

خلق العالم عند أبي الهذيل العلاف

محمد عبد الرحيم الزيني
كلية التربية
جامعة صنعاء

Abstract

Abul-Hatheel Al-Allaaf is regarded as one of the founders of "E' tizali" thought and its five bases. This research deals with an issue that busied the Greek and Arab philosophers; then it was treated by those who were called "Scientists of Speech" particularly "The Mo'tazila" who found that The Holy Quran contained additional verses and many hints about the creation of the world.

- In this research, I have introduced definitions of some philosophical terms such as "Creation, Substance, Essence" and others from the point of view of Al-Allaaf himself.

- I have explained the original source of the theory of the "Single Essence" and discussed the different concepts of the scientists who believe that the source of the theory was Greek, Indian or Bhudist. I explained their ideas and rejected them showing my own opinion to explain the difference between the theory of Epicure and that of Al-Allaaf. Then I introduced a detailed criticism of the theory, particularly that part related to Al-Nazzam and Ibn Hazm. Moreover, I have dealt with the concepts of the scientists who praised the theory and noticed that it contained great effort for putting an Islamic theory to explain the "Creation of the World".

- I have explained the proofs that Al-Allaaf gave to explain the "Creation of the World" and the most important of these proofs is that of the "Single Essence", which he adopted. It also talked about the differentiation between the "Immortal", ALLAH and the "Created", the World.

تاريخ قبول البحث: 2000/10/12

تاريخ استلام البحث: 1998/6/27

-Then I dealt with the Al-Allaaf's concept of Al-Allaaf of "The Stillness of the Dwellers of Paradise" and his proofs. I also showed the philosophical justifications that drove him to produce that conception which contradicted the teachings and literature of Islam. I also noted down and discussed the reactions of the other scientists to that conception, trying to trace its origin in Greek and Islamic thought. I also tried to compare Al-Allaaf's idea and that of Jahm Bin Safwan regarding the mortality of the two "Eternal Worlds" i.e. Paradise and Hell.

- In the last part of the research I dealt with two sayings made by Al-Allaaf, viz, "The Skip" and "The overlapping", which were mentioned by his student, Al-Nazzam. Al-Allaaf rejected both points. I also mentioned his opinion of the "Purpose of ALAAH's Deeds" which stressed the wise intention behind the deeds. One of these deeds id "The Creation of the World".

-It is worth mentioning that I traced Al-Allaaf's concepts related to the "Creation of the World" and tried tocompare them with those of the scientists who preceded him and those who came after. I also produced my own points of view in all " Speech Issues", deciding my own concepts regarding each one of these issues whether I approved of them or rejected them.

ملخص

يعد العلاف من المؤسسين الأوائل للفكر الاعتزالي وأصوله الخمسة، وهذا البحث يدور حول قضية شغلت فلاسفة اليونان والمسلمين، ثم انتقلت إلى علماء الكلام لا سيما المعتزلة الذين وجدوا في القرآن الكريم آيات إضافية، وإشارات متعددة تتحدث عن خلق العالم. ويتناول البحث الأفكار الآتية:

قدمت في هذا البحث تعريفاً لبعض المصطلحات الفلسفية، من وجهة نظر العلاف ومدرسته؛ مثل الخلق، الجسم، الجوهر، العرض.

-ناقشت المصدر الحقيقي لنظرية الجوهر الفرد، مستعرضاً آراء العلماء في القول بالمصدر اليوناني، والهندي والبوذي، وحجتهم في ذلك، وتفنيد هذه الأقوال، وقد عرضت وجهة نظري لتوضيح الفرق بين النظرية عند أبيقور، وعند العلاف، ثم قدمت نقداً مفصلاً لها لا سيما ما

قدمه النظام، وابن حزم، وكذلك آراء العلماء الذين قرظوها ورأوا فيها مجهوداً كبيراً لوضع نظرية إسلامية تفسر خلق العالم.

- ثم تكلمت عن رأي العلاف في قوله بسكون أهل الجنة، وبراهينه على بذلك، وأظهرت المبررات الفلسفية التي دفعته الى هذا القول الذي يجافي مقررات الدين، مع إيراد آراء العلماء في الرد عليه، ومحاولة البحث عن جذور هذا القول عند اليونان أو في الفكر الإسلامي، والموازنة بين رأي العلاف، ورأي جهنم بن صفوان فيما يتعلق بالجنة وجهنم.

- والجدير بالذكر أنني تعقبت آراء العلاف المتعلقة بخلق العالم، وقمت بالموازنة بينها وبين آراء المفكرين السابقين واللاحقين، مع عرض وجهة نظري في كل مسألة كلامية، وتحديد موقفي منها سواء أكان بالرفض أم بالقبول.

أولاً: مقدمات:

هناك شبه إجماع بين المؤرخين، على أن العلاف كان من أوائل المتكلمين الذين تناولوا مشكلة خلق العالم، ودرسوها من جوانبها المختلفة، بل يعد أول من تكلم من المسلمين بتعمق في هذه الدراسة، ويقدم لنا نظرية متكاملة الأبعاد، لتفسير العالم المادي، بما يتفق والمقررات الدينية.

وتعد هذه النظرية رداً كاملاً، ورفضاً لنظرية قدم العالم عند أرسطو، الذي نقلت فلسفته إلى العالم الإسلامي، إبان حركة الترجمة الشهيرة في عصر المأمون.

ومن الجدير بالإشارة أن العلاف حينما وضع هذه النظرية، كان يريد التأكيد على حدوث العالم، وأن له مبدعاً أبدعه من العدم إلى الوجود، وخالقاً أوجده على هذا النحو البديع، وكان غرضه دينياً بحثاً، أي لتأكيد المفاهيم العقائدية الواردة عن خلق العالم، أكثر مما كان يريد أن يكون لنفسه مذهباً عن الطبيعة والعالم المادي⁽¹⁾

وقبل عرض نظرية الجوهر الفرد، نقدم بين يديها بعض الشرح لمجموعة مصطلحات استخدمها العلاف عليها تلقي مزيداً من الضوء على نظريته وتوضح جوانبها المتعددة.

١ - معنى الخلق:

يرى العلاف أن معنى خلق العالم: أنه وقع عن إرادة من الله سبحانه بقوله له "كن" إلا أن هذا الخلق الذي هو إرادة ليس له مكان أو محل يحل فيه، إذ إن الموضوع أو المخلوق لم يوجد بعد لكي تتجه إليه الإرادة أو تحل فيه، وكما يقال هذا في الابتداء، أي في ابتداء خلق الشيء أول مرة، يقال أيضاً في الإعادة.

ويفرق العلاف بين فعل الخلق (وهو أمر معنوي) كأمر صادر من الله، والمخلوق الذي يوجد، ويتعين في الواقع الخارجي (وهو شيء مادي) اعتماداً على رأيه في التفريق بين الاسم والمسمى، والصفة والموصوف، وكذلك في البقاء، قول من الله للشيء: ابق، غير الباقي، والفناء، قول أيضاً من الله للشيء: افن غير الفاني، أي أن العلاف يفرق بين الخلق والمخلوق نفسه.

والبقاء والفناء كأفعال إلهية لا يوجدان في مكان، أي لا يحلان في مكان ما، والخلق عنده هو التأليف بين الأشياء التي نراها بحواسنا، وندركها بعقولنا، مثل اللون، والطول، والأجسام والجواهر، والأعراض.

يقول الأشعري على لسان العلاف: "خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره، وهو إرادته له، وقوله له (كن)، والخلق مع المخلوق في حالة، وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريده، ولا يقول له كن، ويثبت خلق العرض غيره، وكذلك خلق الجوهر، وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان، والتأليف هو خلق الشيء مؤلفاً والطول هو خلق الشيء طويلاً، واللون خلقه ملوناً، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له، وهو غيره، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فناءه" (٢).

٢ - الجسم:

يفرق العلاف تفرقة حاسمة بين ماهية الله، وماهية الموجودات المادية، فالله سبحانه قديم لم يزل له صفات الكمال وأما الموجودات فهي حادثة ممكنة بعد أن لم تكن، ثم قسم الموجودات إلى أقسام ثلاثة: الجسم والجوهر والعرض. وميز بينها تمييزاً واضحاً، حيث نستطيع أن نحدد لكل منها مجموعة من الخصائص المستقلة التي تفرق بينها.

ويذكر الخياط حواراً دار بين العلاف وبعض المتكلمين، فيقول: حدثوني عن كل الأجسام: أليس غير كل الأعراض؟ أو بعض الأجسام أعراض وبعض الأعراض أجسام؟ قال: فإن قلتم إن بعض الأعراض أجسام، وبعض الأجسام أعراض خرجتم من عقول المجانين فضلاً عن الأصحاء. وإن قلتم إن كل الأعراض غير كل الأجسام أقررتم بالكل للأجسام والأعراض^(٣).

فالجسم عنده شيء مادي واقع تحت الحواس، نستطيع أن نلمسه وهو يتحرك ونراه وهو ساكن وهو يتميز عن الجواهر والأعراض.

"فالجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقله ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدها يمين والآخر شمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، والجزء الواحد الذي لا يتجزأ يباس ستة أمثاله، والجسم يحتمل اللون والطعم والرائحة والسكون، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة، وسائر ما يتولد عنهما"^(٤).

وأنكر العلاف، أن يكون الجسم طويلاً أو عريضاً أو عميقاً مؤلفاً وهو ما ذهب إليه النظام.

وجوز العلاف، حركة الأجسام وهي تنقسم على عدد أجزائه، والحركة التي تحل في جزء من الجسم غير ما حل في الجزء الآخر، وكذلك لونه، ونستطيع أن نرى الأجسام، وأن نلمسها ونفرق بينها وبين غيرها مما ليس على هيئتها^(٥).

ومن الواضح أن النزعة الحسية تغلب على آراء العلاف، وميله إلى تجسيم العالم المادي الحادث، في مقابل تنزيه القديم من كل هذه الصفات.

وقد خالفه تلميذه النظام في عدة نقاط متعلقة بهذه المسألة: فهو أولاً لم يفرق بين الجسم والجوهر والعرض، فالروائح والطعوم والألوان والآلام هي عنده من جملة الجواهر وهي أجسام لطيفة، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً وهو الحركة.

ثانياً: خالفه في تعريف الجسم.

ثالثاً: أنه ينكر الجزء الذي يتجزأ، وهذه مسألة مشهورة عن النظام.

٣ - الجوهر:

الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هو الأساس الذي أقام عليه العلاف نظريته في خلق العالم، وتصوره لهذا الجوهر أنه ليس جسماً، ولا يتجزأ، وليس له طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه يجوز أن يجامع غيره، ويفارقه والخردلة - وهي أصغر الأشياء - يجوز أن تتجزأ إلى نصفين، ثم أربعة ثم ثمانية وهكذا. حتى يصير كل جزء فيها إلى جزء لا يتجزأ أو إلى جوهر فرد.

ومن أهم صفات الجوهر، أنه لا ينفك عن الأعراض، مثل الحركة والسكون والانفراد وأنه يماس ستة أمثاله، ومن الممكن أن نراه إذا خلق الله فينا قدرة على رؤيته.

وعموماً يجوز العلاف على الجوهر الفرد ما يجوز على الأجسام، من الحركة والسكون وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر ما يتولد عنهما مما يفعله آدميون، كهيئته، لكنه لم يجوز عليه الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت، فهذا كله لا يجوز حلوله في الجوهر لأننا لا نعرف حقيقته أو كفيته^(٦).

وإذا كان كل جسم عن العلاف ينقسم إلى جوهر فرد، أو جزء لا يتجزأ، لكن ليس بالضرورة أن يكون كل جوهر جسماً. "فالجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً"^(٧).

ولعل هذه التفرقة راجعة إلى نفيه العديد من الخصائص التي جوزها على الأجسام مثل الألوان والطعوم والأراييح ولم يجوزها على الجوهر كما ذكرنا سابقاً.

٤ - الأعراض:

يعرف المتكلمون العرض بأنه الذي يعرض في الجوهر، وهو ملازم له ولا يصح بقاؤه وقتين، فيبطل في ثان حال وجوده، وهو الشيء السريع الزوال. كما يقولون: عرض لفلان عارض من مرض وصداع، إذا قرب زواله، ولم يعتقد استمراره ودوامه، ومنه قوله سبحانه: ﴿تريدون عرض الدنيا والله يبريد الآخرة﴾ أي متاعها من مال وأهل وولد وكله زائل لا محالة. "وكل شيء قرب عدمه وزواله موصوف بذلك، وهذه هي صفة المعاني القائمة بالأجسام"^(٨).

وإذا انتقلنا إلى رأي العلاف نجد أنه يتحدث عن الأعراض حديثاً فيه شيء من التفصيل من حيث طبيعتها، وبقاؤها، وحركتها، التي تحل فيها، أيجوز رؤيتها أم لا؟.

وبداية يحلل العلة في تسمية المعاني أعراضاً، ويرى أنها سميت بذلك لأنها لا تعترض في الأجسام، بدليل وجود أعراض لا تقوم بالأجسام، وحوادث لا في مكان، كالوقت والإرادة من الله سبحانه، والبقاء والفناء، وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

بيد أن العلاف إذا كان قد نفى قيام الأعراض بالأجسام، فنفيه ليس كاملاً لكل الأعراض إذ يرى أن ما يجوز على الجوهر من الأعراض، يجوز على الجسم مع بعض الاختلاف.

ويرى استحالة أن يعرى الله الجوهر من الأعراض إلا أنه نفى قيام بعض الأعراض في الأجسام، لاسيما ما لا نعرف حقيقته كالألوان والطعوم والأرييح.

ومن أمثلة الأعراض عنده: الحركة والسكون، والقيام والقعود، والاجتماع والافتراق، والطول والعرض، والألوان والطعوم، والأصوات والكلام والسكوت، والبرودة والرطوبة واليبوسة والليونة والخشونة^(٩).

وقد وافق العلاف في قوله: بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب، وخالفه النظام في العديد من القضايا، ومنها هذه الجزئية الخاصة بالأعراض، إذ يقرر أنها "سميت أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر أن يوجد عرض لا في مكان ويحدث لا في جسم"^(١٠).

أما عن بقاء الأعراض، فيقسمها العلاف إلى قسمين، منها ما يبقى: مثل سكون أهل الجنة، وأكوانهم وحركاتهم، منقطعة لها آخر، ولذاتهم باقية، وآلام أهل النار والألوان تبقى، والطعوم والأرييح والحياة، والقدرة تبقى بقاء لكن ليس في مكان، وما لا يبقى مثل الحركات والسكون الذي فيه جزء يبقى وآخر لا يبقى^(١١).

ونفى النظام بقاء الأعراض، ولا يجوز بقاءها زمانين، وبها أنه لا يثبت عرضاً إلى الحركة، لذلك يرى استحالة بقاءها، وأما الألوان والطعوم والأرييح والأصوات والخواطر فهي عنده أجسام، ومن ثم يقرر بقاءها، وهذا ما قرره العلاف.

ومن هذا نرى أن اختلافه مع أستاذه يرجع إلى عدم اتفاقهم على ماهية الأعراض، وإلى رأي النظام في نفي بقاء الأعراض ذهب الأشاعرة وأغلب علماء الكلام، إذ لا يجوزون بقاء الأعراض، لأنها لو بقيت لزم قيام العرض بالعرض، ولو صح ذلك لامتنع عدمه لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجباً، وإلا انقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع بل يكون جائزاً^(١٢).

وعن إعادة الأعراض يجوز أم لا يجوز؟ يذهب العلاف إلى تفرقة أخرى بينهما على أساس إدراكنا لحقيقتيهما، فما نعرف حقيقته وكيفيته، كالحركات والسكون وما يتولد عنهما كالتأليف، والتفريق والأصوات، فلا يجوز أن يعاد، وما لا نعرف حقيقته وكيفيته كالألوان والطعوم والأرياح والقوة والسمع والبصر وما أشبه ذلك، فجائز أن يعاد^(١٣).

وإذا كان النظام لا يوافق على بقاء الأعراض لأنها لا تبقى زمانين، فمن باب أولى أن لا يوافق على إعادتها ثانية، لاسيما وأنها سريعة الزوال، وتتلبث بالأجسام ثم تفتنى في ثانٍ حال وجودها.

وكما جاز العلاف رؤية الأجسام، جاز رؤية الأعراض، ولكن كيف نرى الأعراض؟ يجب "أن الإنسان يستطيع أن يرى الحركة عندما يرى الشيء متحركاً، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً، وكذلك في باقي الأعراض، مثل الألوان والاجتماع والافتراق، والقيام والقعود، ويبالغ بأن الإنسان يستطيع أن يلمس الأعراض أيضاً، بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً^(١٤).

وفي هذه الجزئية الصغيرة، نجد أن النظام قد خالف أستاذه، وأنكر رؤية الأعراض واعتبرها من الأمور المحالة^(١٥).

والميل إلى التعامل مع الوجود، كواقع مادي محسوس، وإضفاء صفات المادة عليه وتجسيم الموجودات في أغلب مظاهرها، يظهر بجلاء نزعة العلاف الحسية البادية في معظم آرائه عن العالم الطبيعي^(١٦).

ثانياً: نظرية الجوهر الفرد أو النظرية الذرية:

١ - أبعاد النظرية عند العلاف:

لم تكن نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هي النظرية الوحيدة المطروحة على ساحة الفكر الفلسفي الإسلامي، لتفسير نشأة العالم، وإثبات حدوثه، وأن له محدثاً أوجده من العدم إلى الوجود.

بل كانت هناك نظرية أرسطو القائلة بقدوم العالم الذي يتحرك شوقاً إلى المحرك الأول في حركة أزلية، وليس ثمة فعل خلق جاء عن طريق الله، ولكن الله علة غنائية معشوق للمادة الناقصة التي تتحرك دائماً نحو الصورة المحضة.

وهناك النظرية الثالثة: نظرية الفيض التي تضع الله بصفاته المتعددة على قمة الموجودات الروحية ثم تفيض عنه سلسلة الموجودات نزولاً إلى الأدنى وهي المادة.

وكلتا النظريتين لم تكن مقبولة عند المتكلمين لأنها تؤديان إلى قدم المادة ولا تتيحان دوراً فعالاً للإرادة الإلهية في خلقها للعالم كما جاء في القرآن فضلاً عن أن نظرية أرسطو تلغي دور العناية الإلهية في الكون، ونظرية الفيض تؤدي إلى وحدة الوجود بين الله والعالم، أما نظرية الجوهر الفرد، فمع أنها وافدة مثل مثيلتيهما، إلا أنها تتفق في كثير من جوانبها مع المقررات الدينية. وأهمها قضية حدوث العالم الذي يستند إلى خالق خلقه، وعناية إلهية تعتني به دائماً في جميع حالاته فضلاً عن أنها تبرز صفتين أساسيتين لهما مكانتهما في الفلسفة الإلهية الإسلامية بصفة عامة، وعند المعتزلة بصفة خاصة، ونعني بهما صفتي القدرة والعلم، وهما صفتان إيجابيتان.

الأولى: تقرر قدرة الله على موجوداته التي خلقها من العدم إلى الوجود، وشكلها بطريقة متقنة فائقة أوجد منها هذا العالم، والثانية: تقرر إحاطة الله بموجوداته، وشمول علمه لكل صغيرة وكبيرة ما كان وما سيكون وما هو كائن.

ومن المؤكد أن نظرية الجوهر الفرد لاقت قبولاً كبيراً عند العلاف، فافتنع بها ومن ثم تبناها واستخدمها بعد أن طوع العديد من جزئياتها لكي تلائم الفكر الديني الإسلامي، كنظرية لتفسير مشكلة العالم ثم تمسك بها المعتزلة من بعده ما عدا النظام، وأقرها الأشاعرة ودافعوا عنها حتى أصبحت سمة أساسية من سمات الفكر الكلامي.

ومضمون النظرية عند العلاف يقول: إن العالم مكون من جزئيات لا تتجزأ، لا وجود لها ولا بقاء إلا بالعناية الإلهية^(١٧)، وتفصيل ذلك:

أن العالم مكون من ملايين الذرات المتناهية، أو مكون من أجزاء غير قابلة للتجزؤ، أي تقف عند حد من التجزؤ، وطبيعة هذا الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد كما قدمنا سابقاً أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وكل ما في العالم ينحل إلى هذه الأجزاء الصغيرة التي تتناهى عند حد لا تتجزأ بعده، ولو ضربنا مثلاً بالخردلة الصغيرة فسوف نجد أنها تتجزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية حتى يصير كل جزء منها لا يتجزأ، ومن خصائصه أن يجامع غيره، ويتحد به، ويفارقه في حركة مستمرة دائبة، بل إن من أبرز صفاته الحركة والسكون والتفرد، وأنه يباس ستة أمثاله بنفسه، إذ إن هذه الصفات معلومة الكيفية، وهو في هذا يشابه الأجسام ولكنه يفرق عنها بأنه لا يجوز عليه الألوان والطعوم والأرايح والحياة والموت، لأنه مجهول الكيفية، وتعبير العلاف بالمجامعة والمفارقة للذرات، يدل على الحركة المستمرة لها وبواسطة هذه المجامعة تتحد الذرات، وتتراكم ويتكون العالم، وبالمفارقة تنحل إلى أجزائها الدقيقة ويحدث الفساد، وكل الأجسام الموجود في هذا العالم تتركب من هذه الذرات وفي الوقت نفسه تنحل ثانية، في حركة متوازية مع بعضهما ومتناسقة وغير متعارضة، ولكن أهذه الحركة تتم بفعل خصائص المادة الذاتية، أي بلا فعل خالق أو إرادة مدبرة كما قالت النظريات اليونانية لاسيما عند أبيقور (ت ٢٧٠ م) أم بفعل إرادة واعية عاقلة؟

يقرر العلاف أن حركة الاتصال والانفصال للذرات يتم بواسطة قوة عاقلة مدبرة أي بواسطة العناية الإلهية وهي المدبرة لجميع الحركات والممكنات الموجودة في هذا العالم.

وعند هذه النقطة يركز العلاف تركيزاً واضحاً على أن "الجواهر مخلوقة لله، وهي ليست خالدة، وهي بالإضافة إلى ذلك مفرقة من كل قدرة على الفاعلية حتى تبقى الفاعلية كلها لله، لأن كل تغيير يحدث في الكون إنما مرده الله وحده" (١٨).

وحركة الجواهر الفردة تتم في الزمان والمكان^(١٩) وفي خلاء، إذ إن سياق النظرية يقرر ذلك رغم أن العلاف لم يتكلم عن ذلك "فليس الزمان في الواقع سوى عد آتات حركة الذرات

وليس المكان سوى المجال الذي تنتقل فيه الحركة الزمانية للذرات^(٢٠).

ولا يظهر في الوجود إلى هذه الجواهر وأعراضها المتغيرة من الحركة و السكون وهي في حالة تغير مستمر.

ومن الجدير بالإشارة أن فكرة الخلاء لم يتحدث عنها العلاف ولا المعتزلة من بعده، وإنما قرها فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) حينما تبنى نظرية الجوهر الفرد، وحلل أبعادها، واعتبر أن الخلاء فكرة ضرورية كمجال لحركة الذرات، هي جائزة في العقل^(٢١).

هذه النظرية تبين لنا عمل القدرة الإلهية، التي تتدخل في كل آن، فتخلق الجواهر وصفاتها التي لا تنفك عنها " والكون كله مرهون بالعناية الإلهية، والكون دائماً على تمدد وانتشار وتفكك، واليد الإلهية وحدها هي التي تضمن له في كل لحظة وحدته وتلاحمه ودوامه، وإن كنا لا نشعر بكل ذلك فهذا مرده إلى عجز وقصور في الخواص والإدراك^(٢٢).

ونستطيع أن نستخلص ثلاث مسائل تهدف إليها هذه النظرية، وتريد أن تؤكدنا:-

- إثبات وجود الله سبحانه.

- إثبات حدوث العالم بواسطة القدرة الإلهية.

- القول بالخلق المستمر.

وقد تبنى المعتزلة، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار (٤١٤ هـ) هذه النظرية في جملتها، مع تعديلات هينة، لكن جوهر النظرية عند القاضي ومن بعده الأشاعرة ظل كما هو^(٢٣)، والأساس الفلسفي لها ظل هو المحور الثابت الذي يدور حوله فكر المعتزلة، وهو أن هناك جواهر فردة تملأ هذا الكون وتحرك في خلاء وهي حركة ليست عمياء، ولا تعمل بالمصادفة، ولا بالحركة الذاتية، ولكنها تتحرك بفعل قوة قادرة^(٢٤).

٢ - الآراء المتعددة في مصادر النظرية:

من المسلم به أن العلاف لم يبتكر النظرية ابتكاراً، أو أنها كانت من وحي خواطره أو من نبت أفكاره، ولكن النظرية لها جذورها العميقة الممتدة في التاريخ الفلسفي الهندي واليوناني لاسيما عند ديمقريطس وأبيقور، وتؤكد النظرة العلمية أن العلاف تأثر بشكل أو بآخر بهذه

المؤثرات وأنه نقلها من إحدى هذه الفلسفات بعد أن أضفى عليها الصبغة الدينية، وحوورها لكي تتفق مع مفاهيم القرآن في خلق العالم، حتى أصبحت نظرية إسلامية، ونستطيع أن نصنف الآراء المتعددة التي تحدد مصادر النظرية في ثلاثة مصادر:-

المصدر اليوناني والهندي - المصدر البوذي - المصدر اليوناني.

أ - المصدر اليوناني والهندي

المستشرق بينيس، من العلماء الذين درسوا مذهب الذرة دراسة وافية، لاسيما عند العلاف في بحث مستقل، وناقش الموضوع مناقشة ضافية من جميع أبعاده مع عقد مقارنات واسعة بين آراء العلاف ورؤساء المعتزلة وكبار رجال الأشاعرة أمثال الباقلاني والجويني والرازي.

ويذهب بينيس إلى استبعاد وجود مؤثرات يونانية في مذهب العلاف، ويرى أن القول بوجود تأثير يوناني، بني على مجرد التشابه بين المذهبين، من حيث الاسم، وأن القول بالتشابه لا يفيد أدنى فائدة في حل مشكلة المصدر الحقيقي لمذهب الجوهر الفرد.

ثم يوضح الفرق الأساسي بين مذهب العلاف وديمقريطس، في أن الأخير يرى أن للمادة - كما للجواهر الأفراد - خصائص أساسية معينة تكون ماهيتها وهي الصفات الأولية، بينما عند العلاف فإن الأعراض باعتبار أنها جنس من الموجودات تختلف عن الجواهر المجردة من جميع الصفات حتى الأولية منها.

ثم يناقش المصدر الهندي، حيث يرى وجود مشابهات بين مذاهب الإسلاميين ومذهب الهنود، وهي مشابهات تدفعه للتساؤل عن إمكانية أخذ المسلمين من الهنود، ولكنه يتردد في ذلك لأنه لا يجوز الحكم الجازم في هذا الموضوع إلا إذا ثبت بالدليل وجود اتصال بين العرب والهنود.

والخلاصة أن بينيس لم يحسم المسألة، وفي رأيه أنها غير واضحة، لأن المعلومات المتاحة لديه لا تسمح بالقول الفصل (٢٥).

ويرى كوربان أن المعتزلة والأشاعرة تبنا نظرية الجوهر الفرد لكي يؤكدوا القدرة الإلهية على الموجودات من خلال وجود مبدأ سام يعطي للمادة، ولكافة الأجسام المركبة تحديدها

وتمييزها ثم يقول: "عرفت هذه النظرية قديماً عند مفكري اليونان والهنود، ولكن الأشاعرة توسعوا فيها وشرحوها طبقاً لميولهم الفلسفية الخاصة" (٢٦).

ب - المصدر البوذي:

بجانب المصدر اليوناني والهندي، يضيف مكدونالد - وهو دائم التعصب ضد العرب - بأن النظرية تأثرت في نشأتها بالمؤثرات البوذية، وينفي وجود شبه بين النظرية عند المسلمين ومثيلتها عند اليونان (٢٧).

وهذا الرأي غريب، ولا يستند لأي حجة واضحة، أو حتى دليل ضعيف.

وللأسف أن بعض المستشرقين يربطون بين النظرية الإسلامية والمصادر الأجنبية لمجرد التشابه بين المذهبين في الاسم فقط، دون أن يحددوا بأسلوب علمي، ومنهج موضوعي، أهم أوجه الالتقاء بين كلا المذهبين، وأوجه الاختلاف.

ج - المصدر اليوناني:

يبدو أن أغلب الآراء تميل إلى وجود تأثير يوناني مباشر أو غير مباشر في نظرية العلاف وإلى هذا الرأي ذهب "بريتزل" حيث يقرر أن مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد يرجع أصله إلى مذاهب اليونان بعد أن أصابها تغيير كبير، ثم يشير إلى الفرق الغنوسية باعتبارها قامت بدور الوسيط (٢٨).

لكن المستشرق بينيس يرفض هذا الرأي ويعتقد أن أدلته واهية ولا تثبت أمام النقد (٢٨)، ويستنكر الدكتور النشار هذا الرأي معللاً ذلك، بأن العلاف عاش عدواً لدوداً (للمذهب الغنوسي) (٢٩).

وكذلك دي بور يقرر في شيء من التأكيد أن العلاف أخذ من المصدر اليوناني ويقول: ليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان (٣٠).

ويكتفي دي بور بهذه الإشارة العابرة دون أن يقارن بين النظريتين، أو يبحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، أو أهم السمات التي تتميز بها نظرية الأشاعرة عن النظرية

اليونانية.

أفرد الدكتور النشار فصلاً كبيراً لمناقشة فلسفة العلاف، وشرح نظرية الجوهر الفرد شرحاً وافياً، ثم قرر أن النظرية لها جذور قوية في الفكر القديم، ثم ناقش أهم النماذج الفلسفية التي يعتقد أن العلاف قد استقى منها مذهبه، وبدأ بالفلسفة اليونانية، وعقد مقارنات وافية بين فلسفته وفلسفة ديمقريطس، وحدد أوجه الاختلاف بينها في ثلاث نقاط:-

• مذهب ديمقريطس آلي بحث، بينما عند العلاف ديني يعتمد على الله في مصدر الذرات.

• الذرات عند ديمقريطس أزلية أبدية قديمة، وعند العلاف حادثة مخلوقة.

• الذرات عند ديمقريطس لا تقبل القسمة بسبب صلابتها أي أنه أنكر القسمة الانفكاكية أما المتكلمون فقد أنكروا القسمة الوهمية.

ثم قارن بين فلسفة العلاف وأبيقور وأوجه الاختلاف بينهما أن الجواهر قديمة عند أبيقور وتصوره للجوهر يختلف عنه عند العلاف، حيث يعتقد أن الجواهر أجسام ممتدة، وهذا مخالف لرأي العلاف.

ثم يخلص إلى رأي أخير بأن المشكلة تحتاج إلى بحث شامل للتحقق من أصالة الفكرة وتحديد المصدر الحقيقي الذي أخذ منه العلاف^(٣١).

أما العلامة مروة، فيرى أن الوصول إلى المصدر الحقيقي أمر متعسر، وليس بمستطاع تحديد رأي حاسم، ولكنه يأخذ بمجموعة ترجيحات من خلال الواقع التاريخي، تؤدي إلى ترجيحه للمصدر اليوناني، لأنه أقرب إلى منطق الواقع، وقد بنى هذا الرأي على مجموعة أدلة أبرزها:

١ - أن الفلسفة الهندية وصلت متأخرة لبعدها عنا، بالإضافة إلى أن كتاب البيروني: تحقيق ما للهند... الذي اختص بعرض نماذج إضافية من الفلسفة الهندية لم يظهر إلا في زمن متأخر عن العلاف.

٢ - أن حركة الترجمة قد نشطت في عصر العلاف سواء بطريق العرض أو التلخيص أو الشرح، ومن ثم عرف العرب نظريات اليونان.

٣ - تكلم أرسطو عن فلسفة ديمقريطس، ومؤلفاته نقلت إلى العرب، ومعظم المؤرخين يؤكدون أن ثقافة العلاف الفلسفية تأثرت في العديد من مبادئها بآراء فلاسفة اليونان.

٤ - غلبة الطابع العقلاني على الفلسفة اليونانية، وهذا يتفق مع النزعة التي سادت عصر العلاف بينما سادت النزعة العاطفية الفلسفة الهندية.

٥ - ما يتعلق بالمصدر الغنوسي والمانوي، فهو أمر مرفوض، لأن هذه المذاهب تعتمد على ثنائية مبدأ الكون، وهذا يتعارض تماماً مع مبدأ التوحيد عند المسلمين^(٣٢).

خلاصة الموضوع، بعد استعراض الآراء المتعددة، للبحث عن مصدر العلاف أننا نرجح المصدر اليوناني، أكثر من المصادر الأخرى للأسباب التي ذكرت وأهمها غلبة الطابع النظري العقلاني على الفلسفة اليونانية، وانتهاج هذا النهج في الحضارة الإسلامية الصاعدة وقتذاك، حيث كانت توجهات الفكر في حركة الترجمة تتجه هذا الاتجاه ثم انحرفه عن الفلسفة الهندية لغلبة الطابع الشعري المليء بالخيالات، واعتمادها على الوجدان والنزعة الصوفية.

هذا بالإضافة إلى التركيز على مشكلة الإنسان كموجود روحياني، والعمل على تحريره من ربطة الجسد، وخلاصه من آلام الحياة التي تهدد وجوده، بالاستغراق في الرياضيات والمجاهدات والوصول به إلى حالة النرفانا، وهذا كله ضد نزعة العلاف العقلية والحسية.

والحقيقة أن الباحث يريد أن يناقش الموضوع من زاوية أخرى نستطيع أن نجعلها في النقاط التالية:-

١ - عبقرية الفكر الإنساني، وإبداعاته في أي حضارة من الحضارات، ملك للحضارات كلها، فإذا أنتج العقل الإنساني في حضارة ما - آراء أو أفكاراً أو نظريات - فليس هناك ما يمنع أي حضارة أخرى أن تستهدي بنور هذا الإبداع وأن تنقله لحضارتها مادام هذا لا يتعارض مع أفكارها وقيمها وعاداتها وتقاليدها.

٢ - نظرة بعض المستشرقين لقضية التأثير والتأثر التي شغفوا بها كانت خاطئة، لأنها ركزت على جانب واحد فقط، وأغفلت باقي الجوانب، وأعني أنهم في دراساتهم للفكر العربي حاولوا أن يتتبعوا كل فكرة جديدة، أو رأي طريف، أو نظرية مبتكرة، لكي يرجعوها إلى الحضارات السابقة سواء أكانت اليونانية أو الفارسية أو الهندية من منطلق أن هذه الحضارات هي الأصل

وأن الحضارة العربية هي الفرع الذي في طور النمو، ومن ثم نفوا كل صفات الابتكار والاكتشاف، والرقى في الحضارة الإسلامية.

والخطأ الآخر: أنهم تصوروا أن اللاحق لا بد أن يقتدي بالسابق، ويحتذي خطواته خطوة خطوة، وأنه لا يستطيع أن يتفوق عليه.

ومنطق التاريخ يقول عكس ذلك، واستقراء التطور الفكري عند الشعوب يقول: ليس بالضرورة أن كل حضارة ناهضة، تظل تابعة للحضارة الأكثر تقدماً، بل تستفيد منها ثم تعمل على بناء نفسها، ثم تتقدم في مدارج الرقي وهذا ما حدث حينما أخذ العرب من الحضارات المجاورة، وبنوا حضارة عظيمة تعد من الحضارات العالمية في القرن الرابع الهجري، وأوروبا نفسها في بداية نهضتها استعانت بإنتاج الحضارة العربية الإسلامية، في الفكر والفن والفلسفة والعلوم ثم تفوقت بعد ذلك.. وقياساً على ذلك فالحضارة العربية إذا كانت قد أخذت من الحضارات المجاورة - وليس في هذا ما يعيب - فهم أخذوا ما يتفق مع عقائدهم، وما يساعدهم في نهضتهم، وهضموه هضمًا كاملاً ثم أضافوا إليه من حضارتهم، ثم أفرزوا كل ذلك في إبداع جديد.

لذلك ففضية التأثير والتأثر أي عملية الأخذ، والتواصل مع الحضارات السابقة تدل على نباهة الحضارة الآخذة وعلى تفوقها، وبعد نظرها، وسعة أفقها فإذا كان العرب في عهد بناء حضارتهم وتأسيس أركان ملكهم قد أدركوا أن هناك حضارات تفوقهم في الفكر والفن والفلسفة والعلم، ثم استفادوا من تلك المناهل وترجموا هذه العلوم، فهي شهادة لهم وليست ضدهم، ولا تنتقص من قدرهم، بل تزيدهم شرفاً على شرف وفضلاً على فضل.

٣ - مسألة المقارنة التي قام بها الباحثون بين مذهب العلاف، ومذهب ديمقريطس وأبيقور، حيث تتبعوا جزئيات النظرية عند كل منهما، وخرجوا بنتيجة مؤداها اختلاف وجهتي النظر بينهما، رغم أنها طريقة لا بأس بها، لكنني أعتقد أننا لو نظرنا للمسألة من زاوية فكر العلاف كجزء من العقيدة الإسلامية، وفكر ديمقريطس وأبيقور كجزء من الحضارة اليونانية، فسوف نجد أن المنطلقات الأساسية والثابتة لفكر كل منها مختلفة أشد الاختلاف، فالأول يدين بعقيدة بها مجموعة مكونات معروفة، وأبرزها التوحيد، وخلع صفات التنزيه

والخلق والقدم والعناية على الله، والثاني نتاج لحضارة وثنية في مجملها وتصوراتها جميعاً لا ترقى لتصور الأديان، وتعتمد على العقل الذي نظر وتدبر وفكر، فأبدع وابتكر وأجاد، ولكن تظل الأرضية التي يقف عليها كل منهما مختلفة هذه نقطة، والثانية: اختلاف الغاية، التي يذهب إليها كل منهما.

فبينما العلاف مقيد بمبادئ العقيدة، وتوجهاته تنحصر في تأكيد المفاهيم الدينية من القدرة والعمل والإرادة، والدفاع عنها، نجد أن الفلسفة اليونانية لم تكن مقيدة بهذا القيد، وغايتها هو تأكيد قدرة العقل الإنساني على ارتياد المجهول والبحث عن العلل والغايات التي تحكم هذا الكون، والكشف عن القوانين التي تسير الطبيعة، دون إعطاء أدنى أهمية لدور المحرك الأول، أو واجب الوجود في مسألة الخلق.

ومن ثم فحينما نناقش نظرية العلاف في الجوهر، ننظر إليها من منطلق عقيدته الإسلامية، والغاية التي يهدف إليها، ثم لو تتبعنا جوانب هذه النظرية من حيث وجود المادة وبدايتها، وحركتها، وسكونها وزمانها، وطبيعة الذرات، والغاية من وجود هذا العالم. كل هذه التفاصيل سوف تختلف عن نظرية اليونان.

وخلاصة القول: أن أبا الهذيل العلاف، استعار النظرية من اليونان من حيث الشكل، ثم ملأها بمضامين إسلامية، وطوعها تطويعاً يتلاءم مع منطلقاته وأغراضه وأعطانا في النهاية محاولة جيدة، ونظرية إسلامية رائدة، تفسر نشأة الكون وحدوثه.

٣ - نقد النظرية:

عارض مذهب الجوهر الفرد العديد من المفكرين، أشهرهم النظام وابن حزم والفلاسفة واقتصر نقد النظام على مخالفة النظرية بقوله: "أن لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائر تجزئته أبداً..." (٣٢).

أما ابن حزم فقد تمسك لرأي النظام - رغم سوء ظنه به - حتى عده ممن يحسن القول من الأوائل وتتبع كل حجج أصحاب الجوهر الفرد، وبمثل متوقد، وإيمان راسخ بقضيته أخذ يفند حججهم، ويسوق الأدلة التي تؤيد وجهة نظره، على النحو التالي:-

أ - يقول أصحاب الجوهر الفرد: إذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها، فهل قطع ذا

نهاية، أو غير ذي نهاية؟ فإن قلتم غير ذي نهاية، فهذا محال، وإن قلتم قطع ذا نهاية فهذا قولنا، وهذا دليل مشهور عندهم.

ويرد ابن حزم محدداً الفرق بين الجسم من حيث المساحة، وهذا له نهاية ولا أحد ينكر ذلك والجسم من حيث التقسيم إلى أجزاء تتجزأ دائماً، ويثبت أمر التقسيم إلى أجزاء تتجزأ إلى قدرة الله سبحانه.

ب - يقول أصحاب الجوهر الفرد: لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، أي يقرر أنصار الجوهر الفرد، وجود الخلاء لكي ينفوا تماس الجواهر، لأن معنى التماس الإقرار بالانقسام إلى ما لا نهاية.

ويكرر ابن حزم ما قاله سابقاً من أنه لا ينكر نهاية الجسم من حيث المساحة، ولكنه ينكر انقسام الجسم إلى جزء لا يتجزأ.

ج - يقول أصحاب الجوهر الفرد: إن الله سبحانه وتعالى ألف أجزاء الجسم وهو قادر على تفريق أجزائه حتى يصير إلى جزء لا يتجزأ.

ويرى ابن حزم أن هذا الدليل هو أقوى أدلتهم، ولكي يفنده، يذهب مذهبهم وينطلق من نفس منطلقهم، أي من تقرير قدرة الله سبحانه فيقول لهم: إن أجزاء العالم لم تكن متفرقة ثم جمعها الله، أو مجتمعة حتى يفرقها.

ولكن الله خلق العالم بكل ما فيه - من أجرام وأجسام وأجزاء وأعراض - بأن قال: كن فكان، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٣٣).

ولفظه شيء تقع على الجسم والعرض والله سبحانه قادر على تقسيم محل جزء بلا نهاية، وهو قادر على ما لا نقدر عليه.

د - يقول أصحاب الجوهر الفرد: إننا لو قارنا بين أجزاء الجبل وأجزاء الخردلة لو قارنا أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة، ومن ينكر ذلك، ويقول بأن الجزء لا يتجزأ إلى ما لا نهاية يساوي بين الاثنين، ويموز ما لا يجوز في العقل، ويكابر العيان.

ويرد ابن حزم على هذا الدليل، معتمداً على التفرقة بين قدرة الله وقدرة العبد، فالأولى غير

متناهية، والثانية متناهية، ويقول: إذا قصدنا بعملية القسمة أنها عملية كمية، فلا شك أن أجزاء الجبل ستكون أكثر من أجزاء الخردلة، وأن قدرة الإنسان في عملية تقسيم الخردلة سوف تقف عند حد، لا نقدر على قسمتها، فما بالنّا في الجبل قد يفني الإنسان عمره فيه قبل أن يبلغ تجزئته إلى أجزاء تدق، وأما قدرة الله عز وجل على قسمة ما عجزنا نحن قسمته فباقية غير متناهية وكل ذلك عليه هين، وهو قادر على قسمة الخردلة أبداً بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك.

هـ - يقول أصحاب الجوهر الفرد، إن الأجسام لها كل ونهاية، والله يعلم عدد أجزائها، وإن نفيتم النهاية عن الموجودات فقد كفرتم، وإن أنكرتم علم الله بها فقد كفرتم أيضاً، ولم يبق إلا التسليم بأن الجزء لا يتجزأ.

وفند ابن حزم هذه الحجة قائلاً: إن هذا تلاعب بالألفاظ، يجوز على أهل الغفلة ولا يجوز على أهل العلم، لأنكم أقحمتهم ما لم يوجد، وقلتم إنه موجود، وسألتم هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له، وأنتم في ذلك كمن سأل أي علم الله عدد شعر لحية الأحلس أم لا؟ والحقيقة أن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه وليس على خلاف ما هي عليه، والدليل على ذلك، أن من علم الشيء على ما هو عليه، فقد علمه حقاً، وأما من علم الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع المحسوس فقد جهله، وحاشا لله أن يوصف بالجهل، فما لا كل له ولا عدد له يعلمه الله على حاله هذا، وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل والخردلة قبل أن يجزأ، لأنها في الحقيقة لا جزء لها قبل التجزئة، وإنما علمهما غير متجزئين، وعلمهما محتملين للتجزئ، فإذا تم تقسيمهما علم حيثئذ عدد أجزائهما، فعلم الله محيط بالأشياء^(٣٤).

هذه خلاصة لوجهة نظر ابن حزم في رفضه للنظرية، ونقده كله يدور حول إثبات أن كل جزء يتجزأ إلى ما لا نهاية، وإذا كنا كبشر لا نستطيع أن نقدر على ذلك، لقصور في إرادتنا، ونقص في قدرتنا، فإن هذا النقص والقصور محالان في جانب الله، لأنه قادر أن يجزئ الأجسام إلى ما لا نهاية، وهو قادر على ما لا نستطيع أن نتصوره.

ونقد ابن حزم لم يتخط هذا النطاق، ولم يقدم لنا نقداً بخصوص ملاءمة النظرية لتفسير نشأة العالم، وهو جوهر القضية كلها، وهل النظرية مقبولة أم غير مقبولة، وهل تعارض مع

العقائد الدينية أم لا؟

ومع هذا النقد فإن للنظرية أنصارها الذين أشادوا بها، ومدحوا العلاف، وقرضوه فيقول أحدهم: " وإني لأعد نظرية الأشاعرة في هذا الموضوع مجهوداً صادقاً لإقامة نظرية الخلق على مبدأ إرادة نهائية، وهذه النظرية على ما فيها من قصور أقرب إلى روح القرآن من نظرية أرسطو التي تقول بعالم ثابت " (٣٥).

ويمدح الدكتور النشار توجه العلاف هذا، ويشيد بفضله في تشييد أركان النظرية، فيقول: " إن هذا الشيخ وهو بصدد تفسيرات الآيات القرآنية في علم الله وقدرته وإحاطته بالموجودات، لم يلجأ إلى تفسير لفظي أو ذوق صوفي أو توقف مع ظاهر الآيات، بل اقتنص في محاولة من أبرع المحاولات - مذهب الذرات - مذهب الجزء الذي لا يتجزأ من نسق الفلسفة العام، ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم " (٣٦).

وبعد هذا يبقى حق الباحث في النقد والتعقيب، فإذا تأملنا نظرية العلاف كوجهة نظر لتفسير نشأة العالم، فربما تكون أفضل النظريات المطروحة على ساحة الفكر آنذاك لأنها أقرب لمبادئ الدين، وتؤكد مبدأ حدوث العالم، وتفسح المجال واسعاً لدور الإرادة الإلهية في التدخل المستمر لزيادة العالم ونقصانه، وهي أفضل من المادة القديمة عند أرسطو، ومن نظرية الفيض عند الأفلاطونية المحدثة، التي اعتنقها الفارابي وابن سينا بعد ذلك، ولكن يبقى لدى العديد من الملاحظات على هذه النظرية:

أ - غموض طبيعة الجوهر الفرد، وهو حجر الزاوية في النظرية، فما طبيعته وما خصائصه، وكما أن المتكلمين اختلفوا في تعريف الجسم كما رأينا عند العلاف أنه أقل ما يكون ستة أجزاء، خالفه تلميذه النظام وصرح بأنه الطويل والعريض العميق، وذهب الاسكافي إلى أن الجسم هو المؤتلف من أجزاء، وأقل الأجسام جزآن، وزاده الفوطي إلى ستة وثلاثين جزءاً (٣٧) - كذلك اختلفوا في تعريف الجوهر هل كل جوهر جسم؟ فقال العلاف: ليس كل جوهر جسماً، وقال آخر: الجواهر على ضربين، جواهر مركبة وهي جسم، وجواهر بسيطة ليست جسماً (٣٨) ثم من أدرانا أن العالم مركب من هذه الجواهر التي تتجزأ، أو لا تتجزأ، وهل كل الموجودات من أرض وسماء وأنهار وبحار، وأشجار ونباتات وسهول وجبال مكونة من هذا

الجوهر الفرد؟

ب - إنها نظرية غامضة تدق على الرجل العادي ويضطرب في فهمها المتعلم، وفيها قدر كبير من التكلف والجدل العقيم، والبراهين غير المجدية، لإقناع العقل بحقيقة وهمية ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي.

وإذا كان اليونانيون أداهم نظرهم العقلي، وتفتق ذهنهم في حيرتهم الطويلة أمام استكشاف معالم الكون المجهول، ومحاولتهم الدؤوبة لفهم ألغازه وكشف غموضه قد توصلوا بعقولهم إلى نظرية الجوهر الفرد، لكي تفسر لهم وجوده فما الباعث للإسلاميين، وقد سطعت عليهم أنوار النبوة، وأدلة الدين القاطعة وجاء القرآن يعبر بأبلغ عبارة عن طبيعة خلق الله لهذا العالم المحسوس لكي يستعبروا نظرية من العالم الوثني تضر أكثر مما تنفع، وتثير الشك أكثر مما تبث اليقين، وتنشر البلبلة، وتمحو الطمأنينة من النفوس المؤمنة ٣٩.

ومفهوم الخلق في الدين مفهوم بسيط للغاية: فالعالم مخلوق من بين هذه المخلوقات الكثيرة التي أبدعها الله وأوجدتها من العدم، كان الله ولا شيء معه، ثم كان العالم بإرادته المطلقة، وعلمه المحيط، وقد حددت الآيات القرآنية طبيعة فعل الخلق أو الإيجاد، وبينت أن مرجعه لهذه الإرادة المطلقة التي تخلق لا في زمان ولا يحدها زمان، إذ إن هذه التصورات: مثل الزمان والمكان والخلاء هي تصورات بشرية يفترضها العقل الإنساني لكي يتعقل الوجود، فالله يقول للشيء كن فيكون^(٤٠) ﴿إنا أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾^(٤١).

٤ - الرد على أوليري:

يقول أوليري وهو بصدد حديثه الموجز عن عناصر فلسفة العلاف، ومنها خلق العالم أن "أرسطو تكلم عن الكون باعتباره موجوداً من الأزل، ولكن القرآن يشير إلى أنه مخلوق، ومع هذا فلا خلاف بينهما، لأننا يجب أن نفترض أنه موجود وجوداً أزلياً ولكن في سكوت تام حيث كان خفياً وموجوداً بالقوة لا بالفعل غير متصف بأي صفة مما في المقولات المنطقية التي نعزوها بكونها الاصطلاحات الوحيدة للوجود.

والمقصود بالخلق هنا أن الله قد أودع الحركة في الكون حتى بدأت الأشياء توجد في الزمان والمكان، وينتهي الكون حين يعود مرة أخرى إلى حالة السكون المطلق الذي كان في

البداية " ... ثم يضيف: " أن العلاف حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو القائل بقدّم المادة وبين تعاليم القرآن " (٤٢).

هذه القضية التي يطرحها أوليري لي عليها عدة تحفظات كالآتي:-

- هناك اختلاف كبير وجلي، بين رأي أرسطو في خلق العالم، وتصور القرآن لهذا الخلق، وقد أبنا ذلك سابقاً، ويكفي القول أن المحرك الأول عند أرسطو هو علة غائية، وليس علة فاعلة، ثم إن المادة عنده قديمة أزلية غير مخلوقة، وهذا كله معارض لما جاء في القرآن بأن المادة حادثه، ولا قديم إلا الله، وهو سبحانه علة خالقة فاعلة يعتني بالكون في كل آن ولحظة.

- وحتى لو ذهبنا مع الفلاسفة أن بعض الآيات في القرآن الكريم، قد تبرر القول بقدّم المادة قدماً زمانياً وليس ذاتياً، كما في قوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾، إلا أن الخلاف يظل قائماً بلا جدال.

- تصور أوليري للخلق عند العلاف مخالف لرأيه الذي عرضناه آنفاً فليس " الخلق هو أن الله أودع الحركة في الكون "، ولكن الخلق هو أيجاد الأشياء بالإرادة الإلهية وهو التأليف بين الأشياء بواسطة الحركة، وأيضاً لم يقل العلاف بانتهاك الكون بواسطة السكون، لأنه يرى أن العالم متجدد بصفة دائمة، وأن الله يخلق الموجودات ويعدمها بشكل دوري، فالحركة تؤدي إلى تأليف الأشياء، والسكون يؤدي إلى عدمها، لكن الكون يظل في حالة بناء وتطور وكل هذا بواسطة القدرة الإلهية.

- من خلال عرضنا السابق لنظرية الجوهر الفرد، لم نلاحظ أن العلاف حاول أن يوفق بين نظرية أرسطو وبين تعاليم القرآن، وقد ذهب أغلب مؤرخي الفلسفة (٤٣) إلى أن نظرية الجوهر الفرد كانت رداً على نظرية قدم المادة عند أرسطو.

وخلاصة القول إن العلاف مفكر مسلم، مقيد بتعاليم القرآن التي تقول: إن الله خالق فاعل، مدبر، معني بكونه ومخلوقاته، وأرسطو فيلسوف مقيد باجتهادات عقله، وثقافة عصره وآراء الفلسفة اليونانية، وشتان بينهما.

ثالثاً: حدوث العالم:

مذهب أكثر علماء المسلمين أن العالم محدث وليس بأزلي، مخلوق، لم يوجد باتفاق أو مصادفة وليس وجوده قائماً بذاته، بل له خالق خلقه، وموجد أوجده، ومحدث أحدثه ٤٤.

ويرى المعتزلة أن العالم حادث، وأنه وجد بإرادة الله، " فالعالم حادث، ولا قديم إلا الله، وكل ما في العالم متحرك حتى الأشياء التي يخيّل إلينا أنها ساكنة، وهذه الحركة الموجودة في الكون تأتي نتيجة مجموعة من العلل وتتدرج حتى تصل إلى العلة الأولى أو علة العلل جميعاً (٤٥) .

وأبو الهذيل العلاف مثل جماهير المسلمين والمعتزلة والأشاعرة، يؤمن بأن العالم حادث وله براهين محدودة على حدوث العالم قائمة على النظر في طبيعة الأجسام وأحوالها والتفرقة بينها وبين الله من حيث صفات كل منهما.

أ - نظرية الجوهر الفرد:

وهي تعبير واضح على هذا الحدوث، لأن الذرات محدثة ومستندة في وجودها إلى محدث أوجدها، وألف بينها في الزمان والمكان، ومن ثم فالعالم حادث.

ب - الأجسام والأعراض:

هذا الدليل قائم على أن ما نراه في العالم المحسوس هو الأعراض، لأنها أحوال متبدلة، تظهر وتختفي، ونستطيع أن ندركها بحواسنا، مثل الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والأشكال والألوان، والنمو والانحدار، وهذه الأعراض تقوم دائماً بالأجسام، ويوجد ارتباط عضوي دائم بينهما تلازم ضروري، فلا أجسام بدون أعراض، ولما كانت هذه الأعراض حادثة، وتبعاً للمبدأ الكلامي الذي يقول: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثة إذن والعالم حادث. ويسوق القاضي عبد الجبار (ت ٤١٤ هـ) دليل العلاف على النحو التالي: " الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث بتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله، وهذه الأدلة مبنية على أربع دعاوى:-

- أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

- أن هذه المعاني محدثة.

-- أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

-- أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها^(٤٦).

ج - المحدث والقديم:

يفرق العلاف بين صفات المحدث وصفات القديم، فالعالم مكون من أبعاد تنجزاً وما له أجزاء فله غاية ونهاية وكل، وما يتصف بهذه الصفات فهو محدث، بعكس القديم فليس بذئ أبعاد ومن ثم ليس له غاية ولا نهاية ولا كل، يقول العلاف: إن " للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليها في العلم بها والقدرة عليها وذلك لمخالفة القديم للمحدث، فلما كان القديم ليس بذئ غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعض ولا كل وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية، وأن له كلاً وجميعاً، ووجدت المحدثات ذات أبعاد، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع " (٤٧).

ومن أدلته النقلية تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿وَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عِدْداً﴾ قال: " فثبت بقول الله عز وجل أن للأشياء كلاً، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمنه ذي غاية " (٤٨).

ويأخذ أحد الباحثين المعاصرين على هذا الدليل أنه يؤدي إلى القول: " بأن قدرة الله متناهية، وكرر ذلك بقوله: " العلاف فاته أن قدرة الله تعالى لا متناهية " (٤٩).

وقد سبق ابن الرواندي إلى هذا النقد، ورد عليه الخياط في حينه.

وفي اعتقادي أن هذا القول يجافي ما قرره العلاف مجافاة تامة، إذ لا يوجد مسلم يقر أن قدرة الله متناهية، فضلاً عن عالم جليل مثل العلاف، بذل حياته في الدفاع عن عقائد الإسلام، وقد فات الناقد أن العلاف يفصل القول في القدرة فيقول: إن القدرة هي الذات، والذات بلا نهاية، ولا غاية، فالقدرة مطلقة وتفصيل ذلك: أن القدرة إذا تعلقت بالذات فهي لا متناهية، أما إذا تعلقت بالموجودات - ولما كانت الموجودات محدثة وكل محدث له غاية ونهاية - إذن فالقدرة متناهية بتناهي الموجودات.

أما عن النقد الذي يمكن أن يوجه للعلاف فهو أن أدلته كلها أدلة كلامية لا ترتقي إلى

مستوى البرهان الفلسفي، إذ تنطلق من الاعتقاد المسبق بأن لا قديم إلا الله، ولا فاعل إلا الله.. وهو يعتمد أساساً على الآيات القرآنية ويصوغها صياغة محكمة، تخدم أغراضه، والغايات التي يريد أن يحققها وهي جميعها تتركز في الدفاع عن العقائد الدينية، في مواجهة القائلين بقدم العالم، فضلاً عن أن هذه الأدلة تأتي في سياق حديثه، حينما يستدل بالأجسام على وجود الله، أنه يأخذ بالدليل الصاعد من العالم إلى الله.

ثم يضع حداً فاصلاً بين صفات القديم وصفات العالم ومن هذه النقطة استطاع بذكاء أن يستنبط الدليل العقلي على مخالفة الحادث للقديم.

هذه الأدلة لا تقلل من شأن العلاف وقيمته، لأنه يرتاد مناطق خطيرة وأفكاراً صعبة ويتناول قضايا حساسة بالنسبة إلى عقائد المسلمين، وطبيعة الجدل في هذه المرحلة لم يكن ينظر إليه بارتياح من جانب الفقهاء وجهاهير المسلمين، فكان عليه أن يطوع هذه القضايا لعقول الجماهير، ويهين الأذهان لها، بصياغة الأدلة، وإيراد الحجج والاستعانة بثقافة عصرية التي من عناصرها التراث الفلسفي، لذلك نجد أن أغلب المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار يأخذون بأدلة العلاف، والقاضي نفسه، يصوغ دليلاً صياغة قريبة من التي عرضناها، ويسميه دليل الدعاوى الأربعة، ويعتمد عليه اعتماداً رئيسياً لكي ينطلق منه لتأكيد القول بحدوث العالم.

وكذلك فعل الأشاعرة الذين تبنوا نظرية الجوهر الفرد، أمثال الباقلاني والجويني والرازي، واقتفوا خطواته.

موقف الأشاعرة على الإجمال يتلخص في القول بأن العالم مخلوق محدث، وهو متأخر عن الله، وهو سبحانه متقدم عليه في الرتبة والذات والزمان، ويبدأ برهانه من نقطة أن الجسم مؤلف من أجزاء صغيرة هذه الأجزاء الصغيرة تنقسم إلى نهاية، أي إلى جزء لا ينقسم، ويرى الأشعري أن هذا يتفق والأشياء الموجودة، فكل الأجسام تنقسم إلى جزء لا يتجزأ أي لا بد أن تكون متناهية وهذا يتفق مع قوله سبحانه: ﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ لأن الإحصاء إحاطة بأشياء معدودة ومتناهية، وما دامت الأجسام متناهية فهي محدثة (٥٠).

أما الذي ثبت النظرية وصاغها وتوسع فيها فهو الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، وملخص رأيه

كما عرضه في التمهيد: أن الموجودات على نوعين، قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، والله هو القديم، والمحدثات هي الأشياء التي لم تكن موجودة ثم وجدت، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: جسم مؤلف وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام.

والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، والتي تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثان حال وجودها، والله قد سمى الأحوال أعراضاً لأنها زائلة، وجميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسيتين أي الجواهر والأعراض، وهو محدث بأسره والأعراض حوادث، والدليل على حدوثها بطلان حركتها عند مجيء السكون، والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، ولما لم يسبق المحدث محدث، فهو إذا كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده.

وكلا الأمرين يوجب حدوثه، وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً إذا كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها، فأَي الأمرين وجب به القضاء على حدوث الأجسام، وهكذا ينتهي الباقلاني إلى إثبات حدوث الأجسام، وما دام الكون مؤلفاً من هذه الأجسام والجواهر والأعراض فإنه يحتاج في وجوده إلى "مخصص" يجعله على ما نراه، أو صانع صنعه أو خالق خلقه، ومن ثم فالعالم محدث خلقه الله^(٥١).

رابعاً: سكون أهل الجنة:

رأي العلاف في سكون أهل الجنة مرتبط برأيه في حدوث العالم، ولكي يبرهن على حدوثه نفى أزلية الحركة، وأقر حدوثها، ولما كانت الحركة لها أول، إذ سبقها السكون، فإن لها آخراً أي يلحقها السكون الدائم بناء على البديهة العقلية، أن ما له أول له آخر.. ومن ثم اضطر إلى القول بسكون أهل الجنة.

الحركة عند العلاف:

تشمل الحركة عند العلاف الموجودات كلها من أجسام وإنسان فالأجسام تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون^(٥٢).

والإنسان يقدر على الحركة والسكون، فإن فعل مع تلك الحركة كوناً يمينة فهي حركة يمينة، وإن فعل معها كوناً يسرة، فهي حركة يسرة^(٥٣).

ونأتي إلى رأي العلاف في سكون أهل الخلدن، أو انتهاء الحركات إلى السكون الدائم، قال العلاف: "إذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتت لها كلا محصى محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات وصاروا في الجنة باقين بقاء دائماً، وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً، لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبید" (٥٤).

ويقول الأشعري موضحاً رأي العلاف: "إن لمعلومات الله كلا وجميعاً ولما يقدر عليه كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكوناً دائماً" لا يتحركون، وتنقطع اللذات كلها لذة الأكل والشرب والجماع (٥٥).

وهناك فرق كبير بين قول الخياط: جمعت اللذات في أهل الجنة، أي أنها تظل موجودة على حالة ما، وبين قول الأشعري: أن اللذات تنقطع.

وقال البغدادي: زعم أبو الهذيل فناء مقدورات الله تعالى حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء، ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى حينئذ أهل الجنة، وأهل النار خامدين لا يقدر على شيء، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت، ولا على إماتة حي، ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت (٥٦).

ونختم هذه الأقوال بعرض الشهرستاني لفكرة أبي الهذيل: "إن حركات أهل الخالدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار" (٥٧).

هذا رأي العلاف وهو رأي غريب على العقائد الإسلامية، ويدخل ضمن الآراء المنكرة التي قال بها المتكلمون، كقول جهنم: بفناء أهل الجنة والنار، أو قول ابن القيم: بفناء النار فقط، ويعبر عن الشطط العقلي، واللجاجة، والجدل العقيم الذي كان يدور بين المتكلمين، أو بينهم وبين أصحاب المذاهب، في قضايا من الصعب سبر أغوارها، أو إكتناها أسرارها بواسطة الدليل العقلي، أو البرهان اليقيني ولكنها تعتمد على السمع أكثر من اعتمادها على العقل.

ومن المحير أن رجلاً ذا عقلية كبيرة يتورط في مثل هذا القول، ويجر إليه دون أن يتبصر

مواقع قدميه، فيكب على وجهه، ويقع في المحذور، والرأي الشاذ وعلى أي حال، فعلينا أن نبحث عن الدوافع، التي دفعته لهذا القول:

١ - الرد على القائلين بقدوم العالم:

يبدو أن المجادلات العنيفة التي كانت تدور بينه وبين المناوئين له، كانت تتناول العديد من القضايا، ومنها قضية حدوث العالم وقدمه والتزاماً بعقيدته، يقرر العلاف حدوث الحركة لكي يؤكد حدوث العالم، وتثبيت حدوث الجسم - على حد تعبير الخياط ٥٨ - والمخالفون في الرأي يقررون قدم الحركة ومن ثم يذهبون إلى قدم العالم، حتى أننا نجده يقول لمن أنكر الحوادث: حدثونا عن شيخ رأيناه على هيئة وخضاب، جالساً في مكان، أتقولون إنه كان لم يزل على هذه الهيئة " (٥٩).

وقد أفرد العلاف باباً كاملاً في كتابه " القوالب " للرد على الدهرية ولكل من يقول بقدوم الحركة " فذكر فيهم قوهم للموحدين، إذا أجاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر، وبعد كل حادث حادث آخر، لا إلى غاية، فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة ولا حادث إلا وقبله حادث ولا عن أول ولا حالة قبله " . وأجاب العلاف عن هذا الإلزام بالتسوية بينهما فقال: كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث كذلك لها آخر، لا يكون بعده حادث ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل " (٦٠).

فالواقع هنا يتلخص في مهاجمة فكرة قدم الحركة عند الدهرية، والتأكيد على حدوثها.

وإلى هذا التعليل نفسه يذهب الشهرستاني: " إنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنها لما ألزم في مسألة حدوث العالم، أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تتناهي، قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهي آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهي أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم " (٦١).

الضرورة العقلية، والاتساق المذهبي:

يتميز أبو الهذيل بنزعة عقلية واضحة، وجرأة في استنباط الآراء، والاتساق المنطقي في أفكاره، وفي هذه النقطة، اتفق المتكلمون والعقلاء على أن الأشياء المحدثة تنتهي أولاً، أي لها بداية، اتساقاً مع المقولة الإسلامية: كان الله ولا شيء معه. لكنهم اختلفوا في مسألة تناهي

الأشياء من حيث لها آخر، ألها آخر، أم أنها مستمرة في الزمان المستقبلي بلا نهاية؟

انقسم المتكلمون إلى قسمين، فمنهم من قال رغم أن المحدثات لها أول لكن ليس بالضرورة أن يكون لها آخر، والأمر متروك للإرادة الإلهية، وإلى هذا الرأي ذهب الإسكافي والنظام.

أما أبو الهذيل العلاف فقد ساير العقل، ولكي يتسق مذهبه اتساقاً منطقياً وفقاً لقوانين العقل، قال: إن الحركات مادام لها بداية... فمن الضروري عقلاً، أن تنتهي آخراً، لأننا إذا أنكرنا عدم نهايتها، فمن الممكن أن ننكر بدايتها أولاً أيضاً^(٦٢).

مصدر فكرة العلاف:

هل تأثر بالسابقين عليه؟ وهل يوجد في الفكر الإنساني مثال لهذه الفكرة.

يقول الدكتور النشار: إن الفكرة تبدو رائعة وأصيلة، واستندت إلى أساس فلسفي " (٦٣).

الحقيقة أن مثل هذه الأفكار، عادة ما تكون قليلة ونادرة بسبب شذوذها وغرابة طابعها، وفي الفكر المسيحي فكرة تحوم حول هذا العالم الميتافيزيقي تحدث عنها أوريجين السكندري (١٨٥-٢٥٤م) فرأى أن عذاب النار له نهاية، وأن جميع النفوس التي سقطت في الخطيئة، سوف يلحقها الخلاص العام جميعاً، حتى نفوس الشياطين في وقت ما لأن حياتها لا تنتهي بالموت، وأن هذا العفو يعم المخلوقات العاقلة بلا استثناء، وقد اعتمد أوريجين على فكرة الفداء المعروفة في العقيدة المسيحية^(٦٤). ومن الجلي أن هناك فرقاً كبيراً بين هذه الفكرة، وبين ما ذهب إليه شيخنا العلاف.

وقول جهنم بن صفوان الذي ذهب إلى : أن لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخراً وإن حركات أهل الخلد تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيها، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألّم أهل النار بحميمها، إذ لا تتصور حركات لا تنتهي آخراً، كما لا تتصور حركات لا تنتهي أولاً^(٦٥).

وقد بنى جهنم رأيه الفلسفي على قوانين العقل، ومبادئ المنطق، مثل العلاف لذلك أعمل العقل، والتأويل في الآيات القرآنية التي يفهم منها التأيد، ففسر قوله تعالى: ﴿خالدين فيها﴾،

على المبالغة في طول مدة المكث، وليس حقيقة الخلود، كما يقال خلد الله ملك فلان، واستشهد بانقطاع دوام الخلدين، وفنائهما بقوله تعالى: ﴿خالدين فيها مادامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك﴾^(٦٦)، فالآية تشترط الدوام وهي مسألة ممكنة وليست واجبة، ثم الاستثناء الوارد في الآية متعلق بأمر المشيئة الإلهية، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء.^(٦٧)

وتأول أيضاً قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾ فقال: إن الله سبحانه يبقى وحده وما عداه يفنى، فهو الأول الذي كان ولا شيء معه، والآخر الذي يبقى ولا شيء معه.

ويوجد وجه اتفاق واختلاف بين رأي العلاف وجههم تلخصه في العناصر الآتية:-

- يتفقان على أن لمقدورات الله غاية ونهاية، وقد شرحنا هذه المسألة قبل ذلك أما عند جهم فهي مجملة.

- يتفقان في انقطاع حركات أهل الجنة والنار.

- يتفقان في الأساس الفلسفي الذي استند إليه كل منهما، وهو وجوب تناهي الحركات من آخرها، مادامت متناهية من أولها، وكلاهما يقول بحدوث الحركة وينفي أزليتها.

- ثم يختلف العلاف عن جهم لأنه لا يقول "بفناء الجنة ولا النار" بل يقرر بصراحة أنها لا تفنيان، ولا تزولا ولا يبيد نعيم الجنة، ولا يفنى عذاب النار^(٦٨).

نقد فكرة سكون أهل الخلدين^(٦٩)،

لاقت فكرة العلاف نقداً عنيفاً في الفكر الإسلامي لاسيما المعاصرين له، إذ إنها تتعارض مع أصول مقررة في العقيدة، ولا يوجد أي سند نقلي تعتمد عليه سوى سند العقل، وهذه مسألة تقع خارج حدوده، وفوق قوانين المنطق البشري. وقد تصدى ابن الراوندي لهذه الفكرة بالنقد، وتتبع جزئياتها فنقدها ونقدها ومن الملاحظ أن أغلبية المتكلمين قد ذكروا نفس هذا النقد، ونلخص أوجه النقد في النقاط التالية:-

- قال ابن الراوندي مخاطباً العلاف: أفليس نعيم أهل الجنة في قولك يتناهى إلى غاية لا يحدث بعدها شيء غيرها، فهل يجوز أن يأكل أهل الجنة بعد ورود تلك الغاية أو يتكلموا أو يتزاوروا على حد ما كانوا يفعلون جميع ذلك قبل ورود تلك الغاية؟^(٧٠)

وإلى هذا النقد ذهب البغدادي والاسفراييني^(٧١).

وينفي الخياط هذه التهمة تماماً ويقول: أن هذا الكلام يحكى عن جهم بن صفوان ولا يلزم العلاف، بل هو كفر عنده لأنه يقرر: أن أهل الجنة وشربهم وجماعهم وتزاورهم وجميع أحوالهم التي جاءت في القرآن باقية مجتمعة فيهم لا تفنى ولا تنقضي استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أكلها دائم وظلها﴾^(٧٢) ﴿خالدين فيها أبداً﴾.

النقد الثاني متعلق بالهيئة التي يكون عليها أهل الجنة حين يرد عليهم هذا السكون، فيقول للعلاف، لو تصورنا أن حال ولي الله في الجنة وهو يتناول الكأس بيده اليمنى ثم تناول شيئاً آخر بيده اليسرى، فإذا حضر السكون وجاء وقته، ظل الإنسان كههيئة المصلوب، وهذا ضرب من التشويه يتعالى الله عليه^(٧٣).

ويدافع الخياط، ليس بإنكار القضية من أساسها أي قضية سكون أهل الجنة التي يدعيها العلاف، ولكن يدافع عن هذه الصورة التي يتكلم عنها النقاد فيقول: إن الله يصير أوليائه عند مجيء السكون على أجهل حال وأحسن هيئة^(٧٤).

الحقيقة أن هذه الأقوال من قبيل الغرور الإنساني، والرجم بالغيب، وقياس الغائب على الشاهد، وإذا كان العقل البشري لم يستطع أن يفسر ألغاز الحياة المرئية المشاهدة تحت حواسنا، فكيف يلج بنفسه في عالم الغيب المستور.

إن أقوال العلاف من قبيل الرياضة العقلية، والترف الفكري، وهذه المحاورات والمجادلات ليس المقصود منها تقرير حقيقة، بقدر ما هو تمرين للعقل على الاستدلال المنطقي، والسياحة في عوالم مجهولة من أجل ارتيادها، وليس كشف حقائقها.

النقد الثالث: أشار إليه ابن حزم، وألزم العلاف، بأن ما ينطبق على الحركة ينطبق على السكون، وقال: الذي فر منه العلاف في الحركات فإنه لازم له في مدد سكونهم، وتنعمهم وتأملمهم، وإذ إنه مقر بأنهم يبقون ساكنين متنعمين أو متألمين، وبالضرورة نعلم أن للسكون والنعيم والعذاب مدداً بعد كل ذلك كما تعد الحركة ومددها، ولا فرق بين الحركة والسكون.

وبالإضافة إلى ذلك، فلو كان ما قاله أبو الهذيل صحيحاً لكان أهل الجنة في عذاب شديد وفي صفة المفلوج والجنة دار للسعادة وليست للشقاء^(٧٥).

ووجهة نظر ابن حزم سليمة، ونقده دقيق وعميق.

المدافعون عن العلاف:

لم يعدم شيخ المعتزلة الكبير من مدافع عنه، بل مدافعين، أخذوا يشرحون غرضه ومقصده، ويسهبون في الدفاع أو يعتذرون عن قوله ومن الممكن تقسيم هذه الآراء إلى اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول:

يذهب إلى أن العلاف تاب عن قوله، ورجع عن هذا المذهب بعد أن وجد كراهية كبيرة في قلوب معاصريه من البصريين والبغداديين وأنه أعلن ذلك عند موته وقال: ما أقدمت على كبيرة قط أعلم أنها كبيرة^(٧٦).

الاتجاه الثاني:

يرى أن أقواله لا تعبر عن اعتقاد كامل أو وجهة نظر واقعية لتفسير حقائق كلامية أو فلسفية، بقدر ما كانت تعبيراً عن قدراته العقلية، وسبل استخدامها، وإظهار المقدرة لإفحام الخصم، وكل هذه المجادلات الطويلة والمناظرات العريضة لم تكن تهدف إلى غاية محددة أكثر من هذا.

يقول الخياط: "إن أبا الهذيل تاب عن الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقد، وأخبر أنه كان يناظر فيه عن البعد والنظر، أخبر بذلك جماعة ثقات لا يهتمون في أخبارهم فليس يحل لأحد قرفه به".^(٧٧)

الاتجاه الثالث:

حاول هؤلاء أن يشرحوا، ويفسروا وجهة نظر العلاف، ويقفوا موقف التحليل والتفهم، والدفاع المستمر، مع الاعتذار في آخر الأمر عن موقفه.

وقد تجلّى هذا الموقف عند دفاع الخياط المستمر، ضد هجوم ابن الراوندي.

ويتجلى مرة ثانية عند ابن أبي الحديد الذي دافع عن العلاف فقال: إن بعض المعتزلة ينزّهه عن هذا القول، والبعض الآخر يرى أنه لم يقل بانقطاع النعيم (وهو ما ثبت من دفاع الخياط) ولكنه قال: بانقطاع الحركة مع دوام النعيم، ثم يبرر قوله بأنه لما استدل على أن الحركة الماضية يستحيل ألا يكون لها أول، عورض بالحركات المستقبلية فالتزّم بأنها متناهية، ثم يستبعد ابن أبي الحديد أن يصدر هذا الرأي عن العلاف لأنه كان أجّل قدراً من أن يذهب عليه الفرق بين الصورتين.

وأعتقد أن أبا الهذيل أُلجئ إلى هذا القول إلجاءً، واضطر إليه اضطراراً، فقال ذلك دون اقتناع به، ومن الصعب أن يقتنع الإنسان أن مفكراً كبيراً مثله يفوته الفرق بين الحالتين كما قال ابن أبي الحديد فكرة متصلة.

أو غفل عن أن ما لزمه في الحركة سوف يلزمه في السكون أيضاً كما قال ابن حزم والشهرستاني " وفي الجدل والمناظرة، والانتصار للرأي كثير ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية " (٧٨).

ورأي الخياط أن العديد من مناقشات العلاف كانت مناظرة لاختبار القدرة العقلية وعرض الحجاج القوية، رأي صحيح إلى حد كبير.

وثمة ملاحظة أخرى وهو أن أغلب المتكلمين، كانوا في مناقشتهم ينتقلون من فكرة إلى فكرة إلى الثالثة، ويتفرع الموضوع دون أن يكون هناك رابط منطقي مما يظهر إن الغرض أساساً هو الجدل، واستعراض ثقافتهم الواسعة.

ولعل العلاف لو ذهب مذهب الاسكافي والنظام في الإقرار بأن الحركة لها أول لكن ليس بالضرورة أن يكون لها آخر، لأن الله سبحانه جاز أن يديمها أبداً لا يقطعها^(٧٩) لأراح نفسه، وبرأ ذاته من التهم، ومن غضب الأصدقاء والأعداء معاً.

خامساً: موقف العلاف من القول بالطرفة:

ذهب النظام إلى أن كل جزء لا بد إن يتجزأ، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلى وله نصف. وقد خالفه في ذلك أستاذه العلاف، ولكن علماء الكلام اعترضوا على النظام محتجين بأن الجسم إذا كان يتناهى إلى ما لا نهاية فكيف يتم قطع هذا الجسم إذا افترضنا وجود نملة

تمشي على سطح ما من طرف إلى طرف. إذ أن النملة متناهية والسطح غير متناه، فكيف تقطع النملة هذا السطح غير المتناهي؟

وتفتق ذهن النظام عن قول جديد يفسر ذلك، فقال بالطفرة، وأجاب عن السؤال: بأن النملة تقطع بعض السطح بالمشي، والبعض الآخر بالطفرة^(٨٠).

ومعنى الطفرة، أن الجسم الواحد يجوز أن يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولا يمر بالثاني^(٨١).. واحتج النظام من الواقع المحسوس بالدوامة، يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحز (أي الطرف الأعلى) أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها، لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حازي ما قبلها^(٨٢).

والذي يهمننا من هذا هو موقف العلاف الذي رفض هذا الرأي ومعه أغلبية أهل الكلام، وقال: من المحال أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله ورأى أن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك، ومن الأدلة على ذلك من الواقع المحسوس أن الفرس في حال سيره وقفات خفيفة، وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه، ودليل آخر أن الحجر في حال انحداره له وقفات خفية أيضاً، بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل، لذلك لو دفعنا حجرتين من أعلى فهما في انحدارهما لن يصلا معاً^(٨٣).

أما بخصوص القول بالمداخلة، فقد أنكر العلاف ذلك، وهو رأي مشهور عند النظام ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشئيين في الآخر^(٨٤) أو أن يتداخل الجسمان فيكونان جميعاً في مكان واحد^(٨٥).

وقال النظام: إن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو المانع للفساد لغيره، مثل الخلاوة والمرارة والحر والبرد... وزعم أيضاً أن الخفيف قد يداخل الثقيل وأنكر العلاف هذا القول، مبرراً ذلك بأنه إذا كان يجوز للعرضين الحلول في مكان واحد، إلا أن هذا لا يجوز على الجسمين.

وإلى نفس الرأي ذهب ابن حزم فقال: إنما تكن المداخلة بين الأعراض والأجسام، وبين الأعراض والأعراض، لأن العرض لا يشغل مكاناً فيجد اللون والطعم والرائحة مداخل للجسم ولا يمكن أن يكون جسم واحد في مكانين، ولا جسمان في مكان واحد^(٨٦).

وبالنسبة إلى مسألة الكمون، فلا توجد نصوص وفيرة تتحدث عن رأي العلاف وما موقفه من قول النظام: "أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام، خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودهما" (٨٧).

وللأسف لا يوجد إلا فقرة واحدة أوردتها الأشعري للعلاف في معرض حديثه عن مسألة الكمون وقال إن العلاف يرى: "أن الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر" (٨٨).

ومن ثم لا يستطيع الباحث أن يكون تصوراً كاملاً لموقف العلاف من هذه المسألة.
سادساً: الغاية من خلق العالم:

يقرر أبو الهذيل أن الأفعال الإلهية لها مقاصد جمّة، وغايات لا نهائية وهي معللة بالعلل والأغراض، وتهدف إلى مصلحة العباد ومنفعتهم يقول الله سبحانه: ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً﴾، ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾.

ولو تعقبنا كل فعل إلهي، نستكشف فوائده، فلن نستطيع أن نحصرها وقد يستغلق علينا الحكمة من هذا الخلق، فجاء الجواب الإلهي: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾.

وقد اختلف آراء المتكلمين في الغاية من خلق العالم، ونستطيع أن نوجزها في الآتي:
ذهب بعضهم إلى أن البارئ تعالى إنما فعل العالم لأنه ملئ بذاك، وأجازوا عليه اللذة والسرور والابتهاج.

وقررت المجبرة أن الله سبحانه خلق الخلق لا لغرض أصلاً، وليس من حق أحد أن يتساءل عن العلة أو يبحث عنها.

ومذهب الأشعري وأصحابه أن إرادته قديمة تعلق بإيجاد العالم في الحال التي وجد فيها لذاتها ولا لغرض ولا داع.

أما المعتزلة، فقد اتفقوا على أن أفعاله سبحانه معللة بالعلل والأغراض ثم انقسموا في

ماهية الغاية:

فقال البغداديون: إن الله سبحانه خلق الخلق ليظهر به لأرباب العقول صفاته الحميدة وقدرته على كل ممكن، وعلمه بكل معلوم.

وقال شيخنا العلاف: إن الله سبحانه خلق العالم للإحسان إليهم والإنعام على الحيوان، لأن الخلق في حد ذاته نعمة.

والدليل على ذلك أن أفعاله إما أن تكون لا لغرض أو لغرض، والأول باطل، لأن ما يفعل لا لغرض عبث، وهذا لا يصح في حق الحكيم. وإما أن يكون ذلك لغرض عائد عليه سبحانه بنفع أو دفع ضرر، أو يعود على غيره، والأول باطل لأن الله منزّه عن ذلك، فهو غني بذاته ولا يجوز عليه المنافع ولا المضار. فثبت أنه سبحانه خلق الحيوان لنفعه، وتحصيل مصلحة له، وغاية مقصودة، وقد يستغلق علينا هذا كله^(٨٩).

ومن ثم نرى أن أبا الهذيل العلاف، متمسك بنزعة العقلية التي تفسر كل شيء تبعاً لقوانين العقل، ومبادئ المنطق من ذلك أن هذا العالم الموجود خلق من أجل منفعة الإنسان، وأن أفعاله سبحانه منزّهة عن العبث والفوضى.

الهوامش

- (١) إقبال: تجديد التفكير الديني ص ٨٠، ترجمة عباس محمود، ط. لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٨ م.
مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ١/ ٣٨ (دار المعارف بمصر، ١٩٧٦ م وأيضاً دكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر
الفلسفي في الإسلامي ج ١/ ٥٥٨، حسين مروة: النزعات المادية ج ١/ ٧٣١ .
فيصل عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص ١٥٢ (القاهرة، ١٩٨٠ م).
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥١/ ٥٣/ ٥٥ (ت. محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية،
القاهرة، ١٩٦٩ م.
(٣) الحياط/ الانتصار ص ١٥/ ١٦ (ت. نبرج، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦ م).
(٤) مقالات ج ٢ ص ٦ .
(٥) مقالات ج ٢، ص ١٨ .
(٦) مقالات ج ٢، ص ١٢ .
(٧) مقالات ج ٢، ص ٩ .
(٨) الباقلاني: التمهيد في الرد على المعتزلة ص ٤٢، ت. محمود الخضيري، وعبد الهادي أبو ريدة، ط لجنة التأليف
والنشر، القاهرة ١٩٤٧ م.
وأيضاً: الإنصاف ص ١٧، ت. زاهد الكوثري، ط، الخانجي، القاهرة ١٩٦٣ م.
ويقول الجرجاني / العرض ما يعرض ف يالجوهر مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس غيره مما يستحيل بقاؤه بعد
وجوده، التعريفات ص ١٣٠ (ط، الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨ م) المعجم الفلسفي ص ٢٦٨ (القاهرة، ١٩٧٩ م).
(٩) مقالات ج ٢، ص ٣٧ .
(١٠) مقالات ج ٢، ص ٥٧ .
(١١) مقالات ج ٢ ص ٤٧، وأصول الدين ص ٥٠ .
(١٢) التمهيد ص ٤٣، الإنصاف ص ١٧، البغدادي: أصول الدين ص ٤٢ (دار الآفاق، بيروت، ١٩٨١ م)
الرازي: المحصل ص ٨٠ (القاهرة، ١٣٢٣ م).
(١٣) مقالات ج ٢، ص ٦١ .
(١٤) مقالات ج ٢، ص ٦١ .
(١٥) مقالات ج ٢، ص ٥٠ .
(١٦) مقالات ج ٢، ص ٥٠ . أعني أن العلاف يضيف على الأشياء المعنوية صفات حسية ويميل إلى تجسم

الموجودات كما نرى في تعريفه للنفس بأنها جسم.

(١٧) في الفلسفة الإسلامية ج ٢، ص ٣٨.

(١٨) Madkour: La'place d' Alfarabi. P 85 (Paris, 1934)

(١٩) المكان والزمان والمادة تفسيرات يضعها الفكر الإنساني لكي يتصور قدرة الله الخالقة التي تقول للشيء كن فيكون، وهي ليست حقائق مستقلة لها وجودها الذاتي بحيث تعانيتها وإنما هي تصورات للعقل الإنساني لكي ندرك معنى الخلق الإلهي، أو واجب الوجود (تجديد التفكير الديني ص ٧٩).

٢٠- النزعات المادية ج ١، ص ٧٣٣.

(٢١) مقالات ج ٢، ص ١٥، نشأة الفكر ج ١، ص ٥٠٩، النزعات ج ١، ص ٧٣٣.

(٢٢) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٤. (ط، عويدات، بيروت ١٩٦٦ م).

(٢٣) عبد الستار الراوي: العقل والحرية ص ٢٩٩. (بغداد / ١٩٨٠ م).

(٢٤) نشأة الفكر ج ١ / ٥٦٤، الفكر ج ١، ص ٥٦٤.

(٢٥) مذهب الذرة ص ٨، ٩٤، ١١٧، ١٢٠ (ت، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٦ م).

(٢٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٣.

(٢٧) إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ٨١.

(٢٨) مذهب الذرة ص ٩٩.

(٢٩) نشأة الفكر ج ١، ص ٥٦٤.

(٣٠) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦١ (ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٣٨ م).

(٣١) نشأة الفكر ج ١، ص ٥٦٢-٥٦٤.

(٣٢) النزعات المادية ج ١، ص ٧٢٦-٧٣٠.

(٣٢-) الفصل في الملل ج ٥، ص ٥٨.

(٣٣) سورة النحل الآية ٤٠.

(٣٤) الفصل ج ٥ ص ٥٨-٦٢ وأيضاً هويدي محاضرات في الفلسفة الإسلامية من ص ١٤١-١٤٦ (النهضة المصرية، ١٩٦٦ م).

(٣٥) تجديد التفكير الإسلامي ص ٨٤.

(٣٦) النشار: نشأة الفكر ج ١، ص ٥٦١. وأعتقد أن هذا المدح لأبي الهذيل ليس من أجل أبي الهذيل ولكن لأن الأشاعرة اعتقدوا النظرية، وبما أن المرحوم الدكتور النشار من أكبر المفكرين المناصرين للمذهب الأشعري، فلم يجد بداً من الإشادة بها حتى لا تتناقض النتائج مع المقدمات.

(٣٧) مقالات ج ٢، ص ٥-٦.

(٣٨) مقالات ج ٢، ص ٩.

- (٣٩) ليس اعتراضى قائم على التأثر من اليونان، ولكن على الأخذ بها لا يفيد اليقين، لاسيما وعندنا البديل.
- (٤٠) محمد الزيني: ابن القيم وآراؤه الكلامية ص ٨٠. (ط، صنعاء ١٩٩٩م) ابن رشد: مناهج الأدلة من مقدمة الدكتور، محمود قاسم ص ١٢-١٥. (الأنجلو المصرية ١٩٦٩م).
- (٤١) سورة يس الآية ٨٢.
- (٤٢) الفكر العربي ١٣٩/ ١٤٢ (ترجمة د/ تمام حسان، القاهرة د.ت).
- (٤٣) اقبال: تجديد التفكير الديني ص ٨٨٤، مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٣٨، أبو ريدة: النظام ص ٨٦ (ط، دار النديم، القاهرة، ١٩٨٩م).
- (٤٤) مناهج الأدلة ص ١٩٣. الرازي: المسائل الخمسون ص ١٨. (ط، كردستان، القاهرة، ١٣٢٨هـ).
- (٤٥) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٢.
- (٤٦) شرح الأصول الخمسة ص ٩٥. (ط، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥م) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٨.
- (٤٧) الانتصار ص ٩.
- (٤٨) الانتصار ص ٩-١٠.
- (٤٩) الدكتور يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص ١٣٨.
- (٥٠) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٣.
- (٥١) التمهيد: ص ٤١-٤٤.
- (٥٢) الكون: اسم لما حدث دفعه كإنتقال الماء هواء، فإن الصورة النهائية كانت ماء بالقوة فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فإذا كان على التدرج فهو الحركة، وقيل الكون عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث إنه حق وإن كان مرادفاً للوجود المطلق العام عند أهل النظر وهو بمعنى المكون عندهم. (التعريفات ص ١٦٥).
- (٥٣) مقالات ج ٢ ص ١١٧.
- (٥٤) الانتصار: ص ١٠.
- (٥٥) مقالات ج ٢ ص ٢٤٣.
- (٥٦) الفرق بين الفرق ص ١٢٢، أصول الدين ص ٩٤.
- (٥٧) الملل ج ١ ص ٥٤، التبصير بالدين ص ٤٣.
- (٥٨) الانتصار ص ١٣.
- (٥٩) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ٢٦١ (مكتبة الحياة، بيروت، د.ت).
- (٦٠) الفرق بين الفرق ص ١٢٤.
- (٦١) الملل ج ١ ص ٥٤ (تحقيق فتح الله بدران، القاهرة ١٩٥٦م).
- (٦٢) الانتصار ص ١٢ رسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٢٩، النزعات المادية ج ١ ص ٧٣٤.

- (٦٣) نشأة الفكر ج ١ ص ٥٤٨
- (٦٤) كريم: الحضارة الإسلامية ص ٤٨، كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٨ (النهضة المصرية ١٩٦٦م)، أميره مطر: الفلسفة عند اليونان ص ٢٤٧ (النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م).
- (٦٥) مقالات ج ١ ص ٢٤٤، الملل ج ١ ص ٨٠.
- (٦٦) سورة هود الآية ١٠٧.
- (٦٧) الملل ج ١ ص ٨٠، النزعات المادية ج ١ ص ٦٠١.
- (٦٨) الانتصار ص ١٠.
- (٦٩) من العجيب أن أستاذنا المرحوم الدكتور النشار لم ينقد فكرة العلاف، ولم يناقشها مناقشة مستفيضة ولم يحدد أوجه ضعفها وقوتها، وهل تتفق مع المفاهيم الإسلامية أم لا.. والأعجب من ذلك أنه قال عنها: وهي بعيدة الحديث عن مصدر الفكرة في التراث الأجنبي أن الفكرة تبدو رائعة وأصيلة واستندت إلى أصل فلسفي (نشأة الفكر ج ١ ص ٥٤٨).
- وكونها استندت إلى أصل فلسفي فهذا شيء مفهوم. أما أنها رائعة فتقييم غير مقبول وحكاية الأصاله، فقد سبقه إلى ذلك جهنم بن صفوان وفكرته قريبة منها.
- (٧٠) الانتصار ص ١٢.
- (٧١) الفرق بين الفرق ص ١٢٢، التبصير في الدين ص ٤٢ (ط. القاهرة، ١٩٤٠م).
- (٧٢) سورة الرعد الآية ٣٥.
- (٧٣) الانتصار ص ٧٢، وأيضاً الفرق بين الفرق ص ١٢٣، التبصير ص ٤٣.
- (٧٤) الانتصار ص ٧٢.
- (٧٥) الفصل ج ٤، ص ٨٤، وإلى هذا النقذ نفسه ذهب الشهرستاني: الملل ج ١، ص ٥٤.
- (٧٦) طبقات المعتزلة ص ٢٥٦، الانتصار ص ١٦، الفصل ج ٢، ص ١٩٣.
- (٧٧) الانتصار ص ١٦-١٢٥.
- (٧٨) أبو ريذة: النظام ص ١٣٠.
- (٧٩) الانتصار ص ١٣.
- (٨٠) الملل ج ١ ص ٥٨.
- (٨١) الفصل ج ٥، ص ٤١.
- (٨٢) مقالات ج ٢، ص ١٩.
- (٨٣) المصدر السابق.
- (٨٤) المصدر السابق ص ٢٤.
- (٨٥) الفصل ج ٥، ص ٣٩.

- (٨٦) الفصل ج ٥، ص ٣٩.
- (٨٧) الملل ج ٢، ص ٥٨.
- (٨٨) مقالات ج ٢، ص ٢٥.
- (٨٩) نهج البلاغة ج ٢ ص ١٩٩-٢٠٠ (تحقيق حسن تميم، بيروت، ١٩٦٣م).

المراجع العربية

- ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله ت ٦٥٥هـ) نهج البلاغة ج ١، ٢، ٤، تحقيق حسن تميم، دار مكتبة الحياة بيروت، ج ١، ج ٢، (١٩٦٣م) ج ٤ (١٩٦٤م).
- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى ت ٨٤٠هـ) طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦هـ) الفصل في الملل والأهواء والنحل اعتمدت على ط المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٣٢٠هـ، والتمدن ١٣٢١هـ، والموسوعات ١٣٢١هـ في خمسة أجزاء منفصلة، وعلى ط مكتبة السلام، خمسة أجزاء في مجلد واحد، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥هـ) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق، د/ محمود قاسم، ط، الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.
- أبو ريدة (د/ محمد عبد الهادي ت ١٩٩٢م) إبراهيم بن سيار النظام، ط، دار النديم، القاهرة، ١٩٨٩م.
- الأسفراييني (أبو المظفر طاهر بن محمد ت ٤٧١هـ) التبصير في الدين، تحقيق، زاهد الكوثري، ط، عزت الحسيني، القاهرة، ١٩٤٠م.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت ٣٣٠هـ) مقالات الإسلاميين. تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٦٩م.
- الإبانة عن أصول الديانة، ط، المنيرة، القاهرة، ١٩٢٩م.
- الإيماني (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد ت ٧٥٦هـ) المواقف مع شرح السيد الجرجاني، ط، القسطنطينية، ١٢٨٦هـ.
- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣هـ) التمهيد، تحقيق د/ محمود الخضيرى، وعبد الهادي أبو ريدة، ط، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٧هـ.
- الإنصاف، تحقيق زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٣م.
- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩هـ) الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، د.ت.
- أصول الدين، دار الآفاق، بيروت، ١٩٨١م.
- الجرجاني (علي بن محمد ت ٨١٦هـ) التعريفات، ط، الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨م.
- الحياط (أبو الحسن عبد الرحيم ت ٣٠٠هـ) الانتصار، نشرة نيرج، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦م.
- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ) معالم أصول الدين، على هامش المحصل، القاهرة، ١٣٢٣هـ واعتمدت على ط، الكليات الأزهرية، تحقيق، طه عبد الرؤوف.
- المسائل الخمسون، تحقيق، أحمد حجازي، القاهرة ١٩٨٩م واعتمدت على طبعة كردستان العلمية، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

- الراوي (د/ عبد الستار) العقل والحرية، بغداد، ١٩٨٠م.
- ثورة العقل عند المعتزلة، بغداد، د.ت.
- الزيني (محمد عبد الرحيم) الحرية الإنسانية عند أبي الهذيل العلاف، مجلة جرش، العدد الأول، ١٩٩٧م.
- ابن القيم وآراؤه الكلامية، رسالة ماجستير، آداب القاهرة (ط. صنعاء، ١٩٩٩م).
- مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات، الجزائر ١٩٩٣م.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ) الملل والنحل، ت، فتح الله بدران، الأنجلو المصرية، ١٩٥٦م.
- النشار (د/ علي سامي) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.
- أوليري (دي ساس) الفكر العربي، ترجمة تمام حسان، المؤسسة المصرية، د.ت.
- إقبال (محمد ت ١٩٣٩م) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٨م.
- بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، النهضة المصرية، ١٩٤٦م.
- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د/ عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٣٨م واعتمدت على طبعة النهضة المصرية، الخامسة.
- عبد الجبار (القاضي أبو الحسين ٤١٥ هـ)
- شرح الأصول الخمسة تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة ١٩٦٥م.
- طبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. الدار التونسية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- عون (د/ فيصل بدير) فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٠م.
- كرم (يوسف ت ١٩٥٨م) تاريخ الفلسفة اليونانية، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.
- كريم (فون) الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب مصطفى طه بدران، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م.
- كوربان (هنري) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروءة، حسن قبيصي، عويدات، بيروت، ١٩٦٦م.
- مذكور (دكتور إبراهيم بيومي ت ١٩٥٥م) في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج ١، ج ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م.
- مروءة (حسين ١٩٩٢م) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزآن، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨١م.
- مطر (د/ أميرة حلمي) الفلسفة عند اليونان، النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م.
- هويدي (د/ يحيى) محاضرات في الفلسفة الإسلامية، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.
- وهبة (د/ مراد، ويوسف كرم) المعجم الفلسفي، القاهرة، ١٩٧٩م.