابته في اللّوح المحفوظ ثم خلق السّموات و الأرض، و للتّأكيد على خطأ فكرة وجود العدم المحض و على خطأ فكرة البداية المطلقة للعالم، التّي يعتقد ابن تيمية أنّها فكرة غير إسلامية، فقد أخبر القرآن الكريم أنّ الله تعالى قد خلق السّموات و الأرض في ستّة أيّام و كان عرشه على الماء، و في الآية الأخرى : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾[3] ، كما يذهب ابن تيمية إلى تبيان كيف أنّ هناك تسلسلاً في خلق العالم من العرش و الماء و الدّخان، الأمر الّذي يعني بالنسبة له أنّ كل حال من أحوال العالم كانت مسبوقة بحالة أخرى و هكذا في سلسلة لا متناهية، و هذا ما نجده و بصورة حرفيّة تقريبا عند ابن رشد في كتابه "فصل المقال" حيث "أشار

---

(1)- ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، ج5، ص 217.

(2)- نقصد حديث عمران بن حصين المرفوع "كان الله و لم يكن شيء قبله" الذّي شرحه ابن تيمية في مج الرسائل و المسائل م2، ج5، ص ص 347 و ما بعدها .

(3)- سورة **فصلت**/ آية 11 .

إلى هذا التّسلسل من خلال الآية الكريمة : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ۝٧ ﴾ [1] أي أنّه قبل هذا الوجود كان هناك وجودا آخر و قبل هذا الزّمان كان هناك زمانًا آخر حسب ما تُشير إليه الآية من تسلسل العرش و الماء و الدّخان، كذلك تُشير الآية الكريمة ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ۝٤٨ ﴾[2] إلى أنّ بعد هذا الوجود هناك وجودًا آخر و هكذا، فهذه الآيات تبرهن على أنّ العالم لم يخلق من عدم محض و لكن من عالم قبله، فابن رشد قد أكدّ قبل ابن تيمية على أنّ القرآن لا يتضمّن أبدًا أية إشارة على أنّ العالم خلق من عدم محض"[3].

و مهما يكن فالأفكار التيمية رغم ما تحيل إليه من أصالة فكرية و دينية إلاّ أنّها لم تخلو أبدًا من تأثّرها بالإنتاج الفلسفي الّذي تركه و خلفّه الفكر البشري عبر تاريخه الطويل حتّى و إن كانت مرّة تتّفق معه و أخرى تناقضه تمامًا.، فهل كان الأمر كذلك بالنسبة لقضيّة كانت ولا ريب من أهّم المشاكل و القضايا، بل هي "النّتيجة الحتميّة الصّادقة لمشكلة العالم، فإنّ كل قضيّة فلسفية لابدّ و أن تنبع أساسًا و ضرورةً من فكرة الألوهية التّي هي الغاية القصوى و سدرة المنتهى لكل تفكير فلسفي مهما كان نوعه"[4] ، هـذه القضيّة هي قضيّة إثبات وجـود الله، فكيف عـالج ابن تيمية هذه القضيّة و ماهي البراهين أو الأدلّة التي اعتمدها في إثباته لوجود الله؟.

---

(1)- سورة هود / 7 .

(2)- سورة إبراهيم / 48.

(3)- ابن رشد، فصل المقال، ص 106.

(4)- محمد جلال شرف، الله و العالم و الإنسان، ص 767.

المطلب الثالث: ابن تيمية و قضية إثبات و جود الله

1- تـــوطئة:

إنّ من أهمّ الموضوعات التيّ عالجها مُفكّرو الإسلام في نطاق مشكلة الألوهية قضيّة إثبات وجود الباري ﷻ فكان من بين الفلاسفة الّذين اعتنوا بدراستها الكندي الذّي بنى أدلته على أسس فلسفية و أخرى دينية يمكن حصرها في مايلي:

– الدّليل الكوزمولوجي أو الدّليل الكوني : و فيه ينتقل من إثبـــات حدوث العالم و أنّ له أوّل و بداية في الزّمان باعتبار أنّه متناه من كل وجه إلى إثبات ضرورة أن يكون له محدث و ذلك طبقًا لمبدأ العليّة العامة و خصوصًا لمبدأ العلّة الكافية، و كما نلاحظ فإنّ هذا الدّليل شبيه جدًّا بدليل المتكلّمة إن لم نقل هو نفسه، إذ ذهب الكندي إلى أنّ "الجرم محدث اضطرارًا، و المحدث محدث المحدث، إذ المحدِث و المحدَث من المضاف، فللكلّ محدث اضطرارًا عن ليس[1]"[2].

– دليل وحدة الموجودات و تكثرها، و هو دليل يستند إلى ما نشاهده في هذا العالم سواء أكان الأرضي أم السّماوي و ما يعتريه من كثرة و وحدة و تركيب، و لّما كانت كلّ هذه المظاهر عارضة في العالم، و لّما كان لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة، و لا وحدة بلا كثرة في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس مع كون كل المحسوسات مشتركة في الكثرة و الوحدة فكان إذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأوّل علّة وجود كل محسوس فالواحد الحقّ عند الكندي هو مبدع جميع الموجودات إذ لا وجود للموجودات إلاّ بما فيها من الوحدة "فبالوحدة قوام الكلّ، لو فارقت الوحدة بادت و دثرت مع الفراق معًا بلا زمان،

---

(1)- ليس: سبق شرحها.

(2)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص 163.

فالواحد الحق إذن هو الأوّل المبدع الممسك كلّ ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه و قوّته إلاّ باد و دثر"[1].

و كما نلاحظ فإنّ هذا الدّليل هو جوهر ما قال به أفلوطين و ما ذهب إليه.

– نظر الكندي إلى الإنسان فرأى أنّ آثار التّدبير فيه لتدُلّ على وجود مدبّر فيه غير مرئي، فكذلك تدلّ آثار التّدبير في العالم في جملته على وجود مدبّر له لا يُرى، يذهب الكندي إلى أنّ "الإنسان هو بمثابة عالم أصغر"[2]. ثمّ أنّ "السّؤال عن الباري ﷻ في هذا العالم و عن العالم العقلي، و إن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده، هو كالنفّس في البدن لا يقوم شيء من تدبيره إلاّ بتدبير النّفس، و لا يمكن أن يعلم إلاّ بالبدن بما يرى من آثار تدبير النّفس فيه، و لا يمكن إلاّ بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه، فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلاّ بعالم لا يرى، و العالم الّذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلاّ بما يوجد في هذا العالم من التّدبير و الآثار الدّالة عليه"[3].

فالكندي إذن يعتبر أنّ كلّ ما يحدث في هذا العالم لهو دلالة واضحة على وجود مدّبر لهذا الكون.

أمّا ابن سينا فإنّا نجد دليله يتمحور حول التّفرقة بين الواجب و الممكن و على عدم اعتبار آخر غير الموجود نفسه، فهو يستدّل بإمكان الممكنات على وجود الله تعالى، إذ يذهب إلى أنّ "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، و هو القيّوم، و إن لم يجب لم يجز أن يقال إنّه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودًا، بل إن قُرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علّته، صار ممتنعًا، أو مثل شرط وجود علّته صار واجبًا، و إن لم يقرن بها شرط،

(1)- المرجع نفسه، ص 107.

(2)- الكندي، الرسائل، ص 123 .

(3) - المرجع نفسه، ص 123

لا حصول علّة و لا عدمها، بقى له في ذاته الأمر الثالث، و هو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشّيء الّذي لا يجب و لا يمتنع، فكلّ موجودٍ إمّا واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته"[1].

فواجب الوجود عند ابن سينا لابدّ و أن يكون موجودًا لأنّ "وجوب الوجود كمال و الكمال المطلق يستلزم الوجود، و ذلك لأنّ عدم الوجود نقص في حدِّ ذاته، فلو كان الكامل غير موجود لأدّى ذلك إلى التّناقض المستحيل"[2].

إذن فوجود الواجب ضروري لأنّ عدم وجوده يؤدّي إلى الاستحالة " فالواجب الوجود هو الموجود الذّي متى فرض غير موجود عرض منه محال... و الواجب الوجود هو الضّروري الوجود، غير أنّ واجب الوجود هذا إمّا أن يكون واجب الوجود بذاته، و إمّا أن يكون واجب الوجود بغيره، فواجب الوجود بذاته هو الذّي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه، و أمّا واجب الوجود لا بذاته فهو الّذي لو وضع الشّيء ممّا ليس هو صار واجب الوجود"[3].

من هنا فابن سينا حاول اشتقاق وجود الواجب من "مفهوم الضّرورة المنطقية و ذلك في ضوء مبدأ عدم التناقض"[4].

ثم يعتبر ابن سينا أنّ دليله هذا من أوثق و أشرف الأدّلة على الإطلاق مستشهدًا بآية من القرآن الكريم قائلاً : "تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل و وحدانيته إلى اعتبار من خلقه و فعله، و إن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق و أشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود وإلى

(1)- ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج3، ص 447

(2)- سالم مرشان، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، ص 82.

(3)- ابن سينا، **النجاة في المنطق و الالهيات**، ج2، ص 77.

(4)- سالم مرشان، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، ص 83.

مثل هذا أشير في الكتاب الكريم ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [1] أقول إن هذا حكم لقوم (أي المتكلّمين و الحكماء الطّبعيين)..، ثم يقول: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [2] أقول إن هذا حكم للصّديقين (أي الحكماء الإلهيين) الذّين يستشهدون به لا عليه، أي الدّليل الوجودي"[3].

هذا عن الفلاسفة، أمّا عن المتكلّمة فقد سلكوا في الاستـــدلال على وجود الله طريقة الأعراض و الجواهر، و استدلوا بحدوث كل منها و إمكانه على حدوث العالم، و قد تناول الرّازي في كتابه "محصل أفكار المتقدّمين و المتأخرين" هذه الطّريقة بالتّفصيل، إذ يذهب إلى انّه قد عرف أنّ هذا "العالم إمّا جواهر و إمّا أعراض، و قد يستدّل بكلّ واحدٍ منهما على وجود الصّانع، إمّا بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة:

الأوّل : الاستدلال بحدوث الأجسام و هو طريقة الخليل عليه السلام في قوله تعالى ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴾ [4] و تحريره أنّ العالم محدث و كل محدث فله محدث الأوّل.

و أمّا الثّاني : فالدّليل عليه أنّ المحدث ممكن و كل ممكن فله مؤثّر، أمّا أن المحدث ممكن فلأنّ المحدث هو الذّي كان معدومًا ثم صار موجودًا و ما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم و الوجود و لا معنى للممكن إلاّ هذا، و أمّا أنّ الممكن لابّد له من مؤثّر فقد تقدّم...

الطّريق الثّالث: حدوث الأعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحمًا و دمًا فلابّد من مؤثّر، و ليس المؤثر هو الإنسان و لا أبواه و لا بّد من شيء آخر.

---

(1)- سورة فصلت/ 53.

(2)- سورة فصلت/ 53.

(3)-ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، ج3، ص ص 482- 483.

(4)- سورة الأنعام/ 76.

الطريق الرابع: إمكان الأعراض و تقريره أن نقول الأجسام متساوية في الجسميّة فاختصاص كل واحد منها بماله من الصّفات يكون جائزًا لأنّ كل ما صحّ على الشّيء صحّ على مثله و الإمكان محوج إلى المؤثر على ما تقدّم"[1].

و قد ذهب "الإيجي"[2] في "مواقفه" في نفس الاتجاه و أحصى دلائل إثبات الصّانع في مسالك خمسة أمّا الأوّل و الخاص بالمتكلّمة فقد عُلِمَ أن "العالم إمّا جوهر أو عرض و قد يستدلّ على إثبات الصّانع بكل واحدٍ منهما إمّا بإمكانه أو بحدوثه، بناء على أنّ علّة الحاجة عندهم إمّا الحدوث وحده أو الإمكان مع الحدوث...فهذه وجوه أربعة، الأوّل: الاستدلال بحدوث الجواهر، قبل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمان و سلامه عليه حيث قال: لا أحب الآفلين (و هو أنّ العالم) الجوهري أي المتحيّز بالذّات (حادث) كما مرَّ (كل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فإنّ من رأى بناء رفيعًا حادثًا جزم بأنّ له بانيًا، و ذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أنّ هذه المقدّمة استدلاليّة و استدلّوا عليها تارةً بأنّ أفعالنا محدثة و محتاجة إلى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لأنّ علّة الاحتياج مشتركة، و أخرى بأنّ الحادث قد اتّصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنًا و كلّ ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على علمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامّة، الثّاني الاستدلال بإمكانها و هو أنّ العالم الجوهري ممكن لأنّه مركّب من الجواهر الفردة إن كان جسما، و (كثير) إن كان جسمًا أو جوهرًا فردًا و الواجب لا تركيب فيه و لا كثرة بل هو واحد حقيقي (و كلّ ممكن فله علّة مؤثّرة).

---

(1)- فخر الدين الرازي، **محصّل أفكار المتقدّمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلّمين**، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، (د-ط)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د-ت)، ص ص **147، 149**.

(2)- **عضد الدّين الإيجي(نحو 700- 756)هـ**: هو بن أحمد عبد الغفّار القاضي عضد الدّين الإيجي، ولد بإيج من نواحي شيراز بفارس، أخذ عن مشايخ عصره و لازم الشّيخ زين الدّين الهنكي تلميذ البيضاوي و غيره و كانت أكثر إقامته بالسلطانيّة ثمّ ولي في أيّام أبي سعيد قضاء الممالك و كان إماما في المعقول قائما بالأصول و المعاني و العربية مشاركا في الفنون و له "شرح المختصر"، و"المواقف"، في علم الكلام، وغير ذلك و أنجب تلامذة عظاما اشتهروا في الآفاق مثل شمس الدّين الكرماني، وضياء الدّين عصيفي، و سعد الدّين التّفتزاني، كان كثير المال، كريم النّفس يكثر الإنعام على الطّلبة.، و جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات فيها مسجونا. (ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثّمانية**، ط1، دائرة المعارف، الهند، 1349 هـ، السفر الثاني، ص 323).

الثّالث الاستدلال بحدوث الأعراض إمّا في الأنفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحمًا و دمًا إذ لا بدّ لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثّر صانع حكيم، لأنّ حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال، و كذا صدورها عن مؤثر لا شعور له...، الرّابع الاستدلال بإمكان الأعراض مقيسة إلى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال : ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝ ﴾ [1] أي أعطى صورته الخاصّة و شكله المعين المطابقين للحكمة و المنفعة المنوطة به"[2].

و يمكن أن نستخلص زبدة قول المتكلّمة في استدلالهم على وجود الله، و هذا في أنّ العالم ينقسم إلى جواهر و أعراض و أنّ الأعـــراض لا تبقى زمانين متتاليين، و إنّمـــا يطرأُ عليها التّغير و التّحول، فهي حادثة.، و الجواهر لا تتعرّى عن الأعراض التّي هي ملازمة لها، و ما دامت الجواهر تنفكّ عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها، لأنّ ما لازم الحادث فهو حـــادث، و ما دام العالم مكوّنًا من الجـــواهر و الأعراض- و قد ثبت حدوثها- فالعالم حادث، و كل حادث فلا بدّ له من محدث و هو الله.

ليأتي ابن رشد بعد ذلك و بعد أن تأمّل ما ذهب إليه المتكلّمة يذهب إلى أنّ طريقتهم هذه غير برهانية و لا مفضية بيقين فهي على حدّ تعبيره لا تصلح للعامّة من النّاس و لا لخاصتهم و الأوْلَىَ في نظره هو الاستدلال على وجود الله تعالى من القرآن الكريم و الوحي الإلهي "و لهذا فقد بيّن دليلين مهمّين هما دليل العناية و دليل الاختراع أو السّببية"[3].

---

(1)- سورة طه / 50.

(2)- القاضي عضد الدين الإيجي، **شرح المواقف**، تأليف: الشّريف محمد الجرجاني، صحّحه محمود عمر الدمياطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، م4، ج8، ص ص 3-6.

(3)- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، ص 118. / فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م، ص ص 86-88.

فأمّا "دليل العناية فمعناه : أنّ جميع الموجودات المرئيّة موافقة لوجود الإنسان فمن مواقفه اللّيل و النّهار و الشّمس و القمر لوجود الإنسان إلى موافقة الأزمنة و المكان و الحيوان و النبات...الخ).

و أمّا دليل الاختراع فيدخل فيه وجود الحيوان كلّه و وجود النّبات و غير ذلك و كلّ هذه الموجودات مخترعة و لا بدّ لها من موجد و مخترع"[1].

و القرآن الكريم مليء بالآيات التّي تتضمّن دليلي العناية و الاختراع، فمن الآيات التّي تتضمّن دليل العناية قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ ﴾ [2] إلى آخر الآيات. و أيضًا قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ۝٦١ ﴾ [3]، و من الآيات التّي تتضمّن دليل الاختراع قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧ ﴾ [4]، و قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠ ﴾ [5]. إلى غير ذلك من الآيات التّي تبيّن بوضوح تّام بأنّ خالق الكل و المدبّر له إنّما هو الله تعالى و "هاتان الطّريقتان صالحتان للاستدلال على وجود الله تعالى سواء للعلماء أي الخواص على حدّ تعبير ابن رشد أم للجمهور أي عامّة الناس"[6].

---

(1)- المرجع نفسه، ص ص 118-122.

(2)- سورة النبأ / 6- 7.

(3)- سورة الفرقان / 61.

(4)- سورة الطّارق / 5 – 6 – 7 .

(5)- سورة الغاشية، 17-20 .

(6)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 122.

اطّلع ابن تيمية بدوره على ما قدّمه المفكرون من أدلّة على إثبات وجود الله و لم يكن معارضًا لدليلي ابن رشد و سلّم بهما لأنّهما مستمدّان أصلاً من كتاب الله ﷻ و لم يعترض إلا على حصر الطّريق لمعرفة وجوده تبارك و تعالى في هذين الدّليلين و لذلك ذهب إلى أنّ "دعوى ابن رشد في انحصار الطّريق في هذين النوعين دليل الاختراع و دليل العناية و قوله أنّ في الآيات ما يدلّ على العناية دون الاختراع و غير ذلك كلام ليس هذا موضعه، بل كل ما دلّ على العناية دلّ على الاختراع"[1].

و لكن ننوّه أن ابن رشد قد نبّه إلى أنّ دليل العناية خاصّ بالجماهير من النّاس و دليل الاختراع خاصّ بالطّبقة الخاصّة و هم الفلاسفة.

أمّا فيما يخص أدلّة المتكلّمة فلم يكن ابن تيمية راضيًا عنها ذلك أنّه اعتبر أنّهم قد سلكوا في "إثبات الصّانع طريقًا مبتدعة في الشّرع، مضطربة في العقل، و أوجبوها، و زعموا أنّه لا يمكن معرفة الصّانع إلاّ بها، و تلك الطّريق فيها مقدّمات مجملة، لها نتائج مجملة، فغلط كثير من سالكيها في مقصود الشّارع، و مقتضى العقل، فلم يفهموا ما جاءت به النّصوص النبوية، و لم يحرّروا ما اقتضته الدّلائل العقليّة، و ذلك أنّهم قالوا: لا يمكن معرفة الصّانع إلاّ بإثبات حدوث العالم، و لا يمكن إثبات حدوث العالم إلاّ بإثبات حدوث الأجسام. قالوا: و الطّريق إلى ذلك هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض فمنهم من استدّل بالحركة و السكون فقط و منهم من احتّج بالأكوان التّي هي عندهم الاجتماع و الافتراق، و الحركة و السّكون، و منهم من احتجّ بالأعراض مطلقًا، و مبنى الدّليل على أنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أوّل لها"[2].

إذن يمكن أن نقول أنّ ابن تيمية قد اعتبر أنّ أدلة المتكلّمة مضطّربة في العقل فضلاً عن أنّها مبتدعة في الشّرع، و إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمتكلّمة، فابن تيمية يرى في استدلال ابن سينا على وجود الله استدلالاً باطلاً بعد أن تأمّل و حلّل ما ذهب إليه في فكرة الممكن

(1)- ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، ج 5 ، ص 150.

(2)- ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م12، ص ص 213- 214 .

و الواجب ذلك أنّ "كلّ موجودٍ إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإمّا واجبٌ و إمّا ممكن، إنّما يصح إذا علم أنّ الموجود في الخـــارج له ذات يمكن أن لا يلتفت معها إلى غيرها ليقال أنّ تلك الذّات إمّا واجبة و إمّا أن يجب لها الوجود و إمّا أن لا يجب، و أمّا إذا كـــان لا شيء في الخارج إلاّ الموجود إمّا بنفسه و إمّا بغيره فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات إليها، حتّى يُقال إنّها ممكنة قابلة للوجود و العدم، بل هذا الّذي قدّر أنّه موجود بغيره إذا لم يلتفت إلى غيره، فلا حقيقة له أصلاً لا وجود و لا غـــيره، و لا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلا، فهذا التّفسير لا يصحّ الاستدلال به إلاّ بعد إثبات ذات محقّقة في الخارج مغايرة لما هو في الخارج من الوجود، و لّما لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً"[1].و قد تناولنا نقد ابن تيمية لفكرة الممكن و الواجب في مطلبٍ سابقٍ و لا داعي للتّكرار.

إذن يمكن أن نستنتج أن ابن تيمية قد أخذ الأدلّة التّي قـــال بها الفلاسفة و المتكلّمة بالنقد تارة، و بالرّفض أخرى، فما البديل الذي قدّمه و ما هي أدلّته التّي اعتمدها في إثبات وجود البارئ؟.

(1)- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج2، ص ص 276-283 /و **مجموع الفتاوي**، م1، ص ص 49-50/ م، 2 ص ص 79-80/ م16- ص 444.

2- أدلّة ابن تيمية على وجـــود الله

لقد وجد ابن تيمية في القرآن الكريم كمـــا وجد في منهجه ما أغناه عن أدلّـــة المتكـــلمين و مناهجهم، و وجد في "أدلّته من البراهين العقليّة الصّريحة ما يناسب جميع النّـــاس، و في نفس الوقت وجدها أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلّة المتكلّمين و الفلاسفة التّي لا تدلّ على مطلوب الشّرع بقدر ما تدلّ على مطلوبهم"[1].

أمّا البراهين أو الأدلّة التّي اعتمدها ابن تيمية في إثباته لله ﷻ فيمكن أن نحصرها في مايلي:

- دليـــل الـــــفطرة:

إنّ أهم دليل يعتمد عليه ابن تيمية في إثباته على وجود الله هو دليل الفطرة السّليمة ذلك أنّه يجزم أنّ الإنسان مفطورٌ على معرفة خالقه، و كما يقول: "و العبد لمّا كان مخلوقًا مربوبًا، مفطورًا مصنوعًا عاد في علمه و عمله إلى خالقه، و فـــاطره، و ربّه، و صانعه، فصار ذلك ترتيبًا مطابقًا للحقّ، و تأليفا موافقا للحقيقة، إذ بناء الفرع على الأصل، و تقديم الأصل على الفرع هو الحقّ ، فهذه الطّريقة صحيحة الموافقة لفطرة الله و خلقته و لكتابه و سنّته"[2].

يذهب ابن تيمية إلى أنّ الفطرة "تتضمّن الإقرار بالله و الإنابة إليه، كما أنّ الأنبياء عليهم السّلام قد دعوا النّاس إلى عبادة الله بالقلب و اللّسان لأنّ التصديق الذّي في القلب حسب ابن تيمية يقتضي عمل القلب، كما يقتضي الحس الحركة الإرادية لأنّ النّفس فيها قوّتان قـــوة الشّعور بالملائم و المنـــافي و الإحساس بذلك، و العمل و التّصديق به، و قوّة الحـــبّ للملائـــم، و البغض للمنافي، و الحركة عن الحسّ بالخوف و الرّجاء و الموالات و المعادات، و إدراك الملائم يوجب اللّذة، و الفـــرح و السّـــرور و إدراك المنافي يوجب الألم و الغّم، و قد قال النّبي ﷺ

(1)- محمد الجليند، **ابن تيمية و قضية التأويل**، ص 275 .

(2)- ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م2، ص 20 .

"كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصّرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة، بهيمة جمعاء هل تحسّون فيها من جدعاء"[1].

إنّ القلوب حسب ابن تيمية "مفطورة على الإقرار بالله تصديقًا به دينًا له، لكن يعرض ما يفسدها و معرفة الحق تقتضي محبّته، و معرفة الباطل تقتضي بغضه، لما في الفطـــرة من حبّ الحق و بغض الباطل"[2].

و لهذا يعتقد ابن تيمية إنّما أتى الرسل " لتذكير الفطـــرة بما هو معلوم لهـــا و لتقويتـــه و إمـــداده و نفي المغيّر للفطرة، فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة و تكميلها، لا بتغيير الفطرة و تحويلها، و الكمال يحصل بالفطرة المكمّلة بالشّريعة المنزّلة"[3].

لذلك فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلاً بهذه المعرفة الفطريّة، إذ يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ ﴾[4].

فقول الخليقة: " بلى شهدنا هو إقرارهم بربوبيته و أنّه خالقهم فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرّين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك، و هذا الإقرار هو حجّة الله على الخليقة يوم القيامة، فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم، و إشهادهم على أنفســـهم

(1)- أخرجه البخاري في باب الجنائز ، ج2، ص ص 118- 119، / و رواه مسلم في كتاب القدر118-119/ و رواه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة رقم الحديث 22- (2658)، ج4، ص2047.

(2)- ابن تيمية، مج الفتاوي، م7، ص 528.

(3)- ابن تيمية، مج الفتاوي، م 16، ص 348.

(4)- سورة الأعراف/172-173.

و إقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة، و لهذا قال مذكّرًا لهم بذلك الإقرار :﴿ أَن تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ [1] أي كراهة أن تحتجّوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار، "لأنّ هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التّي لم تخل منها نفس فطرها الله بخلاف غيرها من العلوم الضّرورية التّي قد يغفل الإنسان عنها أحيانًا كالحساب و الرّياضة، فإنّها لو تصوّرت لوجدها الإنسان ضروريّة و لكن قد يغفل عنها في كثير من الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو لبس في الدليل، بخلاف الاعتراف الفطري بربوبية الخالق، فإنّه علم ضروري لازم لكل نفس"[2].

لذلك نجد أنّ أسلوب القرآن الكريم في آيات المعرفة الفطريّة إنّما جاء على سبيل التّذكير و التذكّر: ﴿ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾ ﴾ [3] ، ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ ﴾ [4] ، ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾ ﴾ [5]، ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ ﴾ [6]، ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ ﴿٢٩﴾ ﴾ [7]، ﴿ وَلَقَد تَّرَكْنَٰهَآ ءَايَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٥﴾ ﴾ [8].

---

(1)- سورة الأعراف / 172.

(2)- ابن تيمية، مج الفتاوي، م2، ص 16/ محمد الحليند، ابن تيمية و قضية التأويل، ص 279.

(3)- سورة البقرة / 221.

(4)- سورة البقرة / 219.

(5)- سورة ق / 37.

(6)- سورة الغاشية / 21.

(7)- سورة الإنسان / 29.

(8)- سورة القمر / 15.

فالقرآن الكريم إذن في جميع هذه الآيات، و غيرها كثير يذكّر الإنسان بأمور ضروريّة فطريّة قد ينساها المرء لعارض طارئ، أو لشبهة فاسدة، أو لطريان ما يفسد فطرته التّي خلق عليها، و كل ما في القرآن من ذلك إنّما هو تذكير للإنسان بفطرته الأولى و محاولة للعودة به إلى حالته الصّحيحة قبل طريان الشبهات عليه.

فالله تعالى "فطر عباده على محبّته و معرفته، و هـذه هي الحقيقة التّي خلـق عباده عليها و قد قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [1]"[2].

- دلـيل الآيـة:

يُعرّف ابن تيمية الآية على أنّها "العلامة، و هي ما تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسط حدّ أوسط، ينتظم به قياس مشتمل على مقدّمة كليّة، كالشّعـاع فإنّه آية الشّمـس و كذلك النّبات للمطر في الأرض القفر، و الدّخان للنّار، و إن لم ينعقد في النّفس قياس بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمها، و العلم بالتّلازم قد يكون فطريًا و قد لا يكون"[3].

و يذهب ابن تيمية إلى أنّ جميع الكائنات آيات له، شاهدة دالّة عليه، مظهرة لما هو مستحقّ له من الأسماء الحسنى، و الصّفات العلى، و عن مقتضى أسمائه و صفاته خلق الكائنات "فإنّ الرّحم شحنّة من الرحمان، خلق الرّحم و شقّ لها من اسمه، و هو الرّازق ذو القوّة المتين، يرزق من يشاء بغير حساب، و هو الهادي النّصير، يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، و ينصر

(1)- سورة الروم/ 30.

(2)- ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، ج4، ص 86.

(3)- ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م2، ص 74.

رســـله و الذّين آمنوا في الحياة الدنيا و يوم يقوم الأشهاد و هو الحكيم العليم الرّحيم الّذي أظهر من آثار علمه و حكمته و رحمته ما لا يحصيه إلاّ هو"[1].

فالعالم عند ابن تيمية ممتلئ بآثار أسماء وصفات الله، و كل ما تراه العين فهو دليل على وجود مدبّر لهذا الكون، و القرآن الكريم قد أتى بالعديد منها كقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ ﴾[2].

و لقد سبق ابن رشد كما رأينا على القول بدليل الاختراع و العناية الإلهية على وجود الله غير أنّه لم يشر إلى الأساس الفطري القائم في النّفوس، "و الّذي به تستطيع النّفس أن تستدل بهذه الآية المعيّنة على هذا الخالق المعيّن، و هذا الشّعور الفطريّ ضروريّ في الاستدلال بالاختراع أو بالخلق على الخالق"[3].

– الاستدلال على الله بالله:

و مؤدّاه أنّه "لا بدّ و أن تتقدّم المعرفة أوّلاً بثبوت الرّب و صفاته الّتي يعلم بها أنّه هو، و يظهر المعجزة، و إلاّ تعذّر الاستدلال بها على صدق الرسّول ﷺ فضلاً عن وجود الرّب"[4].

هذه المعجزة و الّتي هي فعل خارق للعادة تدلّ بنفسها على ثبوت الصّانع كسائر الحوادث، بل هي أخصّ من ذلك لأنّ الحوادث المعتادة ليست في الدّلالة كـــالحوادث الغـــريبة، و لهذا يسبّح الرّبّ عندها، و يمجّد و يعظّم ما لا يكون عند المعتاد، و يحصل في النفوس ذلّة من

(1)–ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م2، ص ص 400-401 .

(2) - سورة **الغاشية** / 17-21

(3)- محمد الجليند، **ابن تيمية و قضية التأويل**، ص 284 .

(4)- ابن تيمية، **مج الفتاوي**، م11، ص 378 .

ذكر عظمته ما لا يحصل للمعتاد، إذ هي آيات جديدة فتعطي حقّها و تدلّ بظهورها على الرّسول ﷺ، و إذا تبيّن أنّها تدعو إلى الإقرار بأنّه رسول الله، فتتقرّر بها الرّبوبية و الرّسالة تمامًا كما حدث مع موسى عليه السلام و فرعون الذّي كان منكرا للرّب، و كما جاءت القصّة كاملة في القرآن الكريم. إذ قال تعالى : ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٧﴾ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِى رَبِّى حُكْمًا وَجَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢١﴾ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [1].

فهنا نجد أنّ موسى عليه السلام قد عرض الحجّة البيّنة التّي جعلها دليلاً على صدقه في كونه رسول ربّ العالمين، وفي أنّ له إلهًا غير فرعون يتّخذه و أيضًا قوله تعالى: ﴿ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا

(1)- سورة الشعراء / 16 – 33 .

لَكُمْ فَاعْلَمُوٓا أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾ ﴾[1]، فبيّن أنّ "المعجزة تدل على الوحدانية و الرسالة"[2].

- إثبات الرّبوبية بمعجزة الرّسل:

لقد ذكرنا سابقًا أنّ المعجزة باعتبارها فعل خارق للعادة تدلّ بنفسها على ثبوت الصّانع و إذا كنّا تحدّثنا سابقًا عن المعجزة التّي يحدثها الله تعالى على أيدي رسله تبيانا لوجوده فإنّ معجزة الرّسل إنّما يُبَينها لنا الله تعالى في الرسل ذاتهم لأنّ "النبوّة إذا ثبتت بالمعجزة علمنا أنّ هناك مرسلاً أرسله، فمعلوم أنّ موسى عليه السلام قد أخبر بما أخبر به قبل، أن يبعث محمّد ﷺ و قبل أن يبعث المسيح أيضًا، و معلوم أيضًا لكلّ من كان عالمًا بالحال أنّ محمدًا ﷺ قد نشأ بين قوم أُميّين لا يقرؤون كتابًا و لا يعلمون علوم الأنبياء، و أنّه لم يكن عندهم من يعلم ما في التوراة و الإنجيل، و نبوّة الأنبياء إلاّ أننّا نجده ﷺ قد " أخبرنا بتوحيد الله و صفاته و أسمائه، و ملائكته و عرشه، و أنبيائه و رسله، و أخبار مكذّبيهم بنظير ما يوجد في كتب الأنبياء من توراة و غيرها و هذا إن كان يدلّ على شيء فهو يدلّ على أنّ القرآن و التّوراة و جميع الكتب السّماوية إنّما تخرج من مشكاةٍ واحدةٍ"[3].

- دليل إجماع الأمم:

يذهب ابن تيمية في هذا الدّليل إلى أنّ البشرّية جمعاء قد توحّدت في معتقدها ذلك أنّه لم نرى قط "أحد من الخلق قد زعم أنّ الأنبياء و الأحبار و الرهبان و المسيح بن مريم قد شاركوا الله في خلق السّموات و الأرض"[4] بل و لا زعم أحدٌ من النّاس أنّ العالم له صانعان متكافئان في

(1)- سورة **هود / 14** .

(2)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م11، ص ص 378-379.

(3)- ابن تيمية، **مج الفتاوى**، م4، ص 212 .

(4)- المصدر نفسه، م3، ص 96 .

الصّفات و الأفعال بل و لا أثبت أحد من بني آدم إلها مساويا لله في جميع صفاته، بل "عامّة المشركين بالله كما يرى ابن تيمية أنّهم مُقرّون بأنّه ليس شريك لله مثله، بل عامّتهم يقرّون أنّ الشّريك مملوك له، سواء كان ملكًا، أو نبيًّا أو كوكبًا، أو صنمًا كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: "لبّيك لا شريك لك، إلاّ شريكًا هو لك، تملكه و ما ملك، فأهلّ رسول الله بالتّوحيد و قال: "لبّيك اللّهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد و النّعمة لك و الملك، لا شريك لك"[1].

كما تأمّل و استقرأ ابن تيمية أخبار الملل و النّحل و الآراء و الدّيانات فلم يجد فيها أحد أثبت شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، و لا مماثل له في جميع الصّفات و منه فقد أخبر سبحانه وتعالى عن المشركين من إقرارهم بأنّ الله خالق المخلوقات ما بيّنه في كتابه العزيز فقال : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾[2].

و قال تعالى: ﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٩٠﴾ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن

(1)- المصدر نفسه، م3، ص 96 .

(2)-سورة الزمر / 38.

وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [1].

و قال ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ ﴾ [2].

و نرى أنّ هذا الدّليل إنّما ينبع من الدّليل الأوّل فالفطرة و الجبلّة التّي جُبل عليها الإنسان اقتضت أن يعترف بوجود الباري بل حتّى و إن فسدت هذه الفطرة أو مسّها شيء من الصدأ إلاّ أنّها تأبى إلاّ أن " تعترف بوجود إله خالق لهذه الأكوان لم يشاركه في خلقها أحد "[3].

- دلـــيل المـــقاييس العـــقليّة:

و كما هو بيّن، فإنّ هذا الدّليل إنّما يعتمد على المقاييس العقليّة ذلك أنّ "الممكن قد علم بالاضطرار أنّه يفتقر في وجوده إلى غيره، فكلّ ما يعلم أنّه ممكن فقير فإنّه يعلم أنّه فقير أيضًا في وجوده إلى غيره، فلا بدّ من غنيّ بنفسه واجب الوجود بنفسه و إلاّ لم يوجد ما هو فقير ممكن بحال"[4].

و يعتمد ابن تيمية على "عدّة أقيسة عقليّة "[5] تدلّ على وجود الباري "فإذا قيل: الموجود إمّا أن يكون مخلوقًا و إمّا أن لا يكون مخلوقًا، و المخلوق لا بدّ له من موجود غير مخلوق، فثبت وجود الموجود الّذي ليس بمخلوق على التّقديرين.

---

(1)- سورة المؤمنون / 84 – 91 .

(2)- سورة يوسف / 106.

(3)- ابن تيمية، مج الفتاوى، م7، ص ص 75 -76.

(4)- المصدر نفسه، م2، ص 38.

(5)- المصدر نفسه، م2، ص 36 / و م16 ، ص 447.

و إذا قيل أيضًا: الموجود إمّا غنّي من غيره و إمّا فقير إلى الغير، و الفقير المحتاج إلى غيره لا تزول حاجته و فقره إلاّ بغنى من غيره فيلزم وجود الغنيّ عن غيره على التّقديرين، كذلك إذا قيل: الحيّ إمّا حيّ بنفسه و إمّا حيّ ،حياته من غيره، و ما كانت حياته من غيره فذلك الغير أولى بالحياة، فيكون حيًا بنفسه، فثبت وجود الحيّ بنفسه على التّقديرين.

و كذلك إذا قيل: العالم إمّا عالم بنفسه و إمّا عالم علّمه غيره، و من علّم غيره فهو أولى أن يكون عالمًا، و إذا لم يتعلّم من غيره كان عالمًا بنفسه، فثبت وجود العالم بنفسه على التّقديرين الحاصلين، فإنّه لا يمكن سوى هذين التّقديرين و القسمين.

فإذا كان لا يمكن إلا أحدهما، و على كلّ تقدير العالم بنفسه موجود و الحيّ بنفسه موجود، و الغنيّ بنفسه موجود، و القديم الواجب بنفسه موجود، لزم وجوده في نفس الأمر و امتناع عدمه في نفس الأمر و هو المطلوب.

كقولنا أيضًا القادر إمّا قادر بنفسه و إمّا قادر قدّره غيره، و من أقدر غيره فهو أولى أن يكون قادرًا. و إذا لم تكن قدرته من غيره كانت قدرته من لوازم نفسه فثبت وجود القادر بنفسه الّذي قدرته من لوازم نفسه، و علمه من لوازم نفسه، و حياته من لوازم نفسه على كل تقدير.

و أيضًا عندما نقول الحكيم إما أن يكون حكيما بنفسه و إما أن تكون حكمته من غيره و من جعل غيره حكيما فهو أولى أن يكون حكيما، فيلزم وجود الحكيم بنفسه على التقديرين.

و أيضًا عند قولنا الرّحيم إمّا أن تكون رحمته من نفسه و إمّا أن يكون غيره جعله رحيمًا، و من جعل غيره رحيما فهو أولى أن يكون رحيمًا و تكون رحمته من لوازم نفسه، فثبت وجود الرحيم بنفسه الّذي رحمته من لوازم نفسه على التّقديرين و كذلك إذا قيل الكريم المحسن إمّا أن يكون كرمه و إحسانه من نفسه و إمّا أن يكون من غيره، و من جعل غيره كريمًا محسنًا فهو أولى أن يكون كريمًا محسنًا و ذلك من لوازم نفسه، و أيضًا إذا قيل المتكلّم السّميع البصير إمّا أن يكون متكلّما سميعًا بصيرًا بنفسه و إمّا أن يكون غيره جعله سميعًا بصيرًا متكلّمًا، و من جعل

غيره متكلّما سميعًا بصيرًا فهو أولى أن يكون متكلّما سميعًا بصيرًا و إلاّ كان المفعول أكمل من الفاعل. فإنّ هذه صفات الكمال، و أيضًا عندما نقول العادل إمّا أن يكون عادلاً بنفسه، و الصّادق إمّا أن يكون صادقًا بنفسه، و إمّا أن يكون غيره جعله صادقًا عادلاً و من جعل غيره صادقًا عادلاً فهو أولى أن يكون صادقًا عادلاً.

"كلّ هذه الأقيسة العقليّة إنّما اعتمدها ابن تيمية ليبيّن و بوضوح وجود خالقٍ يتّصف بصفات أفضل و أكمل من كل ما سواه"[1].

هذا من جهة ومن جهة أخرى يذهب ابن تيمية إلى أنّه واضح تمامًا بالمشاهدة و العقل وجود موجودات، هذه الأخيرة التّي منها ما هو حادث بعد أن لم يكن كما "نعلم نحن أنّا حادثون بعد عدمنا و أنّ السّحاب حادث، و المطر و النّبات حادث، و الدّواب حادثة، و أمثال ذلك من الآيات التّي نبّه الله تعالى عليها بقوله: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[2].

و هذه الحوادث المشهودة يمتنع أن تكون واجبة الوجود بذاتها، فإنّ ما وجب وجوده بنفسه امتنع عدمه و وجب قدمه، و هذه كانت معدومة ثم وجدت، فدلّ وجودها بعد عدمها على أنّها يمكن وجودها و يمكن عدمها فإنّ كليهما قد تحقّق فيها، فعلم بالضّرورة اشتمال الوجود على موجود محدث، و لمّا كان الموجود و المحدث الممكن لا بدّ له من موجد قديم واجب بنفسه فإنّه يمتنع وجود المحدث بنفسه كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه، و هذا من أظهر المعارف الضّرورية، فالإنسان بعد قوّته و وجوده لا يقدر أن يزيد في ذاته عضوًا، و لا قدرًا،

(1)- ابن تيمية، مج الفتاوي، م16، ص ص 446، 449.

(2)- سورة البقرة / 164 .

فلا يقصر الطّويل و لا يطول القصير، و لا يجعل رأسه أكبر مما هو و لا أصغر، و كذلك أبواه لا يقدران على شيء من ذلك.

و من المعلوم بالضّرورة أن الحادث بعد عدمه لا بدّ له من محدث، و هـذه قضيّة ضروريّة و هي كما يراها ابن تيمية معلومة بالفطرة، حتّى الصّبيان، فإنّ الصّبي لو ضربه ضـارب و هو غافل لا يبصره لقال: من ضربني ؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضّربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنّه لا بدّ للحادث من محدث فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتّى يضرب ضاربه، فكان في فطرته الاقرار بالصّانع، و بالشّرع الّذي مبنـاه على العـدل و لهذا قال تعـالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۝ ﴾ [1]"[2].

و يمكن أن نلمس من كلّ هذه الأدلّة أنّ ابن تيمية يميل في إثبـاته للصّانع إلى طـريق الآيات و يعتبره هو الواجب كما نزل به القرآن الكريم، و فطر الله تعالى عليه عباده، و يرى أنّ "الطّرق القياسية رغم أنّها صحيحة إلاّ أنّ فائدتها ناقصة"[3].

يتبيّن إذن من كلّ ما سبق أن أدلّة ابن تيمية يمكن أن نصنّفها إلى صنفين، أحدهما ينبع من الذّات الإنسانيّة و هذا في الفطرة السّليمة، و الآخـر يكون خارجها وهذا في كلّ ما ذكرناه من آيات و أقيسة عقلية.، و على كلّ فإنّ أدلّة ابن تيمية على وجود الله قد امتازت بوضوحـها و ببداهتها في نفسها، و من ذلك فهي أدلّة عقـليّة برهانية و هي أيضًا أكثر ملاءمة للنّفوس و لجميع النّاس عـامّتهم و خاصّتهم.

و من خلال هذه الدّراسة يمكن أن نخرج بمجموعة من الأفكار و الاستنتاجات و الّتي نحصرها في مايلي:

---

(1)- سورة الطّور / 35.

(2)- المصدر نفسه، م5، ص ص 358 – 359.

(3)- المصدر نفسه، م1، ص 48 .

أهـم النّتـائـج المـتوصل إلـيها :

- حتّى نفهم ما ذهب إليه ابن تيمية لابدّ من ضبط معاني مصطلحاته التّي استخدمها في نظرته للكون و في مناقشته لقضيّة العالم و من ذلك لفظ القدم الّذي يعني عنده أنّ الشيء المعين الّذي مازال موجودا ليس لوجوده أوّل، و يعني أيضا الشّيء الّذي يكون شيئا بعد شيء فنوعه المتوالي قدم و ليس شيء منه بعينه قديما و لا مجموعه قدم.

- يقصد ابن تيمية بالقدم النوعي التعاقب و الاستمرار سواء في فعل الله أو في مفعوله فكان عندئذ فعله قديما ككلامه، و منه فالقدم النوعي التيمي إنّما هو جواز استمرار المخلوقات من غير انقطاع لأنّ هذا نتيجة لديمومة الفعل الإلهي، فالقدم النوعي عند ابن تيمية معناه أنّ الله لم يزل يخلق شيئا بعد شيء لا أن يكون شيء من هذا العالم قدم.

- لقد أُنتقد ابن تيمية في قضيّة قدم العالم وأُتهم أنّه قد قال بقول الفلاسفة و لكن نرى أنّ القدم الّذي قالت به الفلاسفة هو القدم مع عدم سبق العدم نوعا و فردا الأمر الّذي لا يقبله ابن تيمية، فالفلاسفة حسب رأيه لم يفرّقوا بين الآحاد و النوع من المفعولات، و قالوا بقدم الآحاد و لكن السّلف يقولون بقدم النوع فقط باعتبار أنّ الله لم يزل فاعلا مريدا، فابن تيمية يفرّق بين العين و النوع، أي يفرّق بين الوجود الجزئي المشّخص و الوجود الكلي النوعي غير المشّخص.

- إنّ القول بجواز تسلسل الحوادث لا يؤدّي عند ابن تيمية إلى مقارنة المخلوقات للخالق لأنّ هذا مؤدّاه كفر صريح و إنّما يقول بأنّ الله لا يزال فعّالا، كما أنّ مع القول بجواز حوادث لا أوّل لها يمتنع مع ذلك قدم العالم أو شيء منه و يتّضح الفرق بين دوام الواجب بنفسه القديم الّذي لا يحتاج إلى شيء و بين دوام فعله أو مفعوله و قدم ذلك فإنّ الأوّل سبحانه قديم بنفسه واجب غنّي و أمّا فعله فهو شيء بعد شيء.

❁ لو نتأمّل جيّدا في ما قاله ابن تيمية لنجد أنّ ما منّا من أحد إلا و يقول بقوله ذلك أننا لو نقول: أنّ الله تعالى خلق شيئا هو أوّل مخلوقاته بإطلاق فهل يجوز أن يخلق قبله شيئا أو يمتنع ؟ فإن كنّا نعتقد أنّه يجوز أجزنا حوادث لا أوّل لها و قلنا بقول ابن تيمية، و إن قلنا لا يجوز فقد قلنا بغير علم و نكون بذلك قد عطلنا الباري عن صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

❁ إنّ أساس المسألة و أساس الخلاف فيها هو هل يُقـــال بدوام فاعليّة الرّب و أنّه لم يزل فاعلا، و لم يأت يوم و هو معطّل عن الفعل أم لا ؟ فمن قال بذلك كان قائلا بالقدم النوعي أو وجوب تسلسل الحوادث أي تسلسل أفعال الرّب و من ثمّ بجواز تسلسل الحوادث أي المخلوقات أو الآثار، و من نفى دوام فاعليّة الرّب كان قائلا بعدم التّسلسل و يقع في التّعطيل.

❁ إنّ معظم من انتقد ابن تيمية في قضيّة القدم النوعي للعالم، و في قوله بجواز حوادث لا أوّل لها لا يكاد أن يخرج عن فئتين اثنتين، فئة لم تفهم حقيقة ما ذهب إليه ابن تيمية فقولته ما لم يقل، و أخرى شنّعت بقوله هذا و لكنها قالت بقوله دون أن تدري.، فالألباني صرّح أنّه تعالى لم يزل متكلّما إذا شاء و متى شاء و كيف شاء، و أنّ نوع الكلام قديم و إن لم يكن الصّوت المعين قديما، و منه فقد أقرّ بما ذهب إليه ابن تيمية في صفة الخلق حيث بيّنا أنّه قد ذهب إلى أنّ نوع المخلوقات قديم قدم نوع الكلام و إن لم يكن شيء من المخلوقات المعينة قديما و مخلوقاته هي أثر كلماته.، و البوطي الّذي اعتقد أنّ ابن تيمية يقول بقدم المادّة و قد تبيّن أنّه لم يقل بذلك قط و إنّما ابن تيمية يقول بقدم فعل الرّب و أنّه لم يزل فعّالا لا أنّ المخلوق لم يزل مع الله.، أمّا السّقاف فقد أنكر على ابن تيمية قوله بجواز حوادث لا أوّل لها و نجده يقول بذلك حين يذهب إلى أنّ الله تعالى كان في الأزل خالقا و لم يخلق و لو شاء لخلق، و لو نُدقّق في قوله لو شاء لخلق متى شاء لنجد أنّه يقول بجواز حوادث لا أوّل لها و بذلك يكون قائلا بقول ابن تيمية الّذي ذهب إلى حدّ تكفيره و التّشنيع عليه.

❋ إنّ الخلق، التّأثير، الإبداع، أفعال يعتبرها ابن تيمية بمثابة الرّحم الّذي يخرج منه العالم، فالفعل عنده هو نفسه الصّفة التّي يخلق الله بها المخلوقات، و يختلف هذا الفعل عن الشّيء المخلوق.

❋ يقول ابن تيمية بأزليّة الخلق و هذا تبعا لقوله بدوام الفعل الإلهي، و الخلق عنده لم يبدأ في لحظة محدّدة في الزّمان، و لا ينتهي أيضا في لحظة محدّدة، بل الخلق عنده أزلي أبدي طالما أنّ فاعليّة الله أزليّة أبديّة.

❋ إنّ التّنزيه الحقيقي عند ابن تيمية يكون في التّأكيد على أزليّة الذّات مع صفاتها و أفعالها، فعند ابن تيمية الكائن الّذي يفعل و يملك صفاته أزلا و يحيط علمه بزمن الشّيء المخلوق في الماضي و الحاضر و المستقبل هو الكائن الأكثر كمالا من أي كائن آخر ففكرة الحدوث في ذات الله فكرة مقبولة فلسفيا طالما أنّ هذا الموقف لا يعني بأي حال من الأحوال القول بالفساد في ذات الله بل يعمل على شرح و تفسير كيف أنّ الله خلق العالم و كيف أنّه فاعل له أزلا.

❋ لم يكن القول بفكرة الفاعليّة الأزليّة لله و التّي تقتضي أزليّة العالم قولا تيميا خالصا، فالفكر اليوناني قد مرّ بها و هذا ما نجده في أرآء بروقلس الفلسفية.

❋ ينقسم العالم عند ابن تيمية إلى مستويين، أحدهما يمثل الله باعتباره الفاعل الوحيد بذاته و صفاته، و الآخر يمثل العالم باعتباره آثار الفعل الإلهي، فالعالم عند ابن تيمية ما هو إلا أجناس و أنواع قد وجدت أزلا في علم الله.

❋ إنّ فكرة خلــق الشّيء من عدم عند ابن تيمية قريبة من تلك التّي قال بها ابن رشد و أرسطو لأنّ العدم في تفسيرهم هو مجرّد الوجود بالقوّة و هذا ما نجده عند ابن تيمية الّذي يرى أنّ العدم هو وجود الموجود الجزئي بالقوّة.، إنّ فكرة العدم المحض

حسب ابن تيمية هي فكرة غير إسلامية، فهو يُؤكّد عل خطأها كما يؤكّد على خطأ فكرة البداية المطلقة للعالم إذ نجد في القرآن الكريم ما يدلّ على أنّ هناك تسلسلا في خلق العالم من العرش و الماء و الدّخان، الأمر الّذي يعني بالنسبة إليه أنّ كل حال من أحوال العالم كانت مسبوقة بحالة أخرى و هكذا في سلسلة لا متناهية، وهذا ما قال به ابن رشد.

❋ اعتمد ابن تيمية في قضيّة إثبات وجود الله أدلّة نقليّة و أخرى عقليّة منطقيّة، امتازت هذه الأدلّة ببساطة و وضوح أفكارها فكانت أكثر ملاءمة للنفوس و لجميع النّاس عامتهم و خاصّتهم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخـــاتمـــة:

يمكن أن نحدّد عُصارة بحثنا في أهمّ النتائج التّي توصّلنا إليها و التّي يمكن أن نوجزها في مايلي:

- لقد تضمّن كلّ من القرآن الكريم و الكتاب المقدّس (سفر التّكوين) دراسة حول قضيّة الكون سواء من ناحية نشوئه و تطوره أو من ناحية مادّة و مُدّة تكوينه، و لكن هذه الدّراسة لم تكن واحدة في معطياتها، فكان ما جاء به سفر التكوين خياليا أسطوريا عكس ما جاء به القرآن الكريم من حقائق أثبتها العلم الحديث بعد قرون عديدة.

- اتّخذ الشّكل الفلسفي في معالجته للقضيّة طابعا ميتافيزيقيا يبحث في صفة العالم في قدمه أو حـــدوثه كـــما يبحث عن كيفية تحوّل الوحدة المطلقة إلى كثرة و تعدد.، واختلفـــت الآراء و المواقف حسب المذاهب و حسب المعتقد أيضا أمّا الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم، و أمّا المتكلّمة فقد فقالوا بحدوث العالم لأنّه لا قديم عندهم سوى الذّات الإلهية و بقي الجدل يدور حول هذه القضيّة إمّا قديم أو حادث دون الإنتباه إلى أنّ هناك وجهة نظر ثالثة كان ابن تيمية من بين الّذين قالوا بها.

- قال ابن تيمية بالقدم النوعي للعالم و الّذي يعني به أنّ الله لم يزل يخلق شيئا بعد شيء لا أن يكون شيء من هذا العالم قديم، و لا بدّ أن نشير إلى تحديد الفرق بين ما قالته الفلاسفة و ما قاله ابن تيمية في هذه القضيّة.، فالقدم الّذي قالت به الفلاسفة هو القدم مع عدم سبق العدم نوعا و فردا و هذا ما لا يقبله ابن تيمية فهم حسب رأيه لم يفرّقوا بين الآحاد و النوع من المفعولات، و قالوا بقدم الآحاد و لكن السّلف يقولون بقدم النوع فقط باعتبار أنّ الله لم يزل فاعـــلا مريدا، فابن تيمية يفرّق بين العين و النوع، أي يُفرّق بين الوجـــود الجـــزئي المشّخص و الوجود الكلّي النوعي غير المشّخص.

❁ يقول ابن تيمية بجواز تسلسل الحوادث و هذا لا يُؤدّي عنده إلى مقارنة المخلـوقات للخالق و إنّما يؤدّي إلى أنّ الله لا يزال فعّالا، كما أنّ مع القول بجواز حوادث لا أوّل لها يمتنع مع ذلك قدم العالم أو شيء منه و يتضّح الفرق بين دوام الواجب بنفسه القديم الّذي لا يحتاج إلى شيء و بين دوام فعله أو مفعوله و قدم ذلك فإنّ الأوّل سبحانه قديم بنفسه واجب غني و أمّا فعله فهو شيء بعد شيء.

❁ نعتقد أنّنا لو تأمّلنا ما قاله ابن تيمية لنجد أنّ ما منّا من أحد إلا و يقول بقوله ذلك أنّنا لو نقول: أنّ الله تعالى خلق شيئا هو أوّل مخلوقاته بإطلاق فهل يجوز أن يخلق قبله شيئا أو يمتنع؟ فإن كنّا نعتقد أنّه يجوز أحزنا حوادث لا أوّل لها و قلنا بقول ابن تيمية، و إن قلنا لا يجوز فقد قلنا بغير علم و نكون بذلك قد عطّلنا الباري عن صفاته تعـالى عن ذلك علوا كبيرا.، فأساس المسـألة و أساس الخلاف فيها هو هل يُقال بدوام فاعليّة الرّب و أنّه لم يزل فاعلا، و لم يأت يوم و هو معطّل عن الفعل أم لا؟ فمن قال بذلك كان قائلا بالقدم النوعي أو وجوب تسلسل الحوادث أي تسلسل أفعال الرّب و من ثمّ بجواز تسلـسل الحـوادث أي المخلوقات أو الآثار، و من نفى دوام فاعليّة الرّب كان قائلا بعدم التسلسل و يقع في التّعطيل. فمعظم من انتقد ابن تيمية في قضيّة القدم النوعي للعالم، و في قوله بجواز حوادث لا أوّل لها لا يكاد أن يخرج عن فئتين اثنتين، فئة لم تفهم حقيقة ما ذهب إليه ابن تيمية فقوّلته ما لم يقل ، و أخرى شنّعت بقوله هذا و لكنّها قالت بقوله دون أن تدري.

❁ يقول ابن تيمية بأزليّة الخلق و هذا تبعا لقوله بدوام الفعل الإلهي، و الخلق عنده لم يبدأ في لحظة محدّدة في الزّمان، و لا ينتهي أيضا في لحظة محدّدة، بل الخلق عنده أزلي أبدي طالما أنّ فاعليّة الله أزليّة أبديّة، فالتّنزيه الحـقيقي عند ابن تيمية يكـون في التّأكيد على أزليّة الذّات مع صفـاتها و أفعالها، فعند ابن تيمية الكائن الّذي يفعل و يملك صفاته أزلا و يحيط علمه بزمن الشّيء المخلوق في الماضي و الحاضر و المستقبل هو الكائن الأكثر كمالا من أي كائن آخر ففكرة الحدوث في ذات الله فكرة مقبولة فلسفيا طالما أنّ هذا الموقف لا يعني بأي حال من الأحوال القول بالفساد في ذات الله بل يعمل على شرح و تفسير كيف أنّ الله خلق العالم و كيف أنّه فاعل له أزلا.، فدوام فاعلية الله لا تناقض القول بحدوث كل ما سواه.

ينقسم العالم عند ابن تيمية إلى مستويين، أحدهما يمثّل الله باعتباره الفاعل الوحيد بذاته و صفاته، و الآخر يمثل العالم باعتباره آثار الفعل الإلهي، فالعالم عند ابن تيمية ما هو إلا أجناس و أنواع قد وجدت أزلا في علم الله، فابن تيمية الّذي رفض بشدّة أزلية أي كائن مخلوق كالكواكب و العقول السماوية، أعطى الأفعال الإلهية الدور الفلسفي الّذي لعبته تلك العقول بالنسبة للفلاسفة.

إنّ فكرة خلق الشّيء من عدم عند ابن تيمية قريبة من تلك التّي قال بها ابن رشد و أرسطو لأنّ العدم في تفسيرهم هو مجرّد الوجود بالقوّة و هذا ما نجده عند ابن تيمية الّذي يرى أنّ العدم هو وجود الموجود الجزئي بالقوّة.، إنّ فكرة العدم المحض حسب ابن تيمية هي فكرة غير إسلامية، فهو يُؤكّد عل خطأها كما يؤكّد على خطأ فكرة البداية المطلقة للعالم إذ نجد في القرآن الكريم ما يدلّ على أنّ هناك تسلسلا في خلق العالم من العرش و الماء و الدّخان، الأمر الّذي يعني بالنّسبة إليه أنّ كل حال من أحوال العالم كانت مسبوقة بحالة أخرى و هكذا في سلسلة لا متناهية، وهذا ما قال به ابن رشد.

اعتمد ابن تيمية في قضيّة إثبات وجود الله أدلّة نقلية و أخرى عقلية منطقية، امتازت هذه الأدلّة ببساطة و وضوح أفكارها فكانت أكثر ملاءمة للنفوس و لجميع النّاس عامّتهم و خاصّتهم.

يمكن أن نقول أنّ ابن تيمية قد استطاع أن يؤسّس للمذهب السنّي أصوله الفلسفيّة و العقليّة رغم أنّه لم يعترف يوما بذلك حتّى يجعل خطابه مقبولا بين المسلمين لأنّ تهمة الانتماء للفلسفة قد تجعل قوله منبوذا و مُدانا و لعلّ ما يؤكد هذا التّفسير أنّه تعرّض لاضطهادات عديدة جعلته يقضي شطرا كبيرا من حياته بين قضبان السّجون لا لشيء إلا لآرائه العقدية و فتاواه الفقهية.

لا يزال البحث قائما في ما قاله ابن تيمية في قضيّة العالم إلى يومنا هذا بين مواقف مؤيّدة و أخرى معارضة و إن كان هذا يدُلّ على شيء إنّما يدُلّ على مدى البعد الفلسفي الّذي تحمله هذه القضيّة خصوصا إذا علمنا أنّه من الصّعب أن نصل في التّفكير الفلسفي إلى موقف واحد و إلى تحليل واحد يقول به الجميع فلكلّ مبادئه العقلية التّي ينطلق منها و حججه المنطقية التّي يبرهن بها و التّي يريد أن يُقنع بها دون أن يكون هناك أي فرض للرأي من أي فرد كان فهذا هو القانون الفلسفي الذي عُمل به منذ قرون عديدة لأنّ هدف الفلسفة ليس كشف الحقائق الثابتة المطلقة بقدر ما هي البحث الدّؤوب المتواصل و عدم الاكتفاء بجواب معين أو الاقتناع به.

هذا و ختاما الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه ملء السّموات و ملء الأرض و ملء ما بينهما و ملء ما شاء من شيء بعد، كما ينبغي ياربنا لجلال وجهك و لعظيم سلطانك، فقد كانت رحلة بحثي طويلة و شاقّة نوعا ما و لكن على قدر ما كانت متعبة كانت في نفس الوقت ممتعة قادتني إلى عالم آخر غير العالم المادي الّذي أعيش فيه، قادتني إلى عالم الأفكار، إلى العالم المجرد. و أحمد الله الّذي وفّقني و استطعت أن أتسلّح بكل ما تحمله الرّوح العلمية من معنى خاصّة الصّبر و الموضوعية رغم ما مرّ بي في بعض الأحيان من عاطفة و ذاتية و ظروف صعبة، و يشهد الله أني قد بذلت في بحثي هذا أقصى ما أملك من جهد عقليّ و نفسيّ كما فرّغت له كل وقتي حتّى أنجزه عل أكمل وجه فإن كنت أصبت و قدّمت ما يستحّق فهذا من فضل ربي و جزيل عطائه و إن كنت أخطأت فهذا منّي و من تقصيري راجية من المولى ﷻ أن يُسدّد خطاي مستقبلا و أن يوفّقني لما يحبّه و يرضاه، و عسى أن يكمّل غيرنا ما قصرنا فيه. ثم أُقدّم شكري الجزيل و تقديري الخالص إلى فضيلة الدكتور المشرف : اسعيد عليوان الّذي أكرمني بإشرافه على الموضوع و الّذي استفدت كثيرا من نصائحه و توجيهاته القيّمة فأدامه الله عونا لكلّ إنجاز علمي، و صلى الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه أجمعين و آخر دعوانا ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾ ﴾[1].

(1)- سورة الصّافّات / 180 -182 .

الفهارس

جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز للعلوم الإسلامية

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- فهرس الأحاديث النبويّة الشّريفة
- فهرس المصطلحات العلمية و الفلسفية
- فهرس الأعلام
- فهرس الفرق الكلامية و الطوائف
- فهرس المصادر و المراجع
- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

الرقم	الآيـــة	الصفحة
	سورة البقرة	
29	﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾	25 26
117	﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ﴿١١٧﴾﴾	94
284	﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾	184 201
221	﴿وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾﴾	229
219	﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾	229
164	﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾	237
	سورة آل عمران	
191-190	﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾	16

سورة النساء		
123	﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿١٧٢﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧٣﴾﴾	173-172
سورة الأنعام		
24	﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴿١﴾﴾	1
94	﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ﴿١٠١﴾﴾	101
221	﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾	76
سورة الأعراف		
29	﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾	54
229	﴿أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾	172
221	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٣﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٤﴾﴾	173-172

سورة هود		
7	﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾﴾	29 92 93 171 217
14	﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾	233
سورة يوسف		
106	﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾	235
سورة الرعد		
3-2	﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾	17
8	﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾﴾	40
16	﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴿١٦﴾﴾	180
سورة ابراهيم		
10	﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴿١٠﴾﴾	94
48	﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾﴾	217

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	سورة النحل	
17	﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾	172 198 215
50-49	﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٩﴾ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾	124
60	﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ ﴾	152
40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾	172
	سورة الإسراء	
85	﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾	23
	سورة مريم	
9	﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾ ﴾	147
67	﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾ ﴾	147
	سورة طه	
50	﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾	223
	سورة الأنبياء	
30	﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾	23 39 43
104	﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٠٤﴾ ﴾	36
44	﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ ۚ أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾	43

28-26	﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ٢٦ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ ٢٧ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ وَهُم مِّنۡ خَشۡيَتِهِۦ مُشۡفِقُونَ ٢٨﴾	122

سورة الحج

47	﴿وَإِنَّ يَوۡمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلۡفِ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ ٤٧﴾	31

سورة المؤمنون

17	﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا فَوۡقَكُمۡ سَبۡعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلۡخَلۡقِ غَٰفِلِينَ ١٧﴾	25
91-84	﴿قُل لِّمَنِ ٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٨٤ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٨٥ قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبۡعِ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ٨٦ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٨٧ قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيۡهِ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٨٨ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ ٨٩ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ٩٠ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ٩١﴾	234

سورة الفرقان

59	﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا ٥٩﴾	29
61	﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي جَعَلَ فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجٗا وَقَمَرٗا مُّنِيرٗا ٦١﴾	224

جمعة الأمير عبد القادر لعلوم الإسلامية

سورة الشعراء		
33-16	﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٧﴾ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِى رَبِّى حُكْمًا وَجَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢١﴾ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾﴾	232
سورة القصص		
68	﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴿٦٨﴾﴾	203
سورة العنكبوت		
20	﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾	17

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة الروم		
30	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾	230
سورة السجدة		
4	﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾﴾	30
سورة الأحزاب		
4	﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾﴾	28
سورة سبأ		
23-22	﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾	123
سورة فاطر		
28	﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴿٢٨﴾﴾	34
سورة يس		
82	﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾	28 147 200
40	﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾	35
80	﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾	76

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة الصافات		
182-180	﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾	247
سورة الزمر		
9	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾﴾	17
67	﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾	36
62	﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾	180
38	﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾	234
سورة فصلت		
11	﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾	42 216 22 93 171
11-9	﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾	26

12-9	﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾	29 31
53	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴿٥٣﴾﴾	221
سورة الدخان		
29	﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ﴿٢٩﴾﴾	23
سورة الأحقاف		
26	﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٢٦﴾﴾	133
سورة ق		
38	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾	30 42
37	﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾	229
سورة الذاريات		
47	﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾	35
49	﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾	124
9	﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾﴾	132

سورة الطور		
35	﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾	238
سورة النجم		
3	﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾﴾	184
سورة القمر		
11	﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ﴿١١﴾﴾	25
49	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾	40 183
15	﴿وَلَقَد تَّرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٥﴾﴾	229
سورة الواقعة		
72-71	﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿٧٢﴾﴾	76
سورة الحديد		
4	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾	30
سورة المجادلة		
11	﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ ﴿١١﴾﴾	19
سورة الطلاق		
12	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾﴾	26

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة الملك		
3	﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾﴾	25
14	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾	213
سورة المعارج		
4	﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾	30
سورة نوح		
15	﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾	25
سورة الجن		
28	﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾	183
سورة الإنسان		
29	﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ ﴿٢٩﴾﴾	229
سورة النبأ		
13	﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾﴾	40
7-6	﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾﴾	224
سورة النازعات		
33-27	﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٣﴾﴾	27
24	﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾	145

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة الانفطار		
2	﴿وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝٢﴾	37
سورة البروج		
16-15	﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾	197
سورة الطارق		
5	﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥﴾	17
7-6-5	﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾	224
سورة الغاشية		
20-17	﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠﴾	17 224
21	﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١﴾	229
21-17	﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١﴾	231
سورة العلق		
1	﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ ...﴾	16
سورة غافر		
37-36	﴿و قال فرعون يا همن ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب. أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى و إني لأضنه كاذب﴾	149

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

طرف الحديث	الـــرّاوي	الصّفحة
- إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ....	البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب و السنّة.....	131
- اللّهمّ ربّ السّموات و ربّ....	مسلم في كتاب الذّكر و الدّعاء و التّوبة و الإستغفار..	174
- كان الله و لم يكن شيء	البخاري في كتاب التّوحيد.....	173
- كتب الله مقادير الخلائق	مسلم في كتاب القـــــدر.....	174
- كلّ مولود يولد على الفطرة ..	البخاري في باب الجنائز و مسلم في كتاب القدر.....	228

فهرس المصطلحات العلمية والفلسفية

المصطلح	الصفحة
- إبداع.....	66
- أرض.....	25
- أيس.....	159
- الأقنوم.....	58
- البارسك.....	35
- التّسلسل.....	162
- التّسلسل المثبت عند السّلف.....	206
- التّصوف.....	98
- التّلموذ.....	13
- التّوراة.....	4
- الجنس.....	184
- الجوهر.....	52
- حوادث لا أوّل لها.....	176
- الخلق.....	5
- الرّتق.....	20
- الرجحان بدون مرجّح.....	162
- السّديم.....	22
- السّماء.....	25
- السّنة الضّوئية.....	34
- الصّفات الإلهية.....	209
- الطّي.....	36
- العالم.....	5

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- العرض.....	52
- علم الهيئة.....	27
- العماء.....	101
- العين.....	195
- الفتق.....	20
- الفلسفة.....	60
- الفيض.....	56
- القدم.....	70
- القدم النوعي.....	178
- قياس تمثيل.....	152
- قياس شمول.....	152
- علم الكلام.....	68
- الكمون.....	75
- الكون.....	20
- ليس.....	159
- مجرّة.....	34
- النّص الكهّنوتي.....	10
- النّص اليهوي.....	10
- النوع.....	195
- الهيولى.....	52
- الوجود.....	62
- اليوم.....	30

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
- ابن تيمية.....	112
- ابراهيم بن سيار النظّام.....	75
- ابن الجوزي.....	18
- ابن حجر العسقلاني.....	176
- ابن حزم.....	177
- ابن خلدون.....	68
- ابن رشد.....	90
- ابن سبعين.....	143
- ابن سينا.....	62
- ابن عثيمين.....	202
- ابن عربي.....	101
- ابن القيم الجوزية.....	204
- أبو الحسن الأشعري.....	131
- أبو القاسم القشيري.....	134
- أبو المعالي الجويني.....	88
- أبو الهذيل العلاّف.....	138
- أبو حامد الغزالي.....	81
- أرسطو طاليس.....	51
- الشّريف الجرجاني.....	193
- الشّهرستاني.....	137
- الفضيل بن عياض.....	142
- أفلاطون.....	51

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- أفلوطين.....	56
- الفارابي.....	65
- الكندي.....	159
- أنكسمانس.....	50
- أنكسماندريس.....	49
- بروقلس.....	213
- الجاحظ.....	77
- الجنيد بن محمّد.....	142
- جهم بن صفوان.....	138
- حسن بن علي السّقاف.....	183
- ديمقريطس.....	72
- الإمام الشّافعي.....	133
- سقراط.....	116
- سهل بن عبد الله التستري.....	142
- طاليس.....	49
- عضد الدّين الإيجي.....	222
- عبد القادر الجيلاني.....	142
- فخر الدّين الرّازي.....	88
- فيثاغورس.....	60
- كارل ياسبرس.....	60
- ليبنتز.....	72
- لوقيبوس.....	72
- الإمام مالك.....	179
- معروف الكرخي.....	142
- محمّد الأمين الشّنقيطي.....	201

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- محمّد زاهد بن حسن الكوثري.....	176
- محمّد سعيد رمضان البوطي.....	179
- محمّد ناصر الدّين الألباني.....	178
- هيراقليطس.....	50

فهرس الفرق والمذاهب

الفرق الكلامية	الصّفحة
الأشاعرة.....	80
البراهمانية.....	100
الدّهرية.....	128
الرواقيّة.....	100
الصّوفية.....	100
القدريّة.....	180
القرامطة الباطنية.....	145
الكرّامية.....	163
الكُلاّبية.....	200
المعتزلة.....	70

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر و المراجع

أ- المصادر

1- ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، تحقيق : محمّد حسن اسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

2- ابن تيمية، **الرّسالة الصّفدية**، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2004م.

- ابن تيمية، **الرّسالة الصّفدية**، تقديم : عبد الله بن عبد الرّحمن السّعد، ط1، دار ابن حزم، الرّياض، 2002م.

3- ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق : حمد التويجري، ط1، دار الصميعي، الرّياض، 1988م.

4- ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشّيطان**، تأليف : أبي سعيد الأنصاري، د-ط، دار الفكر، د-ت.

5- ابن تيمية، **الفرقان بين الحق و الباطل**، تقديم : حسين يوسف غزال، ط3، دار إحياء العلوم، بيروت، 1987م.

6- ابن تيمية، **القاعدة المرّاكشية**، تحقيق : دغش بن شيب العجمي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2002م.

7- ابن تيمية، **تقريب التدمرية**، تحقيق : محمّد عبد الرّحيم، ط1، دار الفكر، بيروت، 2005م.

8- ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النّقل**، صحّحه : عبد اللّطيف عبد الرحمن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

9- ابن تيمية، **رسالة في أصول الدّين**، اعتنى بها : خالد السّبع العلمي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1995م.

10- ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، كتبه : أبو عبد الله ابراهيم سعيداي، ط1، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1985م.

11- ابن تيمية، **مجموعة الرّسائل و المسائل**، تحقيق : محمّد رشيد رضا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

12- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ترتيب : عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، د-ط، مكتبة العارف، الرّباط، د-ت.

13- ابن تيمية، **منهاج السنّة**، د-ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د-ت.

14- ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.

15- ابن تيمية، **نقض المنطق**، تحقيق : محمّد بن عبد الرزّاق حمزة، د-ط، مكتبة السنّة المحمدية، القاهرة، 1951م.

16- ابن تيمية، **تلخيص كتاب الإستغاثة**، تحقيق : أبو عبد الرحمن علي عجال، ط1، مكتبة الغرباء الأثرية، السّعودية، 1417هـ.

17- ابن تيمية، **نقد مراتب الإجماع لابن حزم**، ط3، دار زاهد المقدسي، د-م، د-ت.

- ابن تيمية، **نقد مراتب الإجماع لابن حزم**، عناية : حسن أحمد أسير، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1998م.

18- ابن تيمية، **شرح حديث النزول**، ط7، المكتب الإسلامي، بيروت، 1991م .

ب – المـــــراجع

1- إبراهيم بن محمّد البريكان، **منهج ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد**، ط1، دار ابن القيم، السّعودية، 2004 م

2- ابراهيم تركي، **نظريّات نشأة الكون في الفكر الإسلامي**،د-ط، دار الوفاء، الإسكندرية، د-ت

ابراهيم عاتي، **تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية**، د-ط، الجزائر، د-ت.

3- ابن أبي العزّ الحنفي، **شرح العقيدة الطحّاوية**، ط1، دار الإمام مالك، الجزائر، 2007م.

_____ ، _____ ، تحقيق: جماعة من العلماء، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988 م .

4- ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، (د-ط)، دار صادر، بيروت، (د-ت).

5- ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ط2، دار الرّائد العربي، بيروت 1368 هـ.

6- ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، راجعه : علي طنطاوي، تحقيق : ناجي طنطاوي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1987م.

7- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، د-ط، دار المعرفة، بيروت، 1983م.

8- ـــــــ ، ـــــــــــــــــــ ، تحقيق : محمّد ابراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، د-ط، دار الجيل، بيروت، 1985م.

9- ـــــــ ، **مراتب الإجماع**، ط3، دار زاهد المقدسي، دم، دت.

10- ـــــــ، ـــــــــ ، عناية : حسن أحمد أسير، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1998م.

11- ابن خلدون ، **المقدّمة**، ط5، دار الرّائد العربي، بيروت، 1982م.

12- ابن رشد، **تهافت التهافت**، تقديم : صلاح الهواري،د-ط، المكتبة العصرية،بيروت، 2005 م.

13- ـــــــ ، **فصل المقال فيما بين الشّريعة و الحكمة من الإتصال**، تقديم : محمّد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، الدّار البيضاء، 1997م.

14- ـــــــ، **فصل المقال**، تحقيق محمّد عمارة، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1969م.

15- ـــــــ، **فصل المقال**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م.

16- ـــــــ، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، تقديم : محمّد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.

17- ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، شرح : نصر الدّين الطّوسي، تحقيق : سليمان دنيا، د-ط، دار المعارف، مصر، د-ت.

18- ـــــــ، **النجاة في المنطق و الإلهيات**، تحقيق : عبد الرحمن عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992م.

19- ابن القيم الجوزية، **القصيدة النونية**، شرح : محمّد خليل هرّاس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.

20- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، د-ط، دار الجيل، بيروت، د-ت.

21- ـــــــــ ، **تهافت الفلاسفة**، قدّم له : صلاح الدّين الهواري، د-ط، المكتبة العصرية، بيروت، 2004م .

22- ـــــــــ ، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

23- ـــــــــــ ، **فيصل التّفرقة بين الإسلام و الزندقة**، ط1،دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م.

24- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق: محي الدّين عبد الحميد، دط، المكتبة العصرية، بيروت، 1990م.

25- أبو الحسن الخياط، **الانتصار**، تحقيق : ينبرج، ط2، الدّار العربية للكتاب، القاهرة، 1993م.

26- اجناس جولد زيهر، **العقيدة و الشّريعة في الاسلام**، ترجمة : محمّد يوسف موسى و آخرون، د-ط، دار الرّائد العربي، بيروت، 1946م.

27- أحمد بن إبراهيم البريدي، **جهود الشّيخ ابن عثيمين و آراؤه في التّفسير و علوم القرآن**، ط1، مكتبة الرّشد، الرّياض، 2005م.

28- أحمد عبد المهيمن، **نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي**،د-ط، دار الوفاء،الاسكندرية،د-ت.

29- أحمد عمر أبو حجر، **التّفسير العلمي للقرآن في الميزان**، ط1، دار قتيبة، بيروت، 1991م.

30- أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ.

31- إخوان الصّفا، **الرّسائل**، د-ط، دار بيروت، بيروت، 1983م.

32- أسامة علي الخضر، **رؤية قرآنية كونية لقوانين الكون**، تقديم : مصطفى محمود، الهيئة العامة للكتاب، د-ط، الجمهورية اليمنية، 1998م.

33- أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية**، د-ط، دار قباء، القاهرة، 1998م.

34- أنور الجندي، **الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة**، د-ط، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1987م.

35- بشير تركي، **لله العلم**، ط1، تونس، 1979م.

36- بول ديفز، **الله و العقل و الكون**، ترجمة : سعد الدّين خرفان، وائل بشير الأتاسي، ط1، دار علاء الدّين، دمشق، 2001م.

37- ت ج دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، تعليق : محمّد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م.

38- الجاحظ، **البيان و التّبيين**، تحقيق : عبد السّلام محمّد هارون، ط2، مكتبة الخانجي، مصر، 1961م.

39- ـــــــ ، **كتاب الحيوان**، تحقيق : عبد السّلام محمّد هارون، د-ط، دار الجيل، بيروت، 1992م.

40- جلال الدّين السيوطي، **صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام**، نشره : علي سامي النشار، تقديم : مصطفى عبد الرزّاق، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1947م.

41- جلال العشري، **حقيقة الفلسفات الإسلامية**، تقديم : عبد الهادي مسعود، ط1، الدّار المصرية اللبنانية، 1991م.

42- جمال المرزوقي، **دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية**، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2001م.

43- جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، د-ط، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989م.

44- جون كلوفر مونسما، **الله يتجلّى في عصر العلم**، ترجمة : الدمرداش عبد المجيد سرحان، ط4، الجمعية المصرية لنشر المعرفة و الثقافة العالمية، القاهرة، 1986م.

45- الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الإعتقاد**، تحقيق : محمّد يوسف عيسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السّعادة، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.

46- ـــــ، ـــــــــــ، تحقيق : أسعد تميم، د-ط، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985م.

47- حربي عبّاس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي الدّيني في مدرسة الاسكندرية القديمة**، تقديم : علي عبد المعطي، ط1، دار العلوم العربية، لبنان، 1992م.

48- حسن بن علي السقّاف، **مجموع رسائل السقاف – رسالة التنبيه و الرّد على معتقد قدم العالم و الحدّ**، د-ط ، دار الرّازي ، الأردن ، د-ت .

49- حسين مروة، **النزعات الماديّة في الفلسفة العربية الاسلامية**، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2002م.

50- حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ط2، دار الجيل، بيروت، 1982م.

51- حنفي أحمد، **التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن**، ط3، دار المعارف، القاهرة ، د-ت.

52- داود سلمان السعدي، **أسرار الكون في القرآن**، ط2، دار الحرف العربي، لبنان، 1999م.

53- زكريا بشير إمام، **الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالي**، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1989م.

54- سالم مرشان، **الجانب الالهي عند ابن سينا**، ط1، دار قتيبة، بيروت، 1992م.

55- سعد الدّين التفتزاني، **شرح المقاصد**، تحقيق : عبد الرحمن عميرة، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1998م.

56- سليم الجابي، **منطلق النظرية القرآنية الكونية حول خلق العالم**، ط1، مطبعة نصر، دمشق، 1992م

57- سميح عاطف الزّين، **ابن عربي**، د-ط، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1988م.

58- سمير الزهيري، **محدّث العصر الألباني**، ط4، دار الفجر، الجزائر، 1422 هـ.

59- سيد حسين نصر، **مقدّمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة : سيف الدّين القصير، ط1، دار الحوار، سوريا، 1991م

60- صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة**، ط3، دار المناهج، مصر، 2003م.

61- صلاح الدّين أبو العينين، **الله و الكون**، د-ط، دار الفكر العربي، د-م، 1983م.

62- الطبلاوي محمود سعد، **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**، ط1، مطبعة الأمانة، مصر،1989م

63- طلعت غنام، **أضواء على التّصوف**، د-ط، عالم الكتب، القاهرة، د-ت

64- طه جابر العلواني، **ابن تيمية و اسلامية المعرفة**، ط2، الدار العلمية للكتاب الاسلامي، الرياض، 1995م.

65- طه عبد الرحمن، **الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005م.

66- عبد الباري محمد داود، **دراسات فلسفية و إسلامية في الآيات الكونية**، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1999م.

67- عبد الحفيظ عبد الحق المكي، **موقف أئمّة الحركة السلفية من التصوف و الصوفية**، ط3، دار السّلام، القاهرة، 2001م.

68- عبد الحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، 2004م .

69- عبد الرحمن بن صالح المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، 1995م.

70- عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد**، تقديم: أسعد السمحراتي، ط2، دار النفائس، بيروت، 1986م.

71- عبد العليم عبد الرحمن خضر، **هندسة النّظام الكوني في القرآن الكريم**، د-ط، الدار السعودية، السعودية، 1983م.

72- ــــــــــــ ، **الظواهر الجغرافية بين العلم و القرآن**، ط2، الدار السعودية، السعودية، 1985 م .

73- عبد الفتّاح الفاوي، **المقالات العشر في منهج علم الكلام و قضاياه**، د-ط، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1993م

74- عبد القادر أحمد عطاء، **التصوف الإسلامي بين الأصالة و الاقتباس**، ط1، دار الجيل، بيروت، 1987م.

75- عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق : ألفرد غيوم، د-ط، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د-ت.

76- ــــــــــــ ، **الملل و النّحل**، تحقيق : محمّد عبد القادر الفاضلي، د-ط، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.

77- علي عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية**، ط2، مكتبة وهيبة، القاهرة، 1995م.

78- عمر فرّوخ، **المنهاج الجديد في الفلسفة العربية**، ط1، دار العلم، بيروت، 1970م.

79- الفارابي، **المدينة الفاضلة**، تقديم : عبد الرحمن بوريدة، د-ط، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990م.

80- فخر الدّين الرّازي، **المسائل الخمسون في أصول الدّين**، تحقيق : أحمد حجازي السّقا، ط2، دار الجيل، بيروت، 1990م.

81- ــــــــــــ ، **محصّل أفكار المتقدّمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلّمين**، راجعه : طه عبد الرؤوف سعد، د-ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د-ت.

82- فرح أنطون، **ابن رشد و فلسفته**، تقديم : طيب تيزيني، ط1، دار الفارابي، لبنان، 1998م.

83- القاضي أبي البقاء، **تخجيل من حرّف التوراة و الإنجيل**، تحقيق : محمود عبد الرحمن فتح، ط1، مكتبة العبيكان ، الرّياض 1998 م .

84- القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق : أحمد بن الحسين، تحقيق : عبد الكريم عثمان، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988م.

85- القاضي عضد الدّين الإيجي، **شرح المواقف**، تأليف : الشّريف الجرجاني، صحّحه : محمود عمر الدمياطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

86- كاملة الكواري، **المُجلّى في شرح القواعد المثلى في صفات الله و أسمائه الحسنى للعلاّمة محمّد صالح العثيمين**، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2002م.

87- كمال جعفر، **الإنسان و الأديان**، د-ط، دار الثقافة، قطر، 1985م.

88- ماهر عبد القادر، **فلسفة التحليل المعاصر**، د-ط، دار المعرفة، مصر، 2002م.

89- محمّد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد و تاريخ المذاهب الفقهية**، د-ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د-ت.

90- محمّد أبو زهرة، **ابن تيمية**، ط جديدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991م.

91- محمّد أحمد دياب عبد الحافظ، **أظواء على اليهودية من خلال مصادرها**، د-ط، دار المنار، القاهرة، 1985م.

92- محمّد الأمين الشّنقيطي، **رحلة الحجّ إلى بيت الله الحرام**، ط1، دار الشروق، جدّة، 1983م.

93- محمّد بن صالح العثيمين، **شرح العقيدة السّفارينية**، تعليق : إسلام منصور عبد الحميد، طبعة مدقّقة، دار البصيرة، مصر، د-ت.

94- محمّد جلال شرف، **الله و العالم و الإنسان في الفكر الإسلامي**، د-ط، دار النهضة العربية، بيروت، د-ت.

95- محمّد الجليند، **الإمام ابن تيمية و قضيّة التّأويل**، ط3، شركة عكاظ، السّعودية، 1983م.

96- محمّد الرّاشد، **إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي**، ط2، دار الأوائل، سورية، 2002م.

97- محمّد سعيد رمضان البوطي، **السّلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1988م.

98- ـــــــــــ ، **كبرى اليقينيات الكونية**، ط 25، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2005م.

99- محمّد سليمان داود، **نظرية القياس الأصولي**، د-ط، دار الدعوة، الاسكندرية، 1984م.

100- محمّد السيّد أرناؤوط، **الإعجاز العلمي في القرآن الكريم**، د-ط، مكتبة مدبولي، القاهرة، د-ت

101- محمّد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.

102- محمّد عزيز نظمي سالم، **ابراهيم بن سيار النظّام و الفكر النقدي في الاسلام**، د-ط، مؤسسة شباب الجامعة، 1983م.

103- محي الدّين ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، د-ط، دار الفكر، بيروت، د-ت.

104- ـــــــــــ ، **فصوص الحكم**، تعليق : أبو العلا عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م.

105- مرتضى مطهري، **الوحي و النبوة**، مقدّمة على النّظرة الإسلامية للعالم، ترجمة : عباس الترجمان، د-ط، دار المحجّة البيضاء، لبنان، 2000م.

106- مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية**، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م

107- منصور حسب النيّ، **الكون و الإعجاز العلمي للقرآن**، د-ط، دار الفكر، القاهرة، 1981م.

108- موريس بوكاي، **التوراة و الإنجيل و القرآن و العلم**، د-ط، دار المعارف، القاهرة، د-ت.

109- ـــــــــــ ، ـــــــــــ ، ط2، دار الكندي، لبنان، 1978م.

110- موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تقديم : حسين آتاي، د-ط، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، 2002م.

111- نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل** - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين ابن عربي -، ط4، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1998م.

112- ول ديورانيت، **قصّة الحضارة**، ترجمة : زكي نجيب محمود، ط3، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1965م.

113- يحي مراد، **القول الجليّ في ترجمة ابن تيمية**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

114- يحي هارون، **خلق الكون**، ط1، مؤسسة الرّسالة، لبنان، 2003 م.

115- يعقوب بن اسحاق الكندي، **الرّسائل**، تحقيق : محمّد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م.

116- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، د-ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م.

ج – كتب التفاسير و الأحاديث

1- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط8، دار الأندلس، لبنان، 1986م.

2- أحمد بن حجر العسقلاني، **فتح الباري** – شرح صحيح البخاري –، أخرجه : محبّ الدّين الخطيب، رقّمه : محمّد فؤاد عبد الباقي، د-ط، دار المعرفة، بيروت، د-ت.

3- أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1964م.

4- الإمام البخاري، **صحيح البخاري**، د-ط، دار و مطابع الشعب، د-ت.

5- جلال الدّين السيوطي، **الدر المنثور في التّفسير المأثور**، د-ط، دار المعرفة، لبنان، د-ت.

6- الزّمخشري، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط1، مطبعة لطفي محمد، مصر، 1354هـ.

7- سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط2، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د-ت.

8- عبد الله محمّد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، حقّقه : أحمد عبد العليم البيروني، د-ط، دار الكتاب العربي، د-م، 1967م.

9- فخر الدّين الرّازي، **التّفسير الكبير**، ط1، دار الفكر، بيروت، 1981م.

10- محمّد بن علي الشوكاني، **فتح القدير** – الجامع بين فني الرّواية و الدراية من علم التّفسير، ط2، مصر، 1964م.

11- محمّد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ط 2، دار المعرفة، لبنان، د-ت.

12- محمّد الطّاهر بن عاشور، **التحرير و التنوير**، د-ط، الدّار التّونسية للنشر، تونس، 1984م.

13- محمّد ناصر الدّين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصّحيحة**، ط جديدة، مكتبة المعارف، 1995م.

14- الإمام مسلم، **صحيح مسلم**، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1972م.

د – كتب السّيـــــــر و التـــــــــراجم

1- ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثمانية**، ضبطه : عبد الوارث محمّد علي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

2- ـــــــــــ ، ـــــــــــ ، ط1، دائرة المعارف، الهند، 1349هـ.

3- أبو الفلاح ابن عماد ، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، د–ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د–ت.

4- الحافظ بن كثير، **البداية و النهاية**، د–ط، دار الفكر العربي، د–ت.

5- جلال الدّين السيوطي، **طبقات الحُفّاظ**، تحقيق : علي محمّد عمر، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1994م.

6- جمال الدّين بردي الأتابكي، **النّجوم الزّاهرة**، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، د–ط، دار الكتب العلمية، القاهرة، 1963م.

7- خير الدّين الزركلي، **الأعلام** – قاموس تراجم لأشهر الرّجال و النّساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م.

8- عبد الله شمس الدّين محمّد الذهبي، **تذكرة الحُفّاظ**، د–ط، دار الكتب العلمية، لبنان، د–ت.

9- محمّد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، تحقيق : احسان عبّاس، د–ط، دار الثقافة، بيروت، 1998م.

10- محمّد بن علي الشّوكاني، **البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

هـ المـــعاجـــــم و المـــوســـوعـــات

1- ابن منظور، **لســـان العرب**، د–ط، دار المعارف، د–ت.

2- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب : خليل أحمد خليل، أشرف عليه : أحمد عويدات، ط2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001م.

3- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، د–ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م.

4- الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحقيق : إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984م.

5- رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م.

6- عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق و الجماعات الإسلامية**، ط2، مكتبة مدبولي، مصر، 1998م.

7- علي بن محمّد الجرجاني، **التّعريفات**، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1991م.

8- فؤاد كامل العشري، جلال العشري، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، راجعها : زكي نجيب محمود، د-ط، دار القلم، بيروت، د-ت.

9- ماجد محمّد عدوان، **موسوعة أعلام الفلسفة**، ط1، دار عالم الثقافة، عمّان، 2001م.

10- محمّد عبد الرّؤوف المناوي، **التّوقيف على مهمّات التّعاريف**، تحقيق : محمّد رضوان الدّاية، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1990م.

11- محمّد علي التهانوي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، تقديم : رفيق العجم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.

12- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة** – أهم المصطلحات و أشهر الأعلام – ط2، الميزان، الجزائر، 1998م.

13- **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ط2، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النّشر، مصر، 1970 م.

و – المجلاّت و الدّوريات

1- حسام الدّين الألوسي، **الزّمن في الفكر الدّيني و الفلسفي القديم**، مجلّة عالم الفكر، الكويت، العدد الثاني من المجلّد الثامن، (جويلية ، أوت ، سبتمبر) 1977 م .

2- **السّيرة الذّاتية لفضيلة الشّيخ محمّد بن صالح العثيمين**، مجلّة الرّابطة، مكّة، العدد : 432، السنة 31 شوال، 1421هـ - يناير 2001م.

ي – مواقع الأنترنت

1- www . iman way . com

2- www . ghrib . net

فهرس الموضوعات

المقدّمة ..... ا- ي

الفصل الأوّل

الكون من منظور ديني

المبحث الأوّل: الكون في سفر التكوين..... 4

المطلب الأوّل: خلق العالم..... 5

المطلب الثّاني: أطوار خلق العالم..... 8

المطلب الثّالث: طبيعة مادّة الخلق..... 13

المبحث الثّاني: الكون في القرآن الكريم..... 15

المطلب الأوّل: الإسلام دين تعقل و تدبّر..... 16

المطلب الثّاني: خلق العالم وتحديد طبيعة مادته..... 20

المطلب الثّالث: زمن الخلق و مدّته..... 29

المطلب الرّابع: نهاية الكون..... 34

أهم النّتائج المتوصل إليها..... 38

الفصل الثّاني

النظريات الوضعية في نشأة الكون قبل ابن تيمية

المبحث الأوّل: الكون من منظور فلسفي يوناني (أرسطو و أفلوطين نموذجا..... 49

المطلب الأوّل: أرسطو طاليس و قضية العالم..... 51

أرسطو و نظرته إلى العالم..... 51

براهين أرسطو على قدم العالم..... 54

المطلب الثّاني: أفلوطين و نظرية الفيض..... 56

المبحث الثّاني: الكون من منظور فلسفي إسلامي (ابن سينا نموذجا)..... 60

مطلب: ابن سينا و قضية العالم..... 62

حقيقة الوجود عند ابن سينا..... 62

موقف ابن سينا من قضية قدم العالم أو حدوثه..... 63

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن سينا و نظرية الصّدور..... 65
المبحث الثّالث: الكون من منظور كلامي (النظام و الغزالي نموذجا)..... 68
المطلب الأوّل المعتزلة و قضية العالم (النظام نموذجا)..... 70
المعتزلة و نظرتها للعالم..... 70
نظرية الجوهر الفرد و صلتها بخلق العالم..... 72
النظّام و نظريّة الخلق بالكمون..... 75
المطلب الثّاني: الأشاعرة و قضية العالم (أبو حامد الغزالي نموذجا)..... 80
الأشاعرة و نظرتها إلى العالم..... 80
موقف أبي حامد الغزالي من القضية و الرّد على الخصوم..... 81
أدلّة الغزالي على حدوث العالم..... 85
المبحث الرّابع: النّظرة المتوازنة للعالم..... 90
مطلب: ابن رشد و نظرته التّوفيقية لقضية العالم..... 91
المبحث الخامس: الكون من منظور صوفي (ابن عربي نموذجا)..... 98
مطلب: قضية وحدة الوجود ومحي الدّين ابن عربي..... 100
أهم النّتائج المتوصل إليها..... 05

الفصل الثّالث

الرّد التيمي على النظريات الوضعية المتعلقة بقضية الكون (المذكورة سابقا)

المبحث الأوّل: مناقشة ابن تيمية لنظريّة الفيض و لفكرة الممكن و الواجب..... 112
المطلب الأوّل: موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي..... 114
المطلب الثّاني: موقف ابن تيمية من نظريّة الصّدور المشّائية..... 117
الأدلّة العقلية المنطقية..... 118
الأدلّة النقلية..... 122
المطلب الثّالث: موقف ابن تيمية من فكرة الممكن و الواجب..... 126
المبحث الثّاني: مناقشة ابن تيمية لنظرية الجوهر الفرد..... 129
المطلب الأوّل: موقف ابن تيمية من علم الكلام..... 130
المطلب الثّاني: موقف ابن تيمية من نظرية الجوهر الفرد..... 135

المبحث الثالث: مناقشة ابن تيمية لقضية وحدة الوجود..... 140
المطلب الأوّل: موقف ابن تيمية من التصوف..... 141
المطلب الثّاني: موقف ابن تيمية من وحدة الوجود..... 145
أهم النّتائج المتوصل إليها..... 154

الفصل الرّابع

ابن تيمية و قضية قدم العالم أو حدوثه

مبحث: ابن تيمية بين قدم العالم و حدوثه..... 159
المطلب الأوّل: قدم العالم..... 161
المطلب الثّاني: حدوث العالم..... 169
الأدلّة العقلية..... 172
الأدلّة النقلية..... 173
المطلب الثّالث: نقد للمذهب التيمي في قضية العالم..... 176
نقد ابن حجر العسقلاني..... 176
نقدمحمّد زاهد بن حسن الكوثري..... 176
نقد محمّد ناصر الدّين الألباني..... 178
نقد محمّد سعيد رمضان البوطي..... 179
نقد حسن بن علي السقّاف..... 183
أهم النّتائج المتوصل إليها..... 186

الفصل الخامس

الكون من منظور تيمي

مبحث أسس النظرية الكونية التيمية..... 191
المطلب الأوّل: القدم النوعي للعالم..... 193
المطلب الثّاني: ابن تيمية و دور الصّفات الإلهية في عملية الخلق..... 208
المطلب الثّالث: ابن تيمية و قضية اثبات وجود الله..... 218
توطئة..... 218
أدلّة ابن تيمية على وجود الله..... 227

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دليل الفطرة..... 227
دليل الآية..... 230
الإستدلال على الله بالله..... 231
إثبات الربوبية بمعجزة الرسل..... 233
دليل إجماع الأمم..... 233
دليل المقاييس العقلية..... 235
أهم النتائج المتوصل إليها..... 239
الخـــــــاتمة..... 244
الفهارس..... 249
فهرس الآيات القرآنية الكريمة..... 250
فهرس الأحاديث النبويّة الشّريفة..... 262
فهرس المصطلحات العلمية و الفلسفية..... 263
فهرس الأعلام 265
فهرس الفرق و الطوائف..... 268
فهرس المصادر و المراجع..... 269
كتب التّفاسير و الأحاديث..... 279
كتب السير و التراجم..... 280
المعاجم و الموسوعات..... 281
المجلاّت و الدوريات..... 282
مواقع الأنترنت..... 282
فهرس الموضوعات..... 283

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية