Jerash for Research and Studies Journal مجلة جرش للبحوث والدراسات

Volume 1 | Issue 2 Article 3

1997

Speakers' Perspective on Natural Philosophy and the Structure of the Materialistic World

Ihssan Shaher
Sana' University, Yeman, IhssanShaher@yahoo.com

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu

Part of the Arabic Language and Literature Commons, and the Arabic Studies Commons

Recommended Citation

Shaher, Ihssan (1997) "Speakers' Perspective on Natural Philosophy and the Structure of the Materialistic World," *Jerash for Research and Studies Journal مجلة جرش للبحوث والدراسات*: Vol. 1 : Iss. 2 , Article 3.
Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol1/iss2/3

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Jerash for Research and Studies Journal مجلة جرش للبحوث والدراسات by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aaru.edu.jo, marah@aaru.edu.jo, u.murad@aaru.edu.jo.

Shaher: Speakers' Perspective on Natural ?Philosophy and the Structure of

منظور المتكلمين للفلسفة الطبيعية وبنية العالم المادي

د.إحسان عبدالجليل شاهر
جامعة صنعاء – ص . ب ١٣٧٢١

يجب علينا قبل الشروع في تحليل تصورات وآراء المتكلمين عن المستويات البنيوية للعالم المادي ، وما يتعلق بذلك من الأمور العامة ، أن نعلل مشروعية استعمالنا لمصطلح (الفلسفة الطبيعية) . وهذا التعليل يمليه عدد من الاعتبارات وأهمها :-

١ – خلو الأدب المعتزلي والأشعري من أي تحديد منطقي لموضوع الفلسفة الطبيعية ، وخلوه من مصطلحي (الفلسفة الطبيعية) و (العلم الطبيعي) .

٢ – إن المتكلمين لم يبحثوا في الطبيعة ، بصورة مستقلة ، ولم تكن (الطبيعيات) ، عندهم مبحثاً خاصاً قائماً بذاته.

وإلى ذلك أشار الدكتور الغرابي حيث يرى أن المتكلمين الذين بحثوا في الأمور الطبيعية يفتقرون إلى الموقف الموضوعي الذي يتخذه الفيلسوف ، (لأن الفيلسوف حين يبحث في الطبيعة لا يكون مقيداً بفكرة ولا معتقداً لمبدأ من المبادىء ، وهو يبحث في الطبيعة للطبيعة ، بخلاف المتكلم فإنه يعتقد أولاً ثم يدلل على ما يعتقده ثانياً ، وكانت دراسة المعتزلة للأمور الطبيعية لهذه الغاية أي ليستدلوا بها على وجود خالقها ومنظمهاومعطيها القوى ، وإنها عاجزة ولا بد من انتهائها الى قادر يقوم بأمرها ويدير شأنها) .[١]

فيما يتعلق بالاعتبار الأول نود أن نشير هنا بأن اسم العلم لا يرتبط ارتباطاً مطلقاً بموضوعه ، فهناك حالات عديدة يتأخر فيها اسم العلم تأخراً زمانياً عن تحديد موضوعه. والفلسفة الطبيعية هي حالة من هذه الحالات ، وفي هـذا المعنى يستعمـل في الأدب الفلسفي – التاريخي مصطلح (الفلسفة الطبيعية) (Philosophia Naturalis) لوصف الآراء الطبيعية للفلاسفة(ما قبل سقراط) ، مع أن بداية استعمال هذا المصطلح ترجع إلى سينكا .

١– الاقتباس مأخوذ من كتاب د . فيصل بدير عون ، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ص (١٥٢)

Published by Arab Journals Platform, 1997

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 1 [1997], Iss. 2, Art. 3

ويبدو لنا اليوم أن الآراء الطبيعية للمتكلمين الإسلاميين تمتد بجذورها إلى الفلسفة اليونانية القديمة ، إذ اطلعوا عليها ، بدرجة أساسية ، من خلال مؤلفات أرسطو التي ترجمت إلى العربية على نطاق واسع في بداية القرن الثالث الهجري .

ومن الجائز أن المتكلمين الأوائل كانوا على دراية بتعريف أرسطو ل (الفيزيقيا) ، وربما انعكس ، بشكل أو بآخر، في أعمالهم المفقودة ،أو أنهم أغفلوه عمداً بسبب موقفهم العام من الفيزياء الأرسطية والتي تختلف اختلافاً مبدئياً عن الفيزياء الذرية .

أما فيما يخص الاعتبار الثاني ، فخليق بنا أن نؤكد بأن الفلسفة الطبيعية كانت من القرن الثالث إلى القرن الثامن الهجري ذات طابع تأملي ومتداخلة مع الدين ، لأن كثيراً منها ورد على شكل شذرات متناثرة في كتب العلوم الدينية ، وتم توظيفها من أجل الدفاع عن الأصول الإيمانية .

ويترتب علينا أن نعترف هنا أن الفكر الإسلامي بعامة يخلو من فلسفة طبيعية نقية باستثناء رسائل تنسب لابن الهيثم وابي الريحان البيروني .

وحري بالإشارة أن الجوهري في الأمر هو وجود بناء أولي للفلسفة الطبيعية ويتراءى في ثنايا مواقف المتكلمين الإسلاميين ، ويجب علينا الانطلاق منه لدى دراسة الفلسفة الطبيعية في الفكر الإسلامي ، وبدون ذلك يظل ذلك التاريخ ناقصاً ومبتور الجنور .

في الإمكان من حيث المبدأ ، استشراف موضوع الفلسفة الطبيعية ، عند المتكلمين ، من خلال التعرف على آرائهم بخصوص بنية العالم وحياته وأحواله . يتراءى العالم ، بالنسبة للمتكلمين ، في وجوده العياني من حيث هو كجماع للأجسام ، والأعراض ، التي تعبر عن كافة الظواهر والعمليات الذاتية والموضوعية التي تطرأ فيه . والأجسام تتألف من العناصر الطبيعية الأربعة : (الماء والتراب والهواء والنار) ، ويطلق عليها اسم الأجسام البسيطة .

بيد أن هذه الأجسام تتألف ، بدورها ، من وحدات أولية يطلقون على الوحدة الواحدة منها اسم الجوهر الفرد (الجوهر اختصاراً) أو الجزء الذي لا يتجزأ ، الجزء المنفرد (الجزء اختصاراً) .

وانطلاقاً من ذلك كله ، يمكن القول بأن موضوع الفلسفة الطبيعية ، عند المتكلمين ، هو

Shaher: Speakers' Perspective on Natural ?Philosophy and the Structure of

البنية المادية للعالم وأحواله ، وصفاته .

ويفرق المتكلمون بين الجوهر الفرد والجسم ، تمهيداً لإثبات وجود الجوهر الفرد ذاته .

وقد إختلفوا في تحديد المعايير التي يمكن الاستناد إليها في التمييز بين الجوهر الفرد والجسم .

وذهب غالبية المعتزلة إلى أن الجسم له أبعاد ثلاثة ، خلافاً للجوهر الفرد ، الذي ليس له أبعاد مكانية (العلاف ، معمر ، الجبّائي وآخرون).

ولكن بعضهم الآخر ذهب إلى عكس ذلك ، فأثبتوا للجوهر الفرد أبعاداً مكانية . واعتبرت جماعة أخرى أن صفة التأليف هي الصفة الجوهرية للتمييز بين الجسم والجوهر الفرد ، وتماشياً مع ذلك ، قالوا (معنى الجسم أنه مؤتلف) (١) ، وإلى مثل هذا القول ذهب الإسكافي مثلاً .

وثمة تعريفات لا تفرق ، في الحقيقة، بين الجوهر الفرد والجسم ، ومنها قول الصالحية بأن الجسم (هو القائم بذاته) (٢) ، وقول بعض الكرامية أن (الجسم هو الموجود)(٣) وقول هشام بأن (الجسم هو الشيء) (٤) وكل هذه التعريفات، حسب رأي صاحب /الموقف/ خاطئة (لانتقاص الأول بالباري تعالى والجوهر الفرد ، وانتقاص الثاني بهما وبالعرض ايضاً ، وانتقاص الثالث بالثلاثة) (٥) .

هناك إجماع لدى الأشاعرة في تعريف الجسم ، حيث يشددون على صفة (التأليف) و (التركيب) بوصفه سمةً جوهريةً للجسم ، وفي هذا المعنى (فالجسم هو المؤلف)(٦)عند الباقلاني ، وهو المتألف (٧) ، عند الجويني . ويقصد أن الجسم يتركب من أجزاء.

بيد أن تعريف الباقلاني للجوهر يختلف عن تعريف الجويني ، فإذا كان الجوهر عند الأول (هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ، لأنه متى كان كذلك كان جوهراً ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً) (٨) فإن الجوهر عند الثاني هو (المتحيز وكل ذي حجم متحيز) (٩) ، أي يحتل مكانا ما والملاحظ هنا أن

---

١ – الأشعري ، مقالات الإسلاميين ،ج ٢ . ص ٤
٢ – الأيجي ، المواقف ، ج ٢ ، ص ٢٩٤ .
٣ –نفس المصدر ، نفس الصفحة
٤ – نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٥ – الأيجي ، المواقف ، ج ٦ ، ص ٢٩٤
٦ – الباقلاني ، تمهيد الأوائل ، ص٣٧
٧ – انظر : الجويني ، الارشاد ، ص ٣٩
٨ – الباقلاني ، تمهيد الأوائل، ص ٣٧
٩ – انظر : الجويني ، الارشاد ، ص ٣٩

Published by Arab Journals Platform, 1997

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 1 [1997], Iss. 2, Art. 3

تعريف الباقلاني للجوهر يحقق الغرض بطريقة مباشرة ، لأن مؤدى تعريفه أن تعدد الأعراض ذات الجنس الواحد تفضي إلى انقسامه ، وبالتالي ، فالجوهر هو البسيط .

أما تعريف الجويني فلا يرتبط بتعريف الجسم ، لأن صفة التحيز صفة ملازمة للأجسام والجواهر على حد سواء .

ولذا فإن تعريفه للجوهر لا يفيد تفريقاً واضحاً بين الجوهر والجسم . وإذ صرفنا النظر عن الإختلافات في تعريف الجسم الجوهر والفرد من غياب الدقة في التمييز فيما بينهما ، فإن القاسم المشترك لدى متكلمي الأشاعرة هو اتفاقهم على أن الجواهر الفردة بسيطة وأولية ، ومنها تتألف الأجسام المركبة . ونلاحظ هنا أن المتكلم المعتزلي : النظّام ، الذي نفى وجود (الجزء الذي لا يتجزأ) ، قد خالف سائر المتكلمين في تصورهم عن بنية المادة . وكان النظّام (يزعم ان الطول هو الطويل وأن العرض هو العريض ، وكان يثبت الألوان والطعوم والروائح والأصوات والآلام والحرارة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافاً ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وأن الأجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد ، وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة) [١].

وما يثير دهشتنا هنا أن النظّام يعتبر (الآلام) من ضمن الأجسام اللطيفة .

وينسب إليه البغدادي ، فضلاً عن ذلك ، القول بأن (الاستطاعة) من جملة الأجسام [٢]، في حين أنه في موضع آخر من كتابه (الفَرق بين الفِرَق) يقول إن النظّام (أنكر على هشام بن الحكم قوله بأن العلوم والإرادات والحركات أجسام) [٣] .

وهذا تناقض واضح ينسبه إلى النظّام مؤرخ لدود للمعتزلة ومن الصعب أن نتصور ، على أي حال ، أن النظّام لا يفرق بين الأمور المعنوية والأمور المادية ، وهذا يقودنا إلى القول بأن أقوال النظّام بخصوص بنية المادة قد تعرضت لتزييف شنيع من قبل خصومه أو من قبل الناقلين عنه بصورة واعية أو غير واعية.

ومما يدعم هذا الرأي أن السيالكوتي أشار إلى أن (مثل الأكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً ، وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها

١- الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج٢ ،ص٣٦.
٢- انظر : البغدادي ، أصول الدين ، ص ٤٦
٣ - البغدادي ، الفرق بين الفرق ص٩٩

Shaher: Speakers' Perspective on Natural ?Philosophy and the Structure of

فعند النظّام ليست جواهر ، بل أجسام، حتى صرح بأن كلاً من ذلك جسم لطيف وإذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف(١) .

تعرضت فكرة النظّام حول تركيب الجسم من أعراض لانتقادات عنيفة من جانب رجال المعتزلة الآخرين .

وقد أخذوا عليه ، بدرجة أساسية ، أن رأيه يقود إلى المداخلة ، والتي تعني وجود جسمين في حيز واحد ، وهو أمر ممتنع .

وانتقد الأشاعرة أيضاً فكرة النظّام الآنفة الذكر وأفضل تعبير عن موقفهم النقدي دونه البغدادي ، ويمكن أيجازه على النحو التالي : -

١ - اذا سلم النظّام بإمكانية انفراد الأجسام اللطيفة وجب عليه التسليم بوجود اللون بدون الحامل المادي (المتلون) وإذا لم يسلم بذلك لزمه أن الله قادر على الجمع بين جسمين ولكنه غير قادر على التفريق بينهما (٢) .

٢ - بما أن النظّام يقول بأن كل جسم يتألف من أجزاء لا متناهية واللون والطعم ، والرائحة ، أجسام فإن هذا يعني أن هذه الأخيرة تتألف من أجزاء عديدة ، ويترتب على ذلك أن كل جسم لطيف هو جسم كثيف ، وهذا تناقض ، ويعني هذا إثباتاً للتداخل بين الأجسام مع أن النظّام لا يجيز تداخل الأجسام الكثيفة (٣) .

٣ - في حال افتراض أن الكثافة ، عند النظّام ، ليست اجتماع الأجزاء المتجانسة ، وإنما اجتماع الأجزاء المختلفة ، فإنه يلزم ، في حال اجتماع جسمين كثيفين متماثلين في الطعم واللون والرائحة (أن لا يصيرا كثيفين لأنهما من جنس واحد في جميع أجزائهما ، ووجب أن لا يكثف الشيئان بضم أحدهما على الآخر) (٤) .

٤ -- إذا كانت الأجسام اللطيفة ، حسب النظّام ، متداخلة ، فإما أن يكون مكانها أعيانها وإما أن يكون مكانها غيرها (وليس من أصله أن يكون مكانها غيرها ، وإذا قال مكانها أعيانها وجب منه أن يكون كل واحد منهما مكان الآخر فيكون المستكن في المكان مكان مكانه) (٥) .

---

١ - الأيجي ، المواقف ، ج٧ ، ص ٢ (الحاشية).
٢ - انظر : البغدادي ، أصول الدين ، ص ٤٨ - ٤٩ .
٣ - نفس المصدر ، ص ٤٩
٤ - نفس المصدر ، نفس الصفحة.
٥ - نفس المصدر ، نفس الصفحة.

Published by Arab Journals Platform, 1997

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 1 [1997], Iss. 2, Art. 3

٥ – يفضي القول بتركب الجسم الكثيف من أجسام لطيفة إلى القول بأن الحركة إذاحلت الجسم كله أن لها محلات بعدد الأجسام اللطيفة ، وهذا محال ، لأن العرض الواحد له محل واحد وإذا حلت الحركة في بعض المحلات ، فإن الحركة لن تصيب الجسم كله ، [١]

٦ – إذا كان الجسم أعراضاً مجتمعة فإن هذا لا يخلو من أمرين : إما أنها اجتمعت في أنفسها ، وإما أنها اجتمعت باجتماع يقوم بها ، وفي الحالة الأولى ، لا بد من امتناع افتراقها ، وهذا باطل ، لانه قد يتبدل لون الجسم دون أن يتغير طعمه او العكس ، وفي الحالة الثانية ، فإن اجتماع اللون والطعم والرائحة يحدث بفعل الاجتماع والاجتماع عرض ، وهذا يعني قيام العرض بالعرض ، وهذا محال ، لأن الجوهر هو محل العرض [٢] .

إذا نظرنا إلى القاسم المشترك بين مآخذ المعتزلة والأشاعرة على النظّام ، وجدنا أن كلا الفريقين يستند إلى مبدأ عدم جواز التداخل بين جسمين مختلفين من حيث الطبيعة . لكن هل ينطبق هذا المبدأ على الأعراض ؟ .

يميز المتكلمون بين الأعيان والأعراض من حيث أن الأولى متحيزة بالذات ، بينما الثانية متحيزة بالتبعية ، أي انها لا توجد مستقلة بذاتها ، وإنما توجد لصيقة في الأشياء وهناك نوع من التشابه فيما بينها ، لأن الأعراض (صفات الأشياء) ، في نظرالمتكلمين جنس خاص من الموجودات[٣] ، ولذا فإن لها محلات في الجواهر أو الأجسام .

وانطلاقاً من ذلك نفى السواد الأعظم من المتكلمين إمكانية قيام العرض بالعرض لأن تحيز الأعراض تابع لتحيز الجوهر .

واستناداً إلى ذلك نفى المتكلمون موضوعه النظّام في أن الجسم يتركب من بعض الأعراض ، لأنه (من المعلوم أن ضم مالا يتحيز إلى ما لا يتحيز لا يوجد التحيز) [٤] .

أماالصفة الثانية للجوهر الفرد ، فهي قبوله للأعراض ، وقد نفى بعض المعتزلة عزو هذه الصفة الى الجواهر الفردة لإنها بحسب رأيهم، خالية من الأعراض في اختلافها عن الأجسام.

١– نفس المصدر ، نفس الصفحة

٢ – انظر : نفس المصدر ، ص ٤٩ – ٥٠

٣ – انظر : د . س . بينيس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ص٢١

٤ – الأيجي ، المواقف ، ج ٧ ص ٧

وذهب آخرون إلى عكس ذلك فأثبتوا للجوهر الفرد أعراضاً، ويشاطرهم في ذلك الأشاعرة ، مع فارق واحد ، ألا وهو أن الأشاعرة يقولون بأن الجوهر الفرد في اختلافه عن الجسم ، لا يقبل إلا عرضاً واحداً في جنسه .

والسؤال المطروح هنا: لماذا يقبل الجسم في نظر الأشاعرة عدة أعراض ، بينما الجوهر الفرد لا يقبل إلا عرضاً واحداً من جنسه ؟ .. اعتقد الأشاعرة أن الجوهر إذا قبل عرضين من جنس واحد ولنقل مثلا (اللون الأسود والأبيض) فإن هذا يعني أنه قبل عرضين متضادين ، وبما أن الأضداد لا تجتمع في مكان واحد ، في آن واحد ، فإنها لا تحدث في الجوهر الفرد إلا على سبيل التعاقب ..أما قبول الجوهر عرضين متضادين يقومان فيه ، في آن واحد ، فعصي على التصور ، حسب موقف الأشاعرة إلا إذا وقعا في محلين مختلفين ، وهذا يعني انقسام الجوهر ، وهو ما يتناقض مع تعريفه ، ومن أجل منع ذلك الانقسام قالوا إن الجوهر لا يقبل أكثر من عرض واحد من جنسه .

الطبيعة عبارة عن جملة الأجسام المادية التي تختلف بعضهامن حيث الخصائص النوعية والجزئية عن البعض الآخر ، وتفسير هذا الاختلاف هو ما تضعه الفلسفة الطبيعية في الاعتبار ، وتربطه ربطاً وثيقاً بمسألة تعيين المادة .

وفي معالجة هذه المسألة انطلق المشاؤون (أتباع . ارسطو) من أن الصورة هي مبدأ تعين المادة وأساس وحدة المادة والصورة ، وإن سلموا ،في مستوى التصور ، بوجود مادة غير متعينة هي الهيولى الأولى.

إذاً كل مادة متعينة ، إلى هذا الحد أو ذاك ، وليس هناك من مادة من غير صورة ، ولا توجد صورة إلا وهي هيئة لمادة متعينة ، خلا الصور التي نتخيلها في الذهن .

وهذا الحل الأرسطي يفضي لا محالة ، إلى القول بأن المادة والصورة غير محدثتين .

وقد ربط المشاؤون الصورة بمقولة (الفعل) أي التحقق العياني، والمادة بمقولة (القوة) أي إمكانية التحقق في المستقبل ، وعلى ذلك فالمادة تظهر في وظائف مختلفة ، حسب البنية الداخلة فيها ، فعلى سبيل المثال الآجرات تعتبر مادة بالنسبة للبيت المبني ، والآجر هو صورة بالنسبة للطين الذي صنع منه أصلاً ، وبالتالي، فإن الحدوث هو تحقيق القوة .

Published by Arab Journals Platform, 1997

وقد تميزت هذه النظرية الأرسطية بميزتين أساسيتين : -

١ - أتاحت (حل مفارقة الحدوث ، إذا حدث شيء فإنما يحدث كتحقيق للإمكانية ، ولا يحدث من عدم) (١) .

٢ - (لا يوجد مصدر هذه الحركة خارج العالم ، كما هو الحال عند إفلاطون ، وإنما في العالم ذاته) (٢) . في إطار هذه اللوحة ، كافة الأشياء متعينة تعيناً كيفياً وكمياً بواسطة الكيفيات الملازمة لها ، والتي لا يؤدي تغيرها إلى تغير صورها الجوهرية . ونظراً لأن نظرية أرسطو عن التعين مرتبطة ارتباطاً عضوياً بنظريته عن الصورة والمادة كشيئين غير محدثين ، رفض المتكلمون تلك النظرية رفضاً قاطعاً .

يرى صاحب / المواقف / أن النظّام والنجار حلا مسألة التعين الكيفي للأجسام ، انسجاماً مع تصورهماعن بنية الأجسام ،أي أنه (إذا تركبت من أعراض مختلفة فهي مختلفة ، وإذا تركبت من أعراض متجانسة فهي متجانسة) (٣) .

لكن أغلبية المعتزلة ، وكذلك جملة الأشاعرة ، تصوروا أن الجواهر الفردة متجانسة ، في الحقيقة ، وجعلوا تمايزها بالأعراض ، غير أن ذلك ، في رأي صاحب/المواقف/ سوف يلزمهم جعل (الأعراض داخلة في حقيقة الجسم ، فيكون الجسم حينئذ جوهراً مع جملة من الأعراض منضمة إلى ذلك الجوهر ، أذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها ، لكانت الأجسام كلها متماثلة ، في الحقيقة ، وأنه باطل بالضرورة) (٤).

ومن هذا يتضح أن الأعراض ، عند ممثلي الذرية الإسلامية في المعادل الأنطولوجي للصورة والكيفيات عند أرسطو ، إذاً كل الأجسام ، في نظر أكثر المتكلمين ، متجانسة في الحقيقة ، ويدللون على ذلك بالتحولات المتبادلة للعناصر الأربعة ، والتي تمايزها مرهون بتفاوت الأعراض الحالة فيها . وتأسياً على ذلك ، انتقد الأشاعرة (أهل الطبايع) ، القائلين بتألف الأجسام من العناصر الأربعة ، ونفوا أن تكون العناصر الأربعة أساساً لتعين الأجسام لأنها ليست اللبنات الأولى للأجسام ، ذلك أن تحولاتها المختلفة ، في رأيهم ، دليل على أنها هي الأخرى تنحل الى وحدات أقل بساطة ، أي جواهر فردة .

---

١ - أ.س . بوموجولوف ، الفلسفة اليونانية القديمة ، ص ٢٠٩ باللغة(الروسية)

٢- نفس المصدر ، نفس الصفحة

٣ - الأيجي ، المواقف ، ج٦ ، ص ٤

٤ - نفس المصدر ، نفس الصفحة

لقد حل المتكلمون مسألة العلاقة بين الأجسام والأعراض في روح الحدوث الزماني للعالم ، ومن أجل ذلك نفوا قدم الأجسام والأعراض على حد سواء .

ويرى الأشاعرة أن اثبات حدوث الأعراض هو المدخل لإثبات حدوث الأجسام والجواهر ، وقد بنوا ، اجمالا ، ذلك الحدوث على عدة أصول ، لعل أهمها امتناع قيام العرض بالعرض، وانتقال العرض من جسم إلى جسم ، وعليه أثبتوا أن العرض يقوم بالجوهر ، وقيامه في الجوهر يعني حدوثه فيه (١) .

لكن هذا الإثبات ، بحد ذاته ، ليس كافياً ، إذ لا بد أيضاً من إثبات عدم تعري الأجسام عن الأعراض، وهذا ما ذهب إليه أكثر المعتزلة وكل الأشاعرة حيث (اتفق الفريقان أعني ابا الحسن والمعتزلة على امتناع خلو الجسم من الأعراض التي هي قارة في الحس ، كالألوان ، لا التي غير قارة كالأصوات ، بعد اتصافه بها ، أما الأشعري فلإجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها ، وأما المعتزلة فلامتناع انتفائهامن غير طريان الضد عليها) (٢) .

وقد خالف فخر الدين الرازي (وهو من المدرسة الأشعرية) سائر الأشاعرة في هذه المسألة ، حيث جوز خلو الأجسام من الألوان والطعوم والروائح ، ودلل على ذلك بالهواء ، لكن الأشاعرة كافة (احتجوا بقياس اللون على الكون (يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه) ، وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده) (٣) .

وقد رد الرازي على هذين القياسين قائلاً أن (الأول خال عن الجامع ، وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف بها ، وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحل إلا بضد يزيله ، فإن صح هذا ظهر الفرق وإلا منعنا الحكم في الأصل) (٤) .

اثبت الأشاعرة حدوث الأجسام استناداً إلى مبدئهم القائل إن (مالا يسبق الحوادث فهو حادث) (٥) ، وقد برهنوا هذا المبدأ على أساس إثبات حدوث الأعراض ، وعدم انفكاكها عن الجواهر الفردة والأجسام .

وانطلاقاً من ذلك ، نفوا قول بعض الفلاسفة بأسبقية الأجسام على الأعراض ، وقول

١- انظر البغدادي ، أصول الدين ، ص ٥٦ .

٢- تلخيص (المحصل) للعلامة عضيد الدين الطوسي ، في حواشي كتاب : فخر الدين الرازي محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٨٩ ، ١٩٠.

٣- فخر الدين الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٨٩

٤- نفس المصدر ، نفس الصفحة

٥- د. جلال موسى ، نشأة الأشعرية وتطورها ، ص٣٨٧

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 1 [1997], Iss. 2, Art. 3

الدهريين وأصحاب (الكمون والظهور) بقدم الأعراض .

ويدعو الأشاعرة الطائفة الأولى من هؤلاء (أصحاب الهيولى) ، وهم الذين اعتقدوا أن الهيولى كانت ، في البداية خالية من الأعراض ، ولما حدثت الأعراض فيهاحدثت أجزاء هذه المادة ، التي تتركب منها الأجسام (١) .

إذاً ، أصحاب الهيولى هم الفلاسفة الطبيعيون ، الذين كانوا قبل أرسطو ، والقائلون إن العالم قديم الذات محدث الصفات (٢) .

كانت فكرة الجوهر ، في التعاليم الفلسفية القديمة ، فكرة محورية ، وارتبطت بدراسة التعين الكمي والكيفي للوجود .

وقد أدت محاولات الفلاسفة الأوائل لتفسير تنوع الكيفيات إلى البحث عن علة ذلك التنوع ، والتي تحتجب وراء ظاهر الأشياء (٣) .

واعتقد أن هذه العلة هي بعض المبادىء الأولية (الماء ، الهواء ، النار ، التراب) ، والتي تحوي في ذاتها ، حسب رأي القدماء ، مصدر حدوث الأشياء المتباينة كيفياً (٤) .

وبما أن كل الكيفيات تنشأ من المبدأ الأول فإن هذا المبدأ ، لكونه نقيضاً لكل وجود عياني ، يجب أن يكون خالياً من أي كيفية ، أي يجب أن يكون غير معينٍ (٥) .

ومن هذا نرى بأن كل(أصحاب الهيولى) أكدوا أسبقية المادة على صفاتها الكيفية المختلفة وإجمالاً فإن (أصحاب الهيولى) ينقسمون إلى جماعتين مختلفتين ، إحداهما أثبتت مبدأ مادياً واحداً (الفلاسفة الإيونيون) ، والأخرى قالت بعدة مبادىء مادية للوجود (ديموقريطس وأنبادوقليس) .

ويرى أصحاب الواحدية الجوهرية ، أن كل الأشياء ، التي تنشأ من الجوهر الأول ، هي أشياء عابرة ومتغيرة بالنسبة للجوهر ، ولذا فالجوهر يعبر عن الوحدة في التنوع الكيفي للأشياء .

وكان من الطبيعي أن يعترض الأشاعرة على هذا التفسير المادي والتطوري للتنوع الكيفي للأشياء ، وإن يدحضوه على أساس فلسفي . وفي هذا الخصوص يؤكد الأشاعرة أن حدوث أشياء مختلفةمن جوهر واحد مستحيل ، ولا يمكن تفسيره ، كما يزعم (أصحاب الهيولى) بحدوث الأعراض في الجوهر المادي الأول ، لأن (حدوث العرض في الشيء إنما يغير صفته ولا يزيد في عدده) (٦) .

١- انظر : البغدادي ، أصول الدين ، ص ٥٧

٢- انظر: فخر الدين الرازي/ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص١٧١.

٣-انظر : ف.ب كوتشيفيسكي، تحليل مقولة (المادة) ، ص ٤٨.

٤- انظر نفس المصدر ، ص٤٩ .

٥- انظر نفس المصدر ، ص ٥٤.

٦- انظر : البغدادي أصول الدين ، ص ٥٧

Shaher: Speakers' Perspective on Natural ?Philosophy and the Structure of

وهذا يعني ، بعبارة أخرى ، أن التعينات الكيفية المختلفة للجوهر الأول عبارة عن أعراض ، ولذا لا يمكن أن تؤدي إلى انقسامه وتعدده .

وبما أن مضمون هذا الاعتراض يستند إلى أرسطو ، علينا أن نبين مدى وحدود تأثير أرسطو على تصور المتكلمين للعلاقة بين الحركة وجوهر العالم .

من المعروف أن أرسطو أقر بوجود الحركة فقط في ثلاث مقولات ، وهي الكم والكيف والمحل (المكان) ، نافياً إمكانية الحركة في مقولة الجوهر انطلاقاً من اعتقاده بإنه لا يوجد شيء مضاد للجوهر .

وتأسيساً على ذلك ، يرى أرسطو بإن كل أ نواع الحركة عبارة عن تغيرات في حدود (الصورة الواحدة) أو (الجوهر الواحد) ، وهي في هذا المعنى ، عبارة عن تغيرات عرضية ، وعليه لا يمكن أن تؤدي إلى انقسام الجوهر وتغيره .

من هذا يتضح لنا أن أرسطو اعتبر الحركة والمبدأ الأول جوهرين مستقلين نسبياً ، ولكنهما مترابطان ، إن طبيعتهما الجوهرية واحدة ، وهي الصورة كمبدأ للحركة ، ولذا فالحركة تبدو كواسطة بين الإمكانية (المادة) والواقع (الصورة) بين الجوهر وأعراضه .

استصوب الأشاعرة فكرة أرسطو عن ثبات (الماهيات) ووظفوها على أساس نفي مقولة (الصورة) ذاتها ، واستبدالها بالأعراض ، وعلى هذا النحو عزوا الحركة ذاتها إلى جنس الأعراض ، وأوصلوا بذلك فكرة أرسطو عن ثبات (الماهيات) إلى حدودها القصوى

ومن هذا المنطلق ، رفض الأشاعرة تفسير الفلاسفة الأيونيين للعلاقة بين الحركة وجوهر العالم ، والذي يقوم على تصور الحركة كصفة داخلية للمبادىء الأولى ، وكعلة لحدوث الكيفيات المختلفة فيها، وبماأن هذا التفسير قائم على التسليم بوجود الحركة في جوهر العالم ، حاول الأشاعرة دحضه باللجوء إلى الفكرة الأرسطية حول ثبات الجوهر .

وبعد أن أوضحنا موقف الأشاعرة من تفسيرأصحاب الواحدية الجوهرية لحدوث الكيفيات يتوجب علينا أن نتطرق لموقفهم من تفسير أصحاب التعددية الجوهرية متمثلين في ابنا دوقليس وديموقريطس فالأول حاول أن يفسر حدوث الأشياء بكيفياتها المحسوسة بالإمتزاج الكمي والكيفي للعناصر الأربعة في مقادير مختلفة ، أما الثاني ، فنفى التعين

Published by Arab Journals Platform, 1997

الكيفي للذرات ، وأرجع الكيفيات الحسية للأجسام إلى تأثير الصفات الهندسية والآلية للذرات.

ونظراً لأن هذا التفسير يقود إلى القول بأسبقية الأجسام على الأعراض فإنه لا يختلف ، في رأي الأشاعرة ، عن تفسيرالفلاسفة الأيونيين ، ولذا حاول الأشاعرة دحضه استناداً إلى القول بواقعية الاجتماع والافتراق كعرضين ، يمتنع خلو الجواهر الأولى منهما (١) .

على هذا النحو أثبت الأشاعرة بطلان القول بخلو الجواهر الأولى من الأعراض ، وكما لو أنه يلزم من إثبات عدم خلو الجواهر الأولى من الاجتماع والافتراق عدم خلوها من الكيفيات الحسية .

يرى الأشاعرة أن (أصحاب الهيولى) عموماً ، غير قادرين على تفسير حدوث الأعراض في الهيولى ، (فإن زعموا أنها حدثت فيها بنفسها ، قيل كيف يحدث الشيء بنفسه ، وإن قالوا حدثت فيها بقوة لها ، أثبتوا في الهيولى قوة قبل حدوث الأعراض ، ونقضوا قولهم بتعري الهيولى من الأعراض) (٢) على هذا النحو نرى أن نقطة الخلاف الرئيسية بين الأشاعرة و (أصحاب الهيولى) تتركز في تحديد علة حدوث الكيفيات ، أي هل علة هذا الحدوث علة مادية أم علة مفارقة ، ومن هنا ارتباط مفهوم (العلة) بمفهوم (القوة) ، ولذا ليس غريباً أن الفلسفة الطبيعية اليونانية القديمة أضفت على مفهوم (القوة) معنى العلة الأولى لحركات كل أشياء وظواهر الطبيعة ، وعند ذلك ، فسرت طبيعة هذه القوة ذاتها إنها قوة مادية (طاليس ، انكسيمندريس ، ديموقريطس الخ) ، أو كطبيعة مثالية (افلاطون وآخرون) أما أرسطو فجمع ، على نحو فريد ، كلا الاتجاهين(٣) .

وبما أن (القوة) مرادفة ، عند (أصحاب الهيولى) ، للحركة الذاتية والعلة المادية ، عزاها الأشاعرة إلى جنس الأعراض ، واعتبروا ذلك دليلاً آخر على بطلان القول بخلو هيولى العالم ، في البداية ، من الأعراض . من مجمل تحليلنا السابق ، يتضح لنا أن المبدأ العام الموجه لكل انتقادات الأشاعرة ل (أصحاب الهيولى) ، قائم على نفي الحركة

١- انظر : البغدادي ، أصول الدين ، ص ٥٧

٢- نفس المصدر ، نفس الصفحة

٣-انظر : اي . لاياكوف ، القوة ، - الموسوعة الفلسفية ، المجلد الخامس ، موسكو ، ١٩٧٠م ، ص ٧ (باللغة الروسية) .

من تعريف الجوهر ، وهذا هو الذي يفسر لنا عزوهم (الحركة) و (القوة) و (الاجتماع والافتراق) إلى جنس الأعراض .

تطلب إثبات حدوث الأعراض من الأشاعرة أن يخوضوا نضالاً فكرياً ضد الدهريين وأصحاب (الكمون والظهور) .

فأزلية الدهرية ، التي تؤكد أن ما من حادث من الحوادث إلا وقبله حادث ، تثبت في الواقع ، عدم تناهي الأعراض وبالتالي قدمها .

أما أصحاب (الكمون والظهور) فيرون أن حدوث العرض ما هو إلا ظهوره بعد كمونه ، مما يعني ، في حقيقة الأمر ، أن كل الأعراض قديمة (١) .

مما سلف ذكره يظهر لنا ،أن الطبيعة ، في المنظور الأشعري ، لا يمكن أن تكون علة تعينهاالكيفي وحركتها الذاتية ، ولا يمكن أن تكون إحدى صفاتها علة لصفة أخرى .

وهذه الطبيعة متناهية في جواهرها وأجسامها وصفاتها ، لا لأنها متناهية في أقطارها وأبعادها فحسب ، بل ولأنهاأيضاً متناهية في بناها الداخلية ، وإثبات هذا التناهي هو أساس إثبات حدوث العالم المادي .

يقر كل المتكلمين بحدوث العالم من العدم الخالص ، ولذا نفوا تصوير هذاالحدوث على ضوء مفهوم (الانبثاق) (الصدور) ، والذي هو خصيصة مميزة كل ضروب التعاليم الفيضية

بيد أن إثبات حدوث العالم في الزمان لا يستنفد في نظرهم ، كل أوجه العلاقة بين الله تعالى والعالم المحدث ، ذلك أن للموجودات بعد حدوثها وجوداً في الزمان ، حاول المتكلمون تعليله ، دينياً وفلسفياً ، في مبحث كلامي خاص ، يطلق عليه اسم بقاء الجواهر والأعراض .

اعتقد الأشاعرة استحالة بقاء الأعراض لأن القول بذلك في نظرهم ، يفضي إلى القول باستحالة عدمها ، وترجع هذه الفكرة إلى رأي (أحمد بن علي الشطوي) ، (أبو القاسم البلخي) و(محمد بن عبدالله بن مملك الأصبهاني) ، إذ كانوا يرون أن (الأعراض كلها لا تبقى وقتين ، لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه أو ببقاء فيه ، فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها ، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ، لأنها لا تحتمل الأعراض) (٢).

١- انظر البغدادي ، أصول الدين ، ص ٥٥ .

٢- الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

Published by Arab Journals Platform, 1997

وأجمع أكثر المعتزلة ، في المقابل ، على بقاء الأعراض إلا أنهم اختلفوا في تحديد الأعراض الباقية ، والأعراض غير الباقية ، كما اختلفوا فيما يتعلق بالبقاء ، أي هل للأعراض بقاء ، وبخصوص ذلك تبلورت ثلاثة آراء أساسية :

١ – فقال قائلون : تبقى ببقاء الجسم .

٢ – وقال قائلون : تبقى لا ببقاء .

٣ – وقال قائلون : تبقى(ببقاء) لا في مكان (١) .

أما الأشاعرة فقد اعتبروا أن البقاء معنى (عرض) يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه ، ولذا منعوا بقاء الأعراض ، وفي هذا الصدد يقول البغدادي (كل من أثبت البقاء معنى منع بقاء الأعراض) (٢) .

مما تقدم ذكره يتضح لنا أن خلاف المتكلمين فيما يتعلق ببقاء الجواهر الفردة وأعراضها يدور حول مسألتين أساسيتين مترابطتين ترابطاً عضوياً :

١ – هل البقاء عرض أم لا .. ؟

٢ – هل للأعراض بقاء أم لا ..؟

وقد أثبت بعض المعتزلة (العلاف ، معمر ، بشر بن المعتمر ،هشام الفوطي) البقاء عرضاً، وذهب آخرون (النظّام ، ابن شبيب ، الجبائي) إلى عكس ذلك .

وتماشياً مع ذلك ، نفى أصحاب الرأي الأول بقاء الأعراض ، وأثبت أصحاب الرأي الثاني بقاءها .

ويعكس اختلاف المتكلمين ، في المسألة الأولى ، اختلاف أنصار الموقف الاسمي وأنصار الموقف الواقعي حول الطبيعة الأنطولوجية للكليات .

ويظهر هذا الخلاف ، بوضوح في تفسير كلا الفريقين لبقاء الجواهر الفردة والأجسام.

وبخصوص هذه المسألة ، ذهب أصحاب الرأي الأول إلى أن الجوهر الفرد لا يبقى إلا ببقاء، معتبرين ، البقاء صفة زائدة على وجود الجوهر الفرد ، أما أصحاب الرأي الثاني ، فقد ذهبوا إلى أن البقاء ليس له وجود موضوعي ، ولذا لا يوجد في الحقيقة ، إلا الباقي (الجواهر الفردة والأجسام) .

١–الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج٢ ص ٤٦ .

٢– البغدادي ، أصول الدين ، ص ٤٢ .

Shaher: Speakers' Perspective on Natural ?Philosophy and the Structure of

ومن هذا يتبين لنا أن مسألة بقاء الجواهر الفردة والأجسام هي إحدى المحاور الأساسية ، التي تكشف فيها تصوران مختلفان بين أهل الكلام ، للعلاقة بين مبدأ الوجود والموجودات المحدثة .

ومما يدلل على ذلك أن معنى (الباقي) في اصطلاح ذوي النزعة الاسمية ، أو (البقاء) في اصطلاح ذوي النزعة الواقعية ، يتعلق قبل كل شيء ، بمسألة وجود الأشياء بعد حدوثها ، أي هل استمرارية وجودها بعد الحدوث بحاجة إلى حدوث أم لا ؟ .

وفي هذا الخصوص يرى ، الذين نفوا واقعية (البقاء) ، أن الجواهر الفردة والأجسام لا تحتاج بعد حدوثها إلى حدوث يحفظ وجودها ، بينما يرى القائلون بـ (البقاء) كعرض ، أن الأشياء لا يمكن أن تواصل وجودها بعد الحدوث بدون(بقاء) يضمن تتالي وجودها .

وكان من الطبيعي أن يصطدم أصحاب الرأي الثاني بسؤالين أساسيين : أين يوجد (البقاء) ؟ وهل يوجد في كل حال من أحوال الموجودات أم لا ؟ .

يرى أغلب القائلين بواقعية (البقاء) ، أن(بقاء الشيء يوجد معه، وهو غيره ، يوجد فيه ما دام باقياً) (١) .

ولم تخرج عن هذه الإجابة ، بين القائلين بـ (البقاء) من المعتزلة ، إلا إجابة العلاف الذي كان يقول بأن البقاء لا يوجد في مكان وأكثر من وقت واحد (٢) ، لأن البقاء ، في رأيه ، هو (قول الله عز وجل للشيء (ابقه) (٣) .

وإذا صرفنا النظر عن رأي العلاف ، فإنه يلزم القائلين بالبقاء أحد الأمرين : إما أن البقاء باقٍ ببقاء آخر ، و (هذا بوجوب حدوث مالا يتناهى من البقاء) (٤) ، وهو غير مقبول لأنه سوف يلزمنا ، عندئذ ، الإقرار بأن كل حدوث بحاجة إلى حدوث إلى غير نهاية وإما أن هذا البقاء (يحدث حالاً بعد حال ، ويحصل وجود الجسم في كل حال لأجله) (٥) وبالتالي ، يجب (أن يحدث الجسم في كل حال) (٦) .

١- الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥١ .
٢- نفس المصدر ، ص ٥١ .
٣- نفس المصدر ، ص ٤٤.
٤- النيسابوري ، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ص ٧٧ .
٥- نفس المصدر ، ص ٧٧ - ٧٨ .
٦- نفس المصدر ، ص ٧٨ .

Published by Arab Journals Platform, 1997

وبالفعل وجد بين المعتزلة من يمثل كلا الإلزامين ، فعمر بن عباد بموضوعه عن(المعاني) أخذ بالإلزام الأول ، وأبو القاسم البلخي قبل بالإلزام الثاني .

ومن هذا نرى أن فكرة الأشاعرة عن الخلق الدائم والتجدد المستمر للجواهر والأعراض تضرب بجذورها إلى رأي البلخي وأتباعه ، والذين نفوا بقاء الأعراض .

وإجمالاً يمكننا القول بأن أكثر الذين أثبتوا بقاء الأشياء بدون بقاء أقروا بالاستقلالية النسبية لوجود العالم الخارجي واتصاليته وديناميكته ، أما الذين نفوا بقاء الأشياء بدون بقاء ، ونفوا بقاء الأعراض ، فقد ألغوا أي استقلالية انطولوجية للعالم عن مبدأ وجوده وحركته ، ولذا فلا غرابة أن هؤلاء ، لم يعترفوا بالصلات السببية الموضوعية ، ولم يقروا بوجود أي قانونية طبيعية .

إن تصورنا عن آراء المتكلمين في الأعراض لا يكتمل من دون التطرق لآرائهم في فناء الجواهر والأعراض .

وقد انحصرت نقاشات أهل الصناعة الكلامية في الفناء ، بدرجةأساسية ، في المسألة التالية :(هل هو غيره أو ليس بغيره ، أو هل يحل فيه أو يحل في غيره) (١)وعن اختلافات المتكلمين في مسألة الفناء يقول الخياط : (وقد اختلف الناس فيه اختلافاً شديداً ، فزعم قوم أنه ليس للشيء فناء غيره وأن الله إذا أراد أن يفني شيئاً أبطله لا بأن يحدث شيئاً سواه .

وزعم قوم أن الله جل ذكره إذا أراد أن يفني شيئاً أحدث له فناء ، وإن ذلك الفناء قائم بالله تعالى .

وزعم قوم أنه إذا أراد أن يفني شيئاً أحدث له معنى يحل فيه فيفنى في الحالة الثانية من حلول ذلك المعنى فيه .

وإذا فني سمى ذلك المعنى فناء. وزعم قوم أن فناء الشيء يقوم في غيره . وزعم قوم أن الله يحدث للجسم في كل وقت بقاء يكون ذلك الجسم به باقياً ، فإذا أراد الله أن يفنى ذلك الجسم لم يحدث له بقاء فني الجسم) (٢) .

كان الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم ، ولذا أعلنوا بأنه لا يجوز فناؤه .

١- الخياط، الانتصار ص ١٩

٢- نفس المصدر ، نفس الصفحة

أما من قال إنه محدث فقد جوز فناءه (لكون ما هيته من حيث هي قابلة للعدم ، حيث كانت متصفة به ، والعدم قبل ، أي الوجود كالعدم بعد ، أي بعده ، لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما ، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر) (١) ، لكن هناك من أثبت حدوث العالم ولم يجوز فناءه ، وإلى ذلك ذهبت الكرامية (فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه إما لذاته وإما لأمر وجودي أو عدمي .. والكل باطل) (٢) .

إن اللوحة التي رسمها الخياط عن آراء المعتزلة في فناء الأجسام مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً ، ولذا فإنها على ما يظهر تبلورت تبلوراً سجالياً ، اشترطته صعوبة تفسير فناء العالم بدون محالات منطقية ودينية .

يفضي قول القائلين بأن الفناء معنى يحدثه الله تعالى في الشيء في الحالة الثانية من وجوده وبه يفني الشيء إلى القول بأن كل فناء يحتاج إلى فناء لا إلى غاية .

ومن أجل إزالة ذلك الإلزام اعتبر الجبائي الفناء فعلاً موجوداً صادراً من الله تعالى (يخلقه لا في محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية) (٣) .

لكن رأي الجبائي يعاني هو الآخر من عيب آخر ، ذلك أنه يترتب عليه (أن الله غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها) (٤) .

إن رأي الجبائي الذي يتضمن في شكل خافت نزعة القول بأزلية الأجسام ، يأخذ شكلاً أوضح عند معمر الذي كان يزعم بأن فناء الشيء يقوم بغيره (فإذا قيل له : هل يقدر الله أن يفني العالم بأسره ؟ قال : نعم بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه فإذا قيل له : أيقدر الله أن يفني ذلك الشيء الذي يحل فيه فناء العالم قال نعم ! بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه ، فإذا قيل له : أفيقدرالله أن يفني خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده ، قال هذا محال) (٥) .

١- الأيجي، المواقف ج٦ ص٢٣١ .

٢- نفس المصدر نفس الصفحة .

٣- الغزالي . تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٩ .

٤- البغدادي ، أصول الدين ص ٤٥.

٥- الخياط ، الانتصار ، ص١٩ .

Published by Arab Journals Platform, 1997

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 1 [1997], Iss. 2, Art. 3

وقد وصلت تلك النزعة، عند الجاحظ إلى ذروتها، ومما يدلل على ذلك (قوله بإستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها وهذا يوجب القول بأن الله سبحانه وتعالى يقدر على خلق شيء ولا يقدر على إفنائه) (١) .

وذهب الأشاعرة إلى نقيض ذلك ، إذ اعتبر الأشعري والباقلاني أن الأعراض تفنى بأنفسها لأنها تبقى لحظتين ، لكنهما اختلفا فيما يخص فناء الأجسام حيث يرى الأول بأن (فناء الجسم يكون بأن لا يخلق الله فيه بقاء) (٢) ، ويرى الثاني أنه (إذا أراد الله إفناء الجسم قطع الأكوان عنه وليس البقاء ولا الفناء معنى) (٣) .

ومن هنا فإن القاسم المشترك بينهما مفاده القول (أن الإعدام ليس بفعل ، وإنما هو كف عن الفعل ، لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً) (٤) .

يظهر لنا مما سبق ذكره أن تعاليم المتكلمين عن الأعراض هي الطرح الفلسفي العام لحل مسألة العلاقة بين المبدأ الأعلى والطبيعة ، ولذا صاغوا آراءهم في الأعراض بما يخدم الحدوث الزماني للعالم ، وتبعية العالم المادي انطولوجياً ، للمبدأ الأعلى ، غير أن هناك تفاوتاً بين المتكلمين فيما يخص تحديد درجة تلك التبعية .

فالمعتزلة أعطوا للطبيعة استقلالية نسبية ، وهذا الميل الذي برز عندهم تحت تأثير الفلاسفة وآرائهم الأخلاقية ، نراه بوضوح أكثر لدى الذين جعلوا الأعراض أفعالاً للأجسام وأثبتوا أعراضاً لا متناهية أو أثبتوا بفاء الأعراض ، أو أحالوا فناء العالم المادي جزئياً أو كلياً .

وقد بدت كل هذه الآراء التي أثبتت حداً معيناً من الإستقلالية النسبية للطبيعة عن المبدأ الأعلى للأشاعرة كهرطقات يمكن أن تؤدي إلى هدم قواعد الدين ولذا نفوا أي صلات سببية بين الأعراض، وبينهما وبين الأجسام ، وجوزا فناء العالم ونفوا أي مظهر من مظاهر حياته المستقلة .

لقد حل المتكلمون مشكلة وجود الكلي على ضوء آرائهم في الأعراض ، فالمعتزلة إذ أقروا بالإستقلالية النسبية للعالم وبالحقيقة الأنطولوجية للأعراض ، أثبتوا وجود الكلي في الخارج ، أما الأشاعرة ، الذين نفوا الصلات الأفقية والرأسية للجواهر والأحداث ،

١- البغدادي الفرق بين الفرق ، ص - ١٣٠
٢- البغدادي أصول الدين ،ص ٤٥ .
٣- نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٤- الغزالي تهافت الفلاسفة ، ص ١٣٠.

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol1/iss2/3

Shaher: Speakers' Perspective on Natural ?Philosophy and the Structure of

وتصوروا الأعراض تصوراً ذرياً – ميتافزيقياً ، فقد نفوا وجود الكلي في الخارج ولذا لم يعترفوا من المقولات الأرسطية التسع إلا بمقولتين – الوجود (الجوهر) والكيفية (العرض) كحقيقتين موضوعيتين ، أما المقولات الثماني الأخرى فقد اعتبروها صفات اعتبارية ، ليس لها وجود إلا في العقل المدرك (١) .

بناء على ما أسلفنا ذكره يتضح لنا أن الفلسفة الطبيعية ، عند المتكلمين تشكلت تحت تأثير الفلسفة اليونانية وتفاعلها مع النظرة الإسلامية للعالم .

والموضوع الأساسي لهذه الفلسفة الطبيعية هو البنية المادية للعالم وتغيراته وتعين موضوعاته المختلفة .

إن العلم الطبيعي عند المتكلمين ذو طابع تأملي ، يعتمد في أدواته الفكرية على المفاهيم العامة للغاية ، وقد عكس ذلك تبعيته للميتافيزيقيا وأهم تلك المفاهيم مقولتا (الجوهر) و (العرض) .

جواهر العالم ليست العناصر الطبيعية الأربعة وليست (المادة والصورة) ، وإنما الذرات (الجواهر الفردة) والجواهر الفردة متجانسة بطبيعتها ، محدثة ، متناهية العدد بحكم تناهي العالم عمقاً وعرضاً .

أما الأعراض فتعتبر صفات معينة للأشياء ، أساس تعين الأجسام ، ومدعوة أيضاً للتعبير عن أحوال العالم المادي وتغيراته المختلفة .

لقد حل المتكلمون كل تلك المسائل على ضوء العلاقة بين الله والعالم ، بين المطلق والنسبي ، بين القديم والحادث ، وقد برز في سياق ذلك اتجاهان أساسيان : أحدهما أعطى للطبيعة استقلالية نسبية ، تجسد في الآراء القائلة بامتناع فناء الأجسام والجواهر بعد حدوثها ، والقول بأن الأعراض من أفعال الأجسام ، وإثبات عدم تناهي الأعراض وتأثير بعضها على بعض .

أما الاتجاه الثاني فقد كان نقيض ذلك ، حيث نفى ممثلوه أي صلة أفقية أو رأسية في العالم ، وبالتالي فهو مناط بوجوده وحياته بالمبدأ الأعلى بصورة كاملة .

١- انظر : De Lacy oleary , Arabic thought and its place in history , p. 241

Published by Arab Journals Platform, 1997

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 1 [1997], Iss. 2, Art. 3

ثبت المراجع

أ – العربية : –

١ – الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل) مقالات الإسلاميين ، دار النشر غير معروف ، ١٩٨٥ م . (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) .

٢ – الأيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد –) المواقف في علم الكلام . في ثمانية أجزاء . الطبعة المصرية ، ١٩٠٧م .

٣ – الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب –) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٩٨٧م (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر) .

٤ – البغدادي(أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر –) أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨١م .

٥ – البغدادي (– أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر –) الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥م .

٦ – بينيس ، س ، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ، القاهرة ، ١٩٤٦م .(ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريده) .

٧ – الجويني (أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك –) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٩٨٥م . (تحقيق أسعد تميم) .

٨ – الخياط (أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان –) الإنتصار ، دار قابس ، بيروت ، ١٩٨٦م (تحقيق نيبرج) .

٩ – الرازي (فخر الدين –) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٤م . (راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبدالرؤوف سعد) .

١٠ – د . عون (فيصل بدير –) فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢م .

١١ – الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد –) تهافت الفلاسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة (تحقيق د . سليمان دنيا) .

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol1/iss2/3

١٢ – د .موسى (جلال –) نشأة الأشعرية وتطورها ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٢م .

١٣ – النيسابوري (سعيد بن محمد بن سعيد –) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، معهد الإنماء العربي ، طرابلس ، ١٩٧٩م .

ب – الروسية : –

١٤ – أ . س . بوجومولوف ، الفلسفة اليونانية القديمة ، دار نشر جامعة موسكو، ١٩٨٥م .

١٥ – ث – ب – كوتشيفسكي ، تحليل مقولة (المادة) ، دار نشر (العلم)، موسكو ، ١٩٨٣م.

١٦ – اي . لاياكوف . القوة – الموسوعة الفلسفية ، المجلد الخامس ، موسكو ، ١٩٧٠م .

ج – الإنجليزية : –

De lacy o,leary Arabic Thought and its Place in History London 1968 .

Published by Arab Journals Platform, 1997

AL-MUTAKALLNIN'S VIEW OF NATURAL PHILOSOPHY AND THE STRUCTURE OF MATERIAL WORLD

(Summary)

This research tackles the AL-Mutakallimin's view of nature as a totality of bodies and accidents.The subject of natural philosophy is the material structure of the world, it's modes and qualities , and in this scheme lay the criterion by which they are distinguished between body and atom .

From our analysis of the relationship between bodies and accidents , we can make following conclusions:

1. The Mut'tazilah asserted existence of the universal in the external world and the Asha'rites negated it.
2, The accidents are the equal to the Aristotelian from and quality.
3- Al- Mutakallimmin's views of accidents were the general philosophical solution of the question concerning of the relationship between God and the created world.
4- In the solution of that question arose two tendencies, one of them gave nature a relative independence, while the proponents of other tendency denied the causality in world, which they attribute its existence and life, completely, to the prime cause.

Shaher: Speakers' Perspective on Natural ?Philosophy and the Structure of

منظور المتكلمين للفلسفة الطبيعية وبنية العالم المادي

(ملخص بحث)

أحلل في هذا البحث منظور المتكلمين للطبيعة بوصفها الأجسام والأعراض ، مبيناً أن موضوع الفلسفة الطبيعية هوالبنية المادية للعالم ، وأحواله ، وصفاته ، والمعايير التي ميزوا بواسطتها بين الجسم والذرة .

من تحليل العلاقة بين الأعراض والأجسام توصلنا إلى مايلي : -

١ - إثبات المعتزلة ونفي الأشاعرة لوجود الكلي في الخارج .

٢ - الأعراض هي المعادل الأنطولوجي للصورة الأرسطية .

٣ - آراء المتكلمين حول الأعراض هي الطرح الفلسفي العام لحل العلاقة بين الله تعالى والعالم الحادث .

٤ - في حل المسألة برز اتجاهان : أحدهما أعطى للطبيعة استقلالية نسبية ، في حين أن ممثلي الاتجاه الآخر نفوا الصلات السببية في العالم ، وأناطوا وجوده وحياته ، كلياً ، بالمبدأ الأعلى .

Published by Arab Journals Platform, 1997