نظرية الخلق المستمر بين الأشاعرة وديكارت : دراسة تحليلية مقارنة

د.حمدي عبد الله الشرقاوي[1]

Abstract

Artikel ini membincangkan teori "al-khalq al-Mustamar" (Continuous Creation) menurut pandangan Teologis iaitu al-Asha'irah dan perspektif falsafah oleh Rene Descartes. Ia turut memperlihatkan persamaan dan perbezaan idea di antara kedua-dua tokoh ini berkenaan teori tersebut. Pelbagai isu berkaitan teori ini dibincangkan dengan panjang lebar.

مقدمة:

القول بخَلْق العالم أمر مقرر ومحسوم في التراث الفكري الإسلامي (كلاماً وفلسفةً وتصوفاً)، وهو جزء أصيل من صلب العقيدة الإسلامية. لكن القارئ لهذا التراث، يجد – على الجملة– أن هناك موقفين محوريين من قضية الخلق أو: العالم بين القدم والحدوث، مع تسليم الجميع بأن الله خالقه. موقف يمثله علماء الكلام وبعض الفلاسفة والمتصوفة، يرى أن العالم مخلوق (محدث) أبدعه الله وأوجده من عدم. ويدور الخلاف بين العلماء قديماً وحديثاً، حول موقف بعض المعتزلة، الذين حرصوا على إفراد الله بالقدم وجعْله من أخص صفاته تعالى، لكنهم أُلزموا في الوقت ذاته القولَ بقدم العالم، لقولهم بشيئية المعدوم وتولد الفعل وغير ذلك. والموقف الآخر ويمثله تيار غالب من الفلاسفة، يرى أن العالم مخلوق، لكنه قديم، وأن الخلق والإحداث غير مترادفين، بل الفرق بينهما كبير.

أما عن كيفية الخلق، فهناك اتجاهات متنوعة وأحياناً متباينة، اضطلعت بمحاولة تصور هذه الكيفية أو تفسيرها. اتجاه رأى أن الله خلق الكون، خلقاً مباشراً، بلا مدة

---

١. حمدي عبد الله الشرقاوي, هو المحاضر في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر

ولا مادة (وهو مذهب علماء الكلام والسلف وبعض الصوفية). واتجاه رأى الخلق بالكمون (النظّام وتبعه فيه الجاحظ). واتجاه رأى الخلق بالتجلي (الصوفية القائلون بأن العالم تجلٍ من تجليات الذات الإلهية). وآخر قال بنظرية الفيض أو الصدور (الفلاسفة المتأثّرون بالأفلاطونية المحدثة).

هذا اختصار مركّز، لعموم قضية الخلق في الفكر الإسلامي- وهناك بالطبع تفاصيل وتفريعات عديدة وثرية في هذا الصدد- يأتي بمثابة انطلاقة لموضوع البحث، الذي يتناول ضرباً أو صورةً من صور الخلق، وهي قضية «الخلق المستمر أو الخلق المتجدد».

ولنظرية الخلق المستمر – بعيداً عن الاختلاف حول تفاصيلها ومضامينها- أهمية خاصة، فقد شغلت مساحةً غيرَ قليلة في الفكر الكلامي، لاسيما في دقيق الكلام والفلسفة الطبيعية، ثم كان لها حضور كبير لدى بعض كبار فلاسفة أوربا الحديثة، كما عرفت طريقها إلى الفكر العلمي المعاصر. فهي إذن ليست قضية فلسفية خالصة. ولا شك أن دَرْسها يطرح من جديد، إشكالية العلاقة بين الفلسفة والعلم وإمكانية التقارب والتقارض فيما بينهما، ولا يخفى أن هذا الاتجاه عاد وفرض نفسه الآن بقوة، على حقل العلم في الغرب.

ولعله بعد المتابعة ومحاولة الاستقصاء، يندر أن تُوجد دراسة في المكتبة الفلسفية العربية، وقفت موضوعَها لمعالجة هذه النظرية. ومَنْ تعرضوا لها، عالجوها جزئياً في بحث أو مبحث من كتاب، وإن كان بعض هذه المعالجات بالغ الأهمية؛ جديةً وعمقاً، فقد لا يكون كافياً أو مستوعِباً لمجمل الأفكار والمسائل الفرعية ومقارناتها.

ورغم أن القول بالخلق المستمر أمر سائد في الوسط الكلامي وعند أكثر أعلام الوسط الفلسفي مع اختلاف أو تعارض في التفاصيل أحياناً، فسيحصر البحث نطاقَه في دراسة المشكلة، في الفكر الأشعري، مع المقارنة ببعض الفلاسفة والمفكرين، الذين لهم فيها قول وموقف. ولهذا الحصر أسباب منهجية وعلمية، من أهمها:

أ- ابتداءً: تعميم دراسة القضية وعدم حصرها لدى تيار أو أفراد، يزيد من حجمها كثيراً عن مساحة البحث، فضلاً عن ضرورة تجنب الوقوع في مغبّة تسطيح المعالجة.

ب- أما اختيار الأشاعرة بوجه خاص، فلأن قضايا الفلسفة الطبيعية، تتضافر حسب الموقف الأشعري، على ترسيخ فكرة تجدد الخلق واستمراره. ومن جهة أخرى فإن فكرة الجوهر الفرد، التي سبق أن ذهب إليها أبو الهذيل العلّاف (ت٢٢٧ أو ٢٣٥هـ) من المعتزلة، ولعله أول قائل بها في تاريخ الفكر الكلامي. وأياً كان الاختلاف حول مصدرها الذي رفد علماءَ الكلام المتقدمين بها؛ أهو يوناني أم هندي؟ - فقد انتقلت إلى الأشاعرة، وبانتقالها إليهم، حسبما يقرر الباحثون، توطّدت أحكامها ووُضعت أحكام أخرى جديدة على أيديهم، ثم أصبحت مذهباً رسمياً لهم، بعد أن صاغوها في بناء فلسفي متكامل، ربطوا فيه بين جليل الكلام ودقيقه، ربطاً محكماً، مما أضفى عليه قبولاً ومشروعيةً لدى أهل السنة، ومن ثم لاقت الفكرة شهرةً ورواجاً كبيرين في العالم الإسلامي[٢]. كما كان لها تأثيرها الواسع على كثير من مباحثهم الكلامية، لاسيما قضية العلية وموقفهم الخاص منها. والذي يعنينا من ذلك أن هذه الفكرة (الجوهر الفرد) الثرية جداً فلسفياً، شكّلت لديهم المحور الأساس، الذي بنوا عليه نظريتهم في الخلق المستمر.

وبناءً على ذلك فإن دراسة رؤيتهم للخلق المستمر، تساهم في إجلاء جانب من جوانب النسق الفكري الأشعري، الذي ينطلق من مسألة القدرة الإلهية، ويرتد إليها، كما سنعرف في صلب البحث.

ت- وأما الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) فله رؤية في هذه القضية، بالغة الأهمية، ولعل عدم تسليط الضوء الكافي عليها، كان بسبب من الاهتمام المتزايد، بدراسة فلسفته التي عُرف واشتُهر بها، وفي مقدمتها: قضية الشك ومشكلة المنهج وقواعده وقضايا الميتافيزيقا والأخلاق. وفي ضوء ذلك جاءت المقارنة بين الأشاعرة وديكارت؛ محاولَةً لفهم دقيق، لقضية الخلق المستمر، ووقوفاً على وجوه اتفاق ووجوه اختلاف، بين رؤيتين فلسفيتين، تنتميان لحضارتين وثقافتين مختلفتين ولنطاقين تاريخيين مختلفين أيضاً.

---

٢. انظر د. علي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج١، ط٧، ١٩٧٧م، ص ٤٧١، ٤٧٥- ٤٧٦، ومقدمة د. محمد عبد الهادي أبوريدة، التي صدّر بها ترجمتَه لكتاب: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، لشلومو بينيسS.Pines ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م، ص

وقد اتبع البحث في معالجة موضوعه، منهجاً تحليلياً مقارناً. وجاء في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:

تناول التمهيد: نظرية الخلق المستمر؛ مصطلحاً ومفهوماً.

ودرس المبحث الأول: نظرية الخلق المستمر في الفكر الأشعري، تحت عناوين جانبية متعددة.

وعالج المبحث الثاني: النظريةَ عند رينيه ديكارت، والمقارنة مع الأشاعرة، حول مجمل النظرية، بوجه عام، والقضايا التفصيلية والفرعية فيها.

وتضمن المبحث الثالث: تعقيباً عاماً، وفيه مقارنة للقضية، مع مفكرين آخرين، في الوسط الإسلامي؛ أمثال: النظّام، وابن حزم، وابن رشد، وابن عربي، مع إشارة إلى رؤية العلم المعاصر في هذا الصدد، وإشارة أخرى إلى الطبيعيات الكلامية؛ من منظور نقدي.

تمهيد: الخلق المستمر.. المصطلح والمفهوم

تتعدد المصطلحات، التي صُكَّت للدلالة على مفهوم الخلق المستمر Continuous Creation؛ مثل: الخلق المتجدد، الخلق التواصلي، الخلق الدائم، الإبداع الدائم، الحفظ الإلهي. ولو وضعنا المعاجم الفلسفية، متوازيةً أمامنا، لما وجدنا بينها اختلافاً حول معنى هذه المصطلحات المترادفة. ونبدأ بموسوعة لالاند الفلسفية، وقد سَمَّته (الخلق التواصلي)، وعرّفته – معتمدةً على ديكارت ومالبرانش، كما سنعرف لاحقاً- بأنه الفعل الذي يحفظ الله به العالم في وجوده، وهو مماثل للفعل الذي أحدث به العالَم قديما[٣].

٣. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط١/١٩٩٦م، المجلد الأول، ص ٢٣٥ – ٢٣٦.

وقد ورد في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، أن (الخلق المستمر) نظرية قال بها الذرِّيُّون من مفكري الإسلام، وهي تقضي بأن خَلْق الله لا يتوقف ولا ينقطع، فهو مبدع الجواهر الفردة وحافظها وقد سُمِّي ذلك بالحفظ الإلهي[٤]. وهذا قَصْرٌ على هؤلاء الذريين، غير صحيح على إطلاقه، لأن مِمَّنْ لم يقولوا بالجوهر الفرد من مفكري الإسلام، أقروا بالخلق المستمر ودافعوا عن صحته.

أما الحفظ الإلهي، فهو توقف العالم في وجوده وبقائه على فعل الله، فهو يخلقه ويمسكه في جميع اللحظات، ولولا ذلك لانقطع وجوده[٥].

وجاء في معجم د. صليبا، أن الإبداع الدائم أو الخلق الدائم، هو فعل الله، الذي يُبقي به العالم، وهو عين الفعل الذي يخرجه به من العدم إلى الوجود، فالله مبدع مُبقٍ، لأنه لو قبض جوده، لبطلت الموجودات دفعةً واحدة، وكون العالم باقياً، مردُّه إلى أن الله يديم وجوده. وهذا المفهوم يقابل — من وجه – التأليفَ، لأن التأليف باقٍ وإن أمسك المؤلف تأليفه، أما الإبداع فهو إيجاد وإبقاء[٦]. ويعرِّفه معجم د. مراد وهبة، بأنه: حفظُ الله للعالم في كل آن[٧].

أما في الاصطلاح الصوفي، فيُعبَّر عنه بالخلق الجديد، أخذاً بلفظ الآية:«بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»، ق ١٥، ويعني أن كل ما سوى الله من جميع مخلوقاته الروحانية والجسمانية والعلوية والسفلية، لا بقاء لشيء منها، وإنما هي متجددة الوجود لحظة بعد أخرى، ولا تزال في فناء يعقبه بقاء، لاستحالة استغنائها عن إمداد الله لها، إذ لولا تجدد الفناء والبقاء لكان الإمداد إبقاءً للباقي وإيجاداً للموجود، وذلك محال[٨].

---

٤ مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٨١.

٥ السابق، ٧٣.

٦ د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٣٢، ٥٤١ — ٥٤٢.

٧ د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط٣/١٩٧٩م، ص ١٨٨.

٨ انظر عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام؛ معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، تحقيق د. سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١/١٩٩٦م، ج١، ص ٤٥٠ — ٤٥١.

وقد أشار الفارابي (ت٣٣٩هـ)، إلى ما يمكن أن يكون خلاصة لهذه التعريفات المتشابهة، وإن سمّاه حفظاً، لا خلقاً مستمراً؛ فقال إنه:«حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته، إدامةً لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع»[٩]. وإلى قريب من ذلك ذهب ابنُ رشد (ت٥٩٥هـ) من بعد[١٠]. وتنسب كتب المعتزلة والأشاعرة إلى النظّام (توفي بين ٢٢١ و٢٣١هـ)، قولاً صريحاً مباشراً، في مفهوم الخلق المستمر[١١]، لا يختلف عما سبق، وسنرجع إليه، فيما بعد. كما لم يرد المصطلح ولا ما يشير إلى مفهومه، في تعريفات الجرجاني.

ولم أجد عند الأشاعرة، فيما طُبع من كتاباتهم، أنهم قصدوا إلى وضع تعريف محدد لمصطلح محدد، هو الخلق المستمر أو المتجدد إلخ، لكن لجوهر الفكرة حضوراً شديداً، خصوصاً في مباحثهم المتعلقة بالفعل والمشيئة الإلهية.

وما يجدر ذكره، أن هذا المصطلح وُجد في حقل العلم منذ فترة غير قصيرة، فهناك نظرية، تُسمى: نظرية الخلق المستمر Continuous Creation Theory، وهي إحدى النظريات العلمية المفسرة لنشوء الكون، وتنص على أن الكون ليس له لحظة ابتداء ولا لحظة انتهاء، وأن المجرات التي تتباعد تُخلق محلها المادة، على شكل ذرات الهيدروجين، لتبقى كثافة الكون ثابتة، أي أن هناك خلقاً دائماً للمجرات والكواكب والنجوم[١٢].

---

٩. الفارابي: عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة، ضمن مجموعة بعنوان: مبادئ الفلسفة القديمة، المكتبة السلفية، مصر، ١٩١٠م، ص ٦.

١٠ انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢/١٩٦٤م، ص ٢٢٩.

١١. راجع الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق نيبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، أوراق شرقية، بيروت، ط٢/١٩٩٣م، ص ٥٢، والأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة العربية، ط٢/١٩٦٩م، ٨٩/٢، والإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص ١٠٣.

١٢ راجع كارل ساغان (أستاذ الفلك وعلم الفضاء بجامعة كورنيل): الكون، ترجمة نافع أيوب لبّس، مراجعة محمد كامل عارف، عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٧٨، أكتوبر ١٩٩٣م، ص ٢١٨، و: نظريات في أصل الكون على موقع http://almotran.net تاريخ التصفح ٢٠٠٧/٤/٢٤م.

وعلى وجه الإجمال، يُلاحظ أن المعاجم والموسوعات الفلسفية، لم تشر إلى تاريخ صياغة المصطلح ومَنْ صاغه، قديماً أو في العصر الحديث. ولعله انتقل إلى حقل العلم، بعد ظهوره في مجال الدراسات الفلسفية، لاسيما أن ديكارت ومالبرانش، قد دار جزء مهم من فلسفتهما حول مضمونه.

كما يُلاحظ كذلك ومن تأمُّل ما سبق، أن المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، والغربيين (ديكارت ومالبرانش) قد جمع أكثرَهم مفهومُ أو معنى «الخلق المستمر»، وفرقتهم الكيفيةُ، أو الأساسُ الذي بنوا عليه وانطلقوا منه، كما سيأتي بيانه.

المبحث الأول: قضية الخلق المستمر عند الأشاعرة

أولاً: الجوهر الفرد وقضية الخلق المستمر.

أ- قضية الخلق عند الأشاعرة

من المقرر لدى الدارسين أن الأشاعرة- وكلاميين آخرين- كان لهم اهتمام كبير بالرد على القائلين بالفيض وقدم العالم وطوائف الثنوية والدهرية وأصحاب الطبائع. وكتاباتهم حافلة بتلك الردود. وقد كان ذلك أحد أهم الأسباب التي دفعتهم إلى بلورة موقفهم من قضية الخلق، والذي خلاصته أن:«لا خالق إلا الله تعالى، وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه»[١٣]، وقد خلق الكون خلقاً مباشراً، غير مسبوق بمادة ولا مدة، وما الحدوث إلا معنى سلبي، وهو أن الشيء لم يكن موجوداً فكان، وهذا المفهوم لا يستلزم مدةً أو زمناً ولا مادة يحل فيها، لأنه ليس بموجود حقيقي وإنما هو مجرد سلب، يقول الآمدي بعد شرح مفصل لذلك:«فإذن قد ثبت أن

١٣. الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ١٩٧١م، ص ٢٠٣.

الكائنات موجودة بعد ما لم تكن، ومسبوقة بالعدم، من غير سبْق مادة ولا زمان، واندفع ما في ذلك من الخيالات، وبطل ما فيه من الإشكالات»[١٤].

وكان دليل «الجواهر والأعراض»، عمدةَ استدلال الأشاعرة على خلق العالم (إحداثه)؛ بدءاً من الأشعري (ت٣٢٤هـ)[١٥]، ومروراً بالباقلاني (ت٤٠٣هـ)[١٦] وعبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)[١٧] والإسفراييني (ت٤٧١هـ)[١٨]، والجويني (ت٤٧٨هـ)[١٩] والغزالي (ت٥٠٥هـ)[٢٠] والشهرستاني (ت٥٤٨هـ)[٢١] والرازي (ت٦٠٦هـ)[٢٢]، والإيجي (ت٧٥٦هـ)[٢٣]. وذلك بصرف النظر عن اهتمام بعضهم بعناصر أو أفكار جزئية من الدليل، أكثر من غيرها، أو بإضافة فكرة الممكن والواجب (عند الجويني) إليه ومحاولة تقويته بها.

وتجب الإشارة، إلى أن مضمون دليل الجواهر والأعراض، هو شرح لفكرة الجوهر الفرد ومتعلقاتها، ولهذا أطلق البعض[٢٤] عليه: دليلَ الجوهر الفرد. وكتابات الباحثين

---

١٤. المرجع السابق، ص ٢٧٤، ونفسه ص ٢٦٥ – ٢٦٦، و٢٦٩، وانظر د. حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

١٥. كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د. حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٥م، ص ٧٦ – ٧٧.

١٦. التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق د. محمود الخضيري ود. محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧م، ص ٤١ – ٤٢.

١٧. كتاب أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢/١٩٨٠م، ص٣٤، ٣٨ – ٣٩.

١٨. التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٨٣م، ص ١٥٣ – ١٥٤، ١٥٩.

١٩. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١/١٩٨٥م، ص٣٩ – ٤٢، والشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب، مصر ١٩٨٩م، الكتاب الأول من الجزء الأول، ص ٣٤ وما بعدها.

٢٠. الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٨٣م، ١٩ – ٢٧، وتهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٨/٢٠٠٠م، ص ٢٥٧ – ٢٦١، وهناك خلاف حول أخذ الغزالي بنظرية الجوهر الفرد، أو رفضه لها. راجع تفاصيله عند د. جلال شرف: المرجع السابق، ١٩٠– ١٩٥.

٢١. نهاية الأقدام في علم الكلام، تصحيح ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت، ص ٥٠٥ وما بعدها.

٢٢. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل للطوسي، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د. ت، ص ٩٢ – ٩٧، وكتاب الأربعين في أصول الدين، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٣ هـ، ص ٣ – ٤.

٢٣. المواقف في علم الكلام، ص ١٠١ – ١٠٤، ١٨٢– ١٨٩.

٢٤. د. محمود قاسم: مقدمته لكتاب مناهج الأدلة، ص ١٢، ود. يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٨٠.

تتناول القضية تحت عنوان:(الجواهر والأعراض) أحياناً، أو (الجوهر الفرد) أحياناً أخرى. كما تجب الإشارة كذلك إلى أن هذا الدليل كيفما كان مسمّاه، يوظفه المتكلمون في إثبات وجود الله من جهة، وخلْقه للكون من جهة أخرى، أو في إثبات حدوث العالم، الذي يؤدي بالضرورة إلى إثبات وجود الله.

ويحسن أن نعرض الملامح الرئيسة لهذا الدليل، عند الباقلاني والآمدي، لأن الباقلاني، عند الباحثين، هو الذي فصّله وأرسى دعائمه وصاغه صياغة محكمة، أضفت نوعاً من القبول لدقيق الكلام والاعتراف به في الوسط الكلامي[٢٥]. أما الآمدي فجاء في الطور المتأخر للفكر الأشعري، مما يمكن من تتبع مسار القضية في الأطوار المختلفة من تاريخ الأشاعرة.

يُقسّم الباقلاني الموجودات قاطبةً، إلى قديم لم يزل ومُحدَث موجود من عدم. والمُحدَثات كلها ثلاثة: جوهر منفرد، وجسم مؤلف من هذه الجواهر الفردة، وعَرَض موجود بالأجسام والجواهر. والجسم المؤلف ممتد في الجهات، لكثرة الأجزاء المنضمة أو المؤلَّفة، بتزايد هذه الأجزاء. أما الجوهر فهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضا واحداً، ولو خرج عن ذلك الحد لم يكن جوهراً. ويستدل الباقلاني على إثبات الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ بمثال (الفيل والنملة)، فالمعلوم ضرورةً أن الفيل أكبر من النملة، ولو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير النملة، لم يكن أحدهما أكثر مقاديرَ من الآخر، ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر أو أكثر مقاديرَ منه[٢٦].

أما الأعراض فهي ما يَعْرِض في الجواهر والأجسام، ثم يعتمد على القسمة العقلية، فيورد دليلاً على إثبات الأعراض، يرى فيه أن الجسم يتحرك بعد سكونه ويسكن بعد حركته (والحركة والسكون عارضان)، ولابد أن يكون ذلك لنفسه أو لعلة،

---

٢٥. انظر د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٥١٩-٥٢٠، ود.حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص ٢٤٠

٢٦. انظر الباقلاني: التمهيد.. ، ص ٤١ – ٤٢.

ولو جاز كونه متحركاً لنفسه ما جاز سكونه ولوجب أن يوجد كل ما هو من جنسه في ذلك الوقت متحركاً، ونحن نعلم أنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك في لحظة ما. وفي صحة سكون الجسم بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة، هي الحركة ذاتها. ونفس الشيء يقال في إثبات سائر الأعراض الأخرى؛ من ألوان وطعوم وأراييح وتأليف وحياة وموت وعلم وجهل وقدرة وعجز..إلخ[٢٧].

ثبت وجود الأعراض إذن، ويبقى الاستدلال على حدوثها، وقد اعتمد الباقلاني على الحركة والسكون أيضاً. فالحركة لابد أن تبطل عند مجيء السكون، ولو لم تبطل لكانا موجودين في الجسم معاً، مما يوجب كونه متحركاً ساكناً في ذات الوقت، وهذا معلوم فساده ضرورةً. وإذا تم إثبات حدوثها على هذا النحو، ترتب عليه، القولُ بحدوث الأجسام لأنها لم تسبق الحوادث (الأعراض) أو توجد قبلها، وما لم يسبق الحادث فهو حادث مثله. فالمعلوم اضطراراً أن الجسم متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون: إما متماسَّ الأبعاض مجتمعاً، أو متباينا مفترقاً، ولا منزلة ثالثة بينهما. والتماسّ والاجتماع أو التباين والافتراق كلها حوادث – مثل الحركة والسكون- توجب كون الجسم حادثاً. فإذا كان الجوهر والعرض حادثين مخلوقين لله، وجميع العالم العلوي والسفلي يندرج تحتهما أو لا يخرج عنهما، فالكون كله مخلوق حادث[٢٨].

ومما يلفت النظر، أن الباقلاني ضمن كلامَه هنا، الصورة الأولى لدليل الجوهر والعرض، التي عرفت بطريقة الأكوان الأربعة، وخلاصتها عند الآمدي: أن الجواهر قابلة للاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وهي ظواهر طارئة عليها، بدليل تبدلها وتغيرها، فلابد لها من علة خارجية، أحدثتها وأحدثت ما تقوم به من جواهر أيضاً، فكلاهما حادث. وقد اعتبر الآمدي هذه الطريقة دليلاً صحيحاً على عدم

٢٧. انظر الباقلاني: التمهيد.. ، ص ٤٢.
٢٨. راجع تفاصيل ذلك في: التمهيد.. ، ص ٤٣ – ٤٤، والأربعين، للرازي، ص ٨٦.

تعري الجواهر عن الأعراض، ومع هذا رأى فيها نقاط ضعف، قد ينفذ من خلالها الخصم[٢٩].

ولا يختلف تناول الآمدي لمضمون الدليل – مع تحفظه عليه كما سنعرف–عما سبق لدى الباقلاني، وإن اتسم عنده بتكثيف العبارة واختصارها وعدم قَصْره على الأشاعرة وحدهم، فهو يقول إن المتكلمين:«حصروا العالَم في الجواهر والأعراض، ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولاً، ثم لبيان حدثها ثانياً، ثم لبيان تناهيها ثالثاً، ثم لبيان امتناع عِرْو (خلو) الجواهر عنها رابعاً، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث»[٣٠].

وقد نال دليل الجوهر والعرض، نصيباً وافراً من المطارحات التي دارت حوله من قديم، وتضمنت تأييداً ودفاعاً، أو تحفظاً على بعض مفرداته، أو نقداً ورفضاً. وبعد قراءة ما وقع لي، يمكن – باختصار– تقسيم المواقف المختلفة، إلى ثلاثة:

أ – رأْيٌ[٣١] وافق عليه وعدّه ذا شأن عظيم في علم الكلام، وردَّ على من رفضوه، من القدامى والمحدثين.
ب – وموقف رفضه كليةً، ووجه نقداً شديداً إلى بنية الدليل الفلسفية، وهجوماً قاسياً أحياناً إلى القائلين به. ومِمَّنْ يمثلون هذا الموقف: النظّام وابن سينا وابن حزم وابن رشد وابن تيمية، ود.محمود قاسم من المحدثين. فقد حكى ابن حزم عن النظام، موافقاً له، قولَه إنه لا جزء وإن دقّ، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية، يقول ابن حزم:«إننا (هو والنظام) نفينا النهاية على قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دقّ، وأثبتنا قدرة الله على ذلك»[٣٢].

٢٩. انظر الآمدي: غاية المرام، ص ٢٤٨– ٢٤٩، ود. حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص ٢٤٢.
٣٠. الآمدي: غاية المرام، ص ٢٦١ – ٢٦٢.
٣١. انظر على سبيل المثال د. محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٨٢ – ٢١٨، ود. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٤٧٣/١، ٤٧٦، ود. سامي نصر لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ط١/ ١٩٧٨م، ص ٣٩١ – ٣٩٢.
٣٢. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م، ٥٨/٥ – ٥٩، وقد أورد الخياط من قبل، رفضَ النظّام للجوهر الفرد. الانتصار..، ص ٣٣.

تعري الجواهر عن الأعراض، ومع هذا رأى فيها نقاط ضعف، قد ينفذ من خلالها الخصم[٢٩].

ولا يختلف تناول الآمدي لمضمون الدليل – مع تحفظه عليه كما سنعرف–عما سبق لدى الباقلاني، وإن اتسم عنده بتكثيف العبارة واختصارها وعدم قَصْره على الأشاعرة وحدهم، فهو يقول إن المتكلمين:«حصروا العالَم في الجواهر والأعراض، ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولاً، ثم لبيان حدثها ثانياً، ثم لبيان تناهيها ثالثاً، ثم لبيان امتناع عِرْو (خلو) الجواهر عنها رابعاً، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث»[٣٠].

وقد نال دليل الجوهر والعرض، نصيباً وافراً من المطارحات التي دارت حوله من قديم، وتضمنت تأييداً ودفاعاً، أو تحفظاً على بعض مفرداته، أو نقداً ورفضاً. وبعد قراءة ما وقع لي، يمكن – باختصار– تقسيم المواقف المختلفة، إلى ثلاثة:

أ – رأْيٌ[٣١] وافق عليه وعدّه ذا شأن عظيم في علم الكلام، وردَّ على من رفضوه، من القدامى والمحدثين.
ب – وموقف رفضه كليةً، ووجه نقداً شديداً إلى بنية الدليل الفلسفية، وهجوماً قاسياً أحياناً إلى القائلين به. ومِمَّنْ يمثلون هذا الموقف: النظّام وابن سينا وابن حزم وابن رشد وابن تيمية، ود.محمود قاسم من المحدثين. فقد حكى ابن حزم عن النظام، موافقاً له، قولَه إنه لا جزء وإن دقّ، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية، يقول ابن حزم:«إننا (هو والنظام) نفينا النهاية على قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دقّ، وأثبتنا قدرة الله على ذلك»[٣٢].

٢٩. انظر الآمدي: غاية المرام، ص ٢٤٨– ٢٤٩، ود. حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص ٢٤٢.
٣٠. الآمدي: غاية المرام، ص ٢٦١ – ٢٦٢.
٣١. انظر على سبيل المثال د. محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٨٢ – ٢١٨، ود. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٤٧٣/١، ٤٧٦، ود. سامي نصر لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ط١/ ١٩٧٨م، ص ٣٩١ – ٣٩٢.
٣٢. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م، ٥٨/٥ – ٥٩، وقد أورد الخياط من قبل، رفضَ النظّام للجوهر الفرد. الانتصار..، ص ٣٣.

ولعل مما يعضد حجة الرافضين لفكرة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ أو مذهب الذرة، هو انطلاق الأشاعرة وغيرهم ممن قال بها، من معطيات عقلية أو نظرية صرفة، وكان ذلك بلا شك على حساب الحس والاستقراء، لأن في الفكرة، جانباً فيزيقياً بالدرجة الأولى، ويجب أن يكون في مقدمة أدوات بحثها – إلى جانب العقل – التجريبُ والاستعانةُ بالعلم الطبيعي التطبيقي. وهو ما كان متواضعاً جداً في زمانهم، بالقياس إلى واقع العلم المعاصر. وعلى كل حال، فهناك إشكالات عديدة تلاحق برهانيّتها ويقينيّتها، وتضعف من مدى القدرة على امتحان مقدماتها، لاسيما لو كان الأمر متعلقاً بقضية اعتقادية، بالغة الأهمية، ولنا عَوْدٌ إلى تلك النقطة لاحقاً.

هذا عرض مختصر لمشكلة الخلق عند الأشاعرة، وهو ضروري للانطلاق منه، إلى معالجة قضية الخلق المستمر.

ب – الجوهر الفرد أساس القول بالخلق المستمر

هل أصبح الجوهر الفرد – في ضوء ما سبق – غير ذي قيمة؟ الواقع أن توظيفاته لدى الأشاعرة، لم تكن منحصرةً فقط في إثبات الحدوث والتنظير لقضية الخلق، بل استندوا إليه كذلك في صياغة رؤيتهم في الخلق المستمر، وشكّل القاعدةَ الرئيسة لها. ورغم ذلك فالسؤال المطروح: هل استنادهم إليه هنا سيفضي إلى ما أفضى إليه هناك (قضية الخلق الأول) من إشكالات؟. وتتبين تفاصيل ذلك كله في الآتي.

هناك مقدمات صريحة أوردها الأشاعرة، وأخرى لازمة عنها، يترتب عليها جميعاً، القولُ بالخلق المستمر:

أ – الجوهر الفرد وتأليف الجسم

ورد في ثنايا العَرْض السابق لدليل الجوهر والعَرَض أن الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هو الأساس الأول في تكوين الأجسام. وذلك عن طريق اجتماع

الجواهر الفردة، وبهذا فالجسم هو المُؤَلَّف، أو الذي يتكون بالتأليف أو التركيب أو الاجتماع. يقول الجويني:«فإذا تألَّف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني»[٣٧]. ويمكن أن نعكس ذلك، فنقول: إن الأجسام مؤتلفة، منقسمة إلى أجزاء لا تنقسم، هي جواهر فردة، مخلوقة من عدم.

والجوهر محل العَرَض، أي محل التغيرات والكيفيات الطارئة، التي تحدث، فما يُحمل على الجواهر، هو الأعراض لأنها لا تقوم بنفسها، وتفتقر إلى غيرها، محلاً لها. ومنهما تتكون موجودات العالم المحسوس[٣٨]. وبطبيعة الحال، هذه الأجزاء التي لا تتجزأ، حادثة، يخلقها الله ويفنيها متى شاء.

ب – العَرَض لا يبقى زمانين

العَرَض – وهو المسألة الأكثر محوريةً وتعويلاً عليها هنا – متغير، لا يبقى زمانين (آنين) باتفاق الأشاعرة[٣٩]، وهذا هو أحد أهم المبادئ الأساسية لنظرية الجوهر الفرد؛ فقد أورد الشهرستاني عن الأشعري أن العَرَض لا يبقى زمانين[٤٠]. وجاء الباقلاني وقدم تفصيلاً أوفى، فقال إن:«الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وتبطل في ثاني حال وجودها»[٤١]، ولأجل ذلك سُمّيت أعراضاً. ويستعين الباقلاني في نفس الموضع بالقرآن الكريم ومقتضيات اللغة، في تجلية رؤيته، فالقرآن اعتبر الأموال أعراضاً في قوله تعالى:« تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ»الأنفال ٦٧. لانتهائها إلى زوال وبطلان. وقول أهل اللغة: عَرَضَ بفلان عارضٌ، إذا لم يدم به، وغير ذلك من الأمثلة القرآنية واللغوية. و لم يَرِد عند الجويني جديد في ذلك، بل ربما أخذ كلام الباقلاني

---

٣٧. الإرشاد، ص ٣٩، وانظر: التمهيد، ص ٤١، والاقتصاد، ص ٢٨.

٣٨. انظر الجويني: الشامل في أصول الدين، ص ٥٥، مرجع سابق، و لمع الأدلة، تحقيق د. فوقية حسين، ومراجعة د. محمود الخضيري، عالم الكتب، بيروت، ط٢/١٩٨٧م، ص ٨٧، ود. النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ٤٧٥/١.

٣٩. انظر الرازي: المحصل، ص ١١٤.

٤٠. انظر الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م، ٩٦/١.

٤١. التمهيد، ص ٤٢.

دون مزيد؛ فيقول في الشامل: من وصف العَرَض أن لا يبقى. وفي اللمع: العَرَض ما يستحيل عليه البقاء، ولا يدوم مكثه[٤٢]. وقد لخص الإيجي ذلك كله، فقال:«ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه إلى أن العَرَض لا يبقى زمانين»[٤٣].

وإذا كان من أحكام الأعراض أن لا تقوم بنفسها، فكذلك الجواهر لا تنفك عن الأعراض، كاللون والرائحة والحركة والسكون، مثلما أشار الباقلاني إلى ذلك من قبل، وما دام كلاهما (الجوهر والعرض) لا ينفك عن الآخر، فما ينطبق هنا على العَرَض من كونه يفنى، ينطبق كذلك على الجوهر، إذا ما أمسك الله خلقَ العَرَض له.

ويستدل الرازي على نفي بقاء العَرَض، بقول دقيق وله وجاهته؛ فالبقاء نفسه عَرَض، ولو بقي العَرَض، لزم قيام العَرَض بالعَرَض، كما أنه لو صح بقاؤه لامتنع عدمُه، لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجباً، وإلا لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع[٤٤].

ويشرح موسى بن ميمون (ت٦٠٣هـ)[٤٥]، مضمون أن العَرَض لا يبقى زمانين ويفنى في ثاني حال وجوده، بأنه لا يثبت آنَيْن؛ فعندما يُخلق العَرَض يذهب ولا يبقى، فيخلق الله عَرَضاً آخر من نوعه، فيذهب أيضاً ذلك الآخر فيخلق ثالثاً من نوعه. وهكذا دائماً طالما يريد الله بقاءَ نوع ذلك العَرَض، فإن أراد الله أن يخلق نوعَ عَرَض آخر في ذلك الجوهر خلق، وإن كفّ عن الخلق عدم ذلك الجوهر[٤٦]، وإلى هذا المعنى

---

٤٢. الشامل في أصول الدين، ص ٤٨، ٥٥، ولمع الأدلة، ص ٨٧.

٤٣. المواقف في علم الكلام، ص ١٠١، وانظر كذلك: نفسه، ص ١٨٦، مرجع سابق.

٤٤. انظر: المحصل، ص١١٣ – ١١٤.

٤٥. لموسى بن ميمون قراءةٌ تحليلية بالغة الأهمية، عرض فيها بدقة واختصار شديدين – رغم خصومته للمتكلمين في كثير من الأحيان – لمتفرقات موقف علماء الكلام والأشاعرة بوجه خاص، من مسألة الجوهر الفرد ومتعلقاتها. وقد دفع ذلك شلومو بينيس ود. محمد أبوريدة إلى الاعتماد عليه بعد الإشادة به. انظر: مذهب الذرة عند المسلمين..، ص ٢ وما بعدها، ومقدمة د. أبوريدة، ص (ز، ح).

٤٦. انظر موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت، ص ٢٠١ – ٢٠٢، والإيجي: المواقف، ص ١٠٣.

أشار الجويني، في كلامه بأن الأعراض تتعاقب على محالها (الجواهر)؛ تُوجد، فتعدم، فتُوجد، وهكذا[٤٧]، وذات الشيء رآه الإيجي، من بعد، فقال:«فالأعراض جملتها على التقضّي والتجدد، وتخصيص كل بوقته للقادر المختار»[٤٨]. أما الرازي فكانت الفكرة متبلورة لديه، حتى في تفصيلاتها،إلى حد أنه نصّ على أن:«الألوان غير باقية... بل يجددها الله حالاً فحالاً، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر»[٤٩].

ومن أهم مقدمات القول بالخلق المستمر عند الأشاعرة، هو منْعُهم انتقال عَرَض من محل إلى محل[٥٠]، أي من جوهر إلى جوهر، وهذا مبدأ أساس في نظرية الجوهر الفرد، مما يعني أن العَرَض يفنى في هذا المحل ضرورةً، ويُخلق آخر في المحل الآخر.

ج – الأكوان الأربعة

ومن جملة الأعراض، الأكوان الأربعة (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون)، وكل جوهر قابل؛ إما للحركة أو السكون، وإما للاجتماع أو الافتراق، فالكون اجتماع، والعدم (الفساد على اصطلاح الفلاسفة) افتراق. والحركة عَرَض مخلوق في المتحرك، والسكون عَرَض مخلوق في الساكن، وكل ذلك لا يبقى زمانين، فالمتحرك لا يبقى متحركاً ولا الساكن ساكناً[٥١]. وقد ألحّ الرازي على تقرير ذلك جملةً، ثم قطع بأن:«الحركة حصول أمر، بعد فناء غيره»[٥٢] ، كما أورد الغزالي أن الأكوان على دوام التجدد ودوام الانعدام[٥٣] .إذن مادامت تلك الأكوان أعراضاً، فهي تُخلق في كل وقت، كلما ذهب شيء منها خُلق آخر.

---

٤٧. انظر: لمع الأدلة، ص ٨٩، وكذلك الغزالي في: الاقتصاد، ص ٢٣.
٤٨. المواقف، ص ١٠١.
٤٩. انظر: المحصل، ص ٢٥.
٥٠. راجع: المواقف، ص ١٠٠.
٥١. انظر الجويني: الإرشاد، ص ٣٩، والباقلاني: التمهيد، ص ٤٤، والإيجي: المواقف، ص ٩٧، وموسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٩٧.
٥٢. المحصل، ص ١٢٣.
٥٣. الاقتصاد، ص ٢٧.

وهنا لابد أن يفترض الأشاعرة وجود الخلاء، الذي هو أبعاد لاشيء فيها، أو:«كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه»[٥٤]. وهذا الافتراض ضروري، لكي تتحرك الجواهر وتجتمع أو تفترق ولا تتداخل، لأن الاجتماع أو الافتراق لا ينفك عنها، وهو مما يُعلم باضطرار. ويقرر الشهرستاني آخذاً عن الأشعري، أن هذا الاجتماع والافتراق في الجواهر، لا يكون بذواتها، لأن حكم الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت حين اجتمعت أو افترقت، فلابد والحال كذلك، من جامع فارق[٥٥]، هو الله تعالى.

د – الزمان والمكان

الزمان عند الأشاعرة أجزاء غير منقسمة، ومُرَكَّب من آنات متتالية، لأنه منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل، ويمتنع أن تكون أجزاؤه معاً، فالضرورة تقضي ببطلان ذلك[٥٦]. وهو باتفاقهم، على التقضِّي أو هو متجدد، يُقدر به متجدد[٥٧]. وبناءً عليه فالجزء الذي لا يتجزأ ليس له بقاء زماني، مثلما ليس له بقاء مكاني أيضاً[٥٨].

أما المكان فهو أيضاً جواهر مجتمعة محيطة بالجوهر أو الجسم المحاط به، ويرى بعض الباحثين تأكيداً لذلك، أن التطبيق الطبيعي لفكرة الجوهر الفرد، يفضي إلى تجزؤ المكان، وإلى كونه مجموعة جواهر متجاورة، ولما كان التجاور والالتئام عَرَضَيْن، كالافتراق، فإن التماسك والامتداد البادِيين في الأمكنة، هما بخلق الله، المتجدد[٥٩].

والمتتبع للخيط الأساسي، في رؤية الأشاعرة، يجد أن القول بتأليف الزمان من آنات،

---

٥٤. المحصل، ص ١٣٤، ويشرح الإيجي سبب القول بعدم تداخل الأجسام ضرورةً عند الأشاعرة، مما يوجب وجود الخلاء: فالجسمان لا ينتقل أحدهما إلى مكان الآخر، إلا بانتقال هذا الآخر عن مكانه، وانتقالُه عن مكانه مشروطٌ بانتقال الأول عن مكانه إليه، ويتسلسل ذلك ويدور. انظر المواقف، ص ١١٨.

٥٥. الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص ١٣– ١٤، وانظر كذلك، الجويني: الشامل، ص ٦٣، ولمع الأدلة، ص ٨٩.

٥٦. انظر الإيجي: المواقف، ص ١٠٨ – ١٠٩.

٥٧. المواقف، ص ١١٢.

٥٨. انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ٤٧٥/١، ود. حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص ٢٦١.

٥٩. انظر د. حسن الشافعي: السابق، ص ٢٦٠.

أمر ضروري، تتطلبه فكرةُ الجزء الذي لا يتجزأ، بل يعتبر أحدَ الوجوه المهمة اللازمة عنها. ومما يدعم ذلك، تفسيرُ ابن ميمون للدافع من وراء هذا القول عندهم، بأن الزمان لو كان متصلاً، قابلاً للقسمة إلى لا نهاية، للزم عنه ضرورةً انقسامُ الجزء الذي فرضه الأشاعرة غيرَ منقسم، ولهذا جعلوه (الزمان) مؤلَّفاً من أجزاء فردة[٦٠]. ويرى إقبال على ضوء نظرية الأشاعرة في الجوهر الفرد، أن الوجود في الزمان، خلْق متجدد لحظةً لحظةً، والخلق المتصل بهذا المعنى، إبداع يضاد التكرار، الذي هو من خصائص الفعل الآلي، ومن هنا يستحيل تفسير الخلق على أساس النظرية الآلية، فالعلم يسعى دائماً إلى إيجاد تماثل واطراد في التجربة، أو ما يسمى بقوانين التكرار الآلي[٦١].

والخلاصة فيما سبق، أن العالم (أجساماً وأعراضاً وأكواناً أربعة ومكاناً وزماناً) مؤلَّف من أجزاء لا تتجزأ، ومنفصل بعضها عن بعضها. واجتماعُها وافتراقها وحركتها وسكونها، كل ذلك أعراض تبقى جزءًا واحداً من الزمان. والجواهر لا تنفك عن الأعراض، ولابد للأعراض من محل. وينبغي التأكيد على أن الأشاعرة حسبما يقرر الإيجي، غير مرة[٦٢]، يرون الحركةَ مركبة من أجزاء لا تتجزأ، وهي مبنية على مبحث الجزء وفرع من فروعه، يدور معه صحة وبطلاناً.

ويمكن استخلاص مجمل الفكرة وما يلزم عنها، في عدد من النقاط[٦٣]:
أ – تتماسك ذرات الجسم فتكون جسماً به وحدة. وتتماسك ذرات العَرَض فتكون عَرَضاً واحداً به وحدة، وكذلك الحركة، فالمكان الذي تتم فيه الحركة مكون من نقط بينها خلاء، وهذا يستتبع انتفاء الحركة أصلاً، ولكن الأجسام حركتها مشاهدة موجودة.

---

٦٠. انظر موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٩٧ – ١٩٨.
٦١. انظر محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ومراجعة د. مهدي علام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط١٩٦٨/٢، ص ٦١– ٦٢.
٦٢. راجع: المواقف، ص ١٠٩، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٨.
٦٣. انظر د. محمد أبوريدة: مقدمته لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين، لبينيس، ص (ز، ح)، ود. يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١٩٨ – ١٩٩.

ب – الزمان متجزئ إلى آنات منفصلة متعاقبة، لا تقبل القسمة، وكما تتجدد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك، فهو إذن يقوم على الانفصال وليس على الاتصال[٦٤].

ج – لما كانت الجواهر لا تُخلق منفردة، بل بأعراض، والأعراض لا تُخلق إلا في جواهر، ولما منع الأشاعرة قَلْبَ الجواهر أعراضاً أو العكس، فإن هذا كله يؤدي منطقياً إلى أن الجواهر نفسها – لا الأعراض فقط – تُخلق في كل وقت، ومعها أعراضها من حركة أو سكون، اجتماع أو افتراق، بقاء أو فناء، إلخ. وهو ما أجمله الغزالي بقوله:«وأما الجواهر فانعدامها بأن لا تُخلق فيها الحركة والسكون، فينقطع شرط وجودها، فلا يُعقل بقاؤها»[٦٥]، والرازي عندما رأى أنه ما دام العَرَض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه، فإذا لم يخلق الله الأعراض مجدداً، انتفت الجواهر[٦٦].

---

٦٤. انظر د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١/١٩٨٦م، ص ١٩١.
والواقع، أن الفيلسوف إقبال وقع في شرَك التناقض الصريح، في شرح موقفه النقدي من فكرة الزمان عند الأشاعرة، وقد عجزت – بعد توقفي كثيراً أمام كلامه – عن إيجاد تفسير أو تبرير يحمل الأمر على غير ذلك. فهو يرى أن ذرّية الزمان الأشعرية، ربما تكون أول محاولة في تاريخ الفكر الإسلامي، لفهم الزمان فلسفياً، إلا أنها في اعتقاده، من أضعف ما في نظريتهم عن الخلق. وضعفُها يكمن في مسألة أن الزمان آنات منفصلة، مما يلزم عنه وجود خلاء في الزمان، أي: وجود لحظة خالية بين كل آنين، وهذه نتيجة فاسدة، والأدق في رأيه أن تكون ألفاظ: التدفق أو الحركة أو المرور، هي أفضل ما يُقال في طبيعة الزمان، لأنه ينبغي أن يكون هناك زمان آخر نقيس به حركة الزمان الأول، ثم زمان غيره نقيس به حركة الزمان الثاني، وهكذا.(تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٨٦– ٨٧)، وفي الصفحة التالية مباشرةً (ص ٨٨) نراه يتبنى القول بأن الزمان نوع من التدفق، ومنقسم إلى أجزاء متناهية؛ و«أن حكم العلم الحديث في هذا الصدد، هو عين حكم الأشاعرة، لأن الكشوف الحديثة في الطبيعيات، فيما يتعلق بطبيعة الزمان، تتصور المادة غيرَ متصلة»، وينقل عن بعض فلاسفة العلم الغربيين، قوله: إن كلِ نظام طبيعي ليس ميسراً إلا لقبول عدد متناه من حالات متمايزة، ولما كان العالَم بين كل حالتين متغايرتين متتاليتين مباشرةً، عديمَ الحركة، فإن الزمان يكون عندئذ معلّقاً أو موقوفاً. ثم ينتهي إقبال إلى صياغة نتيجته هو، بأن يقول:«وبهذا يكون الزمان نفسه غير متصل، ومعنى هذا أن الزمان مركب من ذرات، أي آنات متناهية». والباحث يتفق مع الرأي الثاني، الذي يستقوي بالعلم الطبيعي (وبشقٍ من كلام إقبال ومن قَبْله رؤية الأشاعرة) إلى أن تظهر في السياق، نظرية علمية أخرى، تحمل شيئاً آخر.
وفي كل الأحوال، تنطوي مشكلة الزمان على كثير من المصاعب والإشكالات الفلسفية والعلمية على حد سواء. وهذا في الحقيقة ما انتهى إليه الرازي، بعد الدرس المستفيض لها، دون نتيجة قاطعة، يقول:«واعلم أنك إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك من هذا الكتاب (المباحث المشرقية) استقصاء القول، فيما يمكن أن يقال من كل جانب، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة، تعصباً لقوم دون قوم، ولمذهب دون مذهب، فذلك مما لا أفعله». انظر: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٩٠م، ٦٤٧/١، وانظر فصل (متاهات إشكالية الزمان)، من كتاب: الزمان في الفلسفة والعلم، د. يمنى الخولي، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٩م، ص ٣٧– ٧٧.

٦٥. الاقتصاد، ص ٢٧ – ٢٨.

٦٦. الرازي: المحصل، ص ١٣٨.

إن هذا كله يقضي بأن الله يمسك الكون في مجموعه وأجزائه، يخلق الأشياء بأعراضها خلقاً مستمراً، ويعدمها بأن يكفّ عن خَلْق الأعراض فيها. ولولا ذلك التدخل الإلهي لوجد العقل نفسَه إزاء موجودات مفككة، وعالم متناثر بكل ما فيه.

وينبغي تسجيل بعض الملاحظات:

أ – لابد من سبب (فلسفي ميتافيزيقي) دعا الأشاعرة إلى تفسير العالم الطبيعي، بتبني القول بالجوهر الفرد، الذي ترتب عليه – من بين ما ترتب — ضرورة تجدد الخلق وتواصله. فقد وُجد في الوسط الفلسفي الإسلامي مبشرون بالمادة الأرسطية والهيولى القديمة الأفلاطونية، مما جعل الأشاعرة بمذهبهم هذا، يعارضون محرك أرسطو غير المتحرك والمنكب على ذاته، والمادة القديمة المتحركة، بوضع نظرية أشعرية إسلامية، في الخلق، تنظر إلى العالم الطبيعي على أنه جواهر وأعراض حادثة، ولابد لها من محدث، هو الله، الذي يخلقها، ثم تفنى، فيعيد خلْقَها، ووجودُها يستند في كل جزء زماني (آن) على التدخل الإلهي. وهذا في نظر د. النشار، هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر، أو الإرادة الخلّاقة المطلقة المتدخلة، تؤلِّف الجواهر والأعراض، ثم تكف عن خلق الأعراض فتعدم المخلوقات[٦٧].

ب — إذن، أسّس الأشاعرة أهمَ جانب من اتصال فعل الخلق ودوامه، على فكرة الجوهر الفرد، التي وجدت تياراً عريضاً في الفكر الإسلامي، له تحفظات شديدة بشأن صحة دلالتها على إثبات الحدوث. والسؤال القائم: هل من فارق في الاستدلال بين الخلق الأول (الحدوث) وإعادة الخلق أو تجدده واستمراره؟ وأرى أن لا فرق بينهما، فإعادة الخلق هي خلقٌ ومن عدم أيضاً، وإن لم تكن كذلك فلا نسميها إعادةَ خلق أو تجددَ خلق، بل امتداداً لخلق، ومن هنا فإن توظيف الجوهر الفرد لإثبات الخلق المستمر، ستبقى دونه إشكالات يصعب حلها، وهي نفس الإشكالات القائمة بشأن عملية الحدوث أصلاً.

٦٧. راجع د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ٤٧٦/١.

وفضلاً عن هذا المشكل الفلسفي، هناك الشق العلمي التطبيقي للمسألة، وهو الحلقة المفقودة – في كثير من الأحيان – لدى الأشاعرة، وغيرهم من المتكلمين، سواء مَنْ أثبت الجزء الذي لا يتجزأ، أو نفاه. ولعل هذا ما أحس به إقبال، فدعا العلماء إلى ضرورة بناء هذه النظرية العقلية البحتة، على أساس من إحكام الصلة بينها وبين العلم الحديث، الذي يظهر أنه سائر في اتجاه بعض ما أفضت إليه[٦٨].

والمناخ الفكري الراهن مُواتٍ لذلك؛ فالقطيعة بين الفلسفة (في إلهياتها وطبيعياتها) والعلم، لم تعد مبررة، بل قدْ شرع العلم يعود إلى الفلسفة وهي تلوذ به وتقترض منه، في كثير من القضايا، لاسيما المباحث الطبيعية والكوزمولوجية. فقد رأى كارل بوبر فيلسوف العلم الكبير، أن العلم أصبح قادراً على معاونة الفيلسوف في بحث بنية المادة وقضايا الفيزياء النظرية، مثلما أن الفيلسوف ساهم في طرح حلول لمشكلات علمية وفيزيائية عديدة[٦٩].

ج – إن العلاف وإن كان صاحب ريادة في القول بالجزء الذي لا يتجزأ، في الفكر الإسلامي، فإن القول المنسوب إليه، بأن الأعراض لا تفنى جميعها، فمنها ما يفنى كله؛ كالحركات، ومنها ما يبقى منه وما يفنى؛ كالسكون، ومنها ما يبقى؛ كالألوان والطعوم والحياة والقدرة، لكنها تبقى ببقاء لا في مكان[٧٠]– يبعد به عن تبنّي فكرة الخلق المستمر، اعتماداً على الجوهر الفرد وعَرَضه الذي لا يبقى زمانين، كما هو الحال عند الأشاعرة.

ثانياً: جريان العادة وقضية الخلق المستمر.

لإثبات الخلق المستمر، طريق آخر، إلى جانب الجوهر الفرد، نقف عليه بسهولة في

---

٦٨. انظر: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٨٤.

٦٩. انظر كارل بوبر: أسطورة الإطار، ترجمة د. يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٩٢، أبريل/ مايو ٢٠٠٣م، ص ١٤١.

٧٠. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٤٧/٢.

رؤية الأشاعرة للعلية وقولهم بجريان العادة. وليس البحث بصدد الدرس التفصيلي لمشكلة العلية عندهم، فهي مطروقة من قِبل الباحثين، وإنما ينصب الاهتمام على ما يتصل بموضوع البحث، بصورة مباشرة.

رأى الأشاعرة أن العلاقة بين العلة والمعلول، من قبيل الإمكان والجواز، لا التلازم الضروري أو المنطقي؛ فلا تَضَمُّن للمعلول في العلة، وظواهر العالم الطبيعي لا تصدر عن طبع ذاتي فيها. وقد كان ذلك أهم ما دار حوله رد الباقلاني على القائلين بالطبائع واستقلالها بأفعال تصدر عنها[٧١].

وإزاء إنكار الضرورة في العلية، تقابل الأشاعرةَ مشكلةُ اطراد القوانين العلمية والسنن الكونية وكل ما نعاينه في الشاهد من ارتباط بين السبب والمسبب. لكنهم وضعوا لهذا المشكل حلاً، تمثل في القول بـــ «جريان العادة»، فالربط المشاهد في الحس بين العلة والمعلول، ليس ضرورياً، وإنما يجري مجرى العادة، بأن يوجد ويتكرر على طريقة واحدة، فالمعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد[٧٢].

وللغزالي نص بالغ الأهمية، يوجز فيه مضمون الفكرة وتشقيقاتها، يقول:«الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر»[٧٣]. والله يجري العادة، بربط كل حادث بجملة علامات أو مناسبات أو ظروف تصاحبه، وهو مقارن لها، ولا يُخلق المسبب عادةً إلا عند حصول السبب، فهو بقدرة الله لا بنفس السبب وإن كانا متلازمين في الوقوع[٧٤].

---

٧١. راجع: التمهيد، ص ٥٦ – ٥٨.

٧٢. انظر الباقلاني: كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، عني بتصحيحه رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م، ٥١ – ٥٢.

٧٣. تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٩.

٧٤. انظر د. حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص ٢٦٥.

ومع أن الأشاعرة أكدوا على عدم إنكار العلية بمعناها المطلق، الذي يؤكد خلق الله للكون، وقدرتُه هي علة وجود العالم، فقد عارض ابن حزم[٧٥] وابن رشد[٧٦]، فكرة العادة، ولهما في ذلك أسبابهما. ورآها البعض فكرةً دقيقة، ناضجة، مقبولة، رائدة، وُضعت لمعارضة العلية الأرسطية و«التولد» الاعتزالي، وهي لا تعارض العلم المعاصر، بعد أن أصبحت الحتمية فيه نسبية لا مطلقة، كما أنها تعد مساهَمةً في كشف المنهج الاستقرائي ذي الروح الإسلامي[٧٧]. إذن، فكرة العادة عند الأشاعرة لم تكن أقل جدلاً واختلافاً حولها، من قولهم بنظرية الجوهر الفرد.

ومهما يكن من أمر، فلاشك أن وراء إنكار الضرورة العلية، والقول بجريان العادة، هدفاً أو دافعاً، يشكل محوراً من أهم المحاور، التي بُني عليها الفكر الأشعري، وهو التصدي للقائلين بفكرة «الطبع» أو «الحتمية» بمصطلح العلم المعاصر، وإثبات القدرة الإلهية، وفتْح الباب واسعاً، أمام الفعل الإلهي في الكون، فقدرة الله لا تخضع لقانون عِلّي أو عقل. والتعارض الذي رأوه لازماً بين القول بالقدرة الإلهية المطلقة، والقانون العِلّي الطبيعي، جعلهم، كما يقول د. النشار:«ضحوا بالثاني لإنقاذ الأول»[٧٨]. ولو لم يفعلوا ذلك، لقضوا على فكرة الخلق المستمر، التي بدورها تعزز دائماً إطلاقَ القدرة الإلهية اللانهائية في الطبيعة، في كل لحظة وحال.

ويتبين ذلك فيما رآه الغزالي، من أن الاقتران بين الشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والموت وقطع الرقبة، وغير ذلك، ليس ضرورةً، وإنما من تقدير الله وخلْقه على الاتساق، وفي مقدوره خلْق الشبع دون الأكل، وخلْق الموت دون قطع الرقبة،

---

٧٥. انظر:الفصل، ج٥، ص ١٤ – ١٦.

٧٦. انظر: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣/١٩٨١م، القسم الثاني، ص ٧٧٧ وما بعدها، ومناهج الأدلة، ص ٢٠٠-٢٠٥، ود. فيصل بدير عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ط١/١٩٨٠م، ص ٣٢٦ – ٣٣٣.

٧٧ انظر د. النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص ١٥٦، ١٦٥، ود. حسن الشافعي: المرجع السابق، ص ٢٦٨ – ٢٧٢، ود. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢/١٩٥٣م، ص ٦٥ – ٧٠، ود. محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ط١/١٩٨٩م، ص ١٩٠ – ١٩١.

٧٨ نشأة الفكر الفلسفي، ٤٨٣/١.

وهكذا[٧٩]. وللعقل أن يفترض، دون وقوع في التناقض، أن الله- مُجْري العادة فيما نراه من ترابط واتساق واطراد بين الأسباب الظاهرية ومسبباتها- قد يغير النظام والاطراد، فالقوانين الطبيعية قابلة للانخراق، متى شاء الله ذلك[٨٠].

وإذا ما ربطنا تحليلياً بين العادة ونظرية الجوهر الفرد، وجدنا أن من منطلقات فكرة العادة، هو رؤية الأشاعرة للجسم، بأنه ليس له مقوم داخلي، يجعله فاعلاً بالضرورة من تلقاء نفسه، فالأجسام أجزاء منفصلة، لم تُؤلَّف إلا بموجب مبدأ إلهي، لا طبيعي، وكذلك عدم بقاء الأعراض زمانين، أي انفصالها زمانياً، وهو ما جعل الباحثين يستنتجون، استقلال المعلول عن العلة، ضرورةً [٨١]. وينطوي هذا كله، على تكريس فكرة الإبداع المتواصل والخلق المتجدد في الكون.

و يؤكد الباقلاني في رده على أصحاب الطبائع، وانسجاماً مع إنكار العلية الضرورية، والقول بالعادة - أن العلة المباشرة للتغيرات الحادثة في الكون، هي الفعل الإلهي، ويضرب مثلاً على ذلك بالنار؛ فليس من طبيعتها أن تحدث الإحراق، ولكن الفعل الإلهي وراء خلقه[٨٢].

وفي الحقيقة، كانت الرؤية أكثر وضوحاً عند الرازي، الذي عبّر عنها صراحة، في معرض كلامه عن الأجسام والأعراض وتجددهما، فقد بنى على ذلك، أن وجود العالم (الأشياء) في اللحظة الآنية، لا تربطه علاقةٌ علية تلازمية، بوجوده في اللحظة السابقة عليها أو اللاحقة لها، فهو - على هذا النحو- سلسلة عوالم متماثلة، متوالية، لكننا نظنها عالماً واحداً أو شيئاً واحداً[٨٣].

---

٧٩ تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٩.

٨٠ انظر د. حسن الشافعي: المرجع السابق، ص ٢٦٦.

٨١ راجع د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٥٢٠ – ٥٢١، ود. فوقية حسين: الجويني.. إمام الحرمين، سلسلة أعلام العرب (٤٠)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤م، ص ١٩٠، ٢٠٢ – ٢٠٣.

٨٢ انظر: التمهيد، ص ٥٨.

٨٣ المحصل، ص ٢٥.

إن هذا التفسير الأشعري في مجمله، يفسح المجال أمام التأثير المباشر للعلية الإلهية، التي تجعل العالم مَجْلَى لعملية خلق متجدد مستمر. وقد تنبه ابن ميمون، من قديم، إلى هذا الارتباط الشديد بين فكرة الخلق المتجدد وفهم الأشاعرة الخاص للعلية، وهو ما رآه بينيس S.Pines، في دراسته التفصيلية لمذهب الذرة الإسلامي، حين قرر أن موقف الأشاعرة من العلية، يقوم بالأساس، على نظرية الخلق في كل وقت. وقريب منه، ما قرره ديبور De Boer ، ووافقه عليه د. أبوريدة[٨٤]. وإن كان في موضع آخر، معتمداً فيه على ابن ميمون، خلص إلى نفس ما انتهى إليه الرازي قبل قليل، وهو أن الكون، مجموعاً وأجزاءً، في هذا الآن، غيره في الآن السابق، وغيره في الآن اللاحق. وقدرة الله بما جرت عليه العادة في الفعل، هي التي تظهر لنا الكونَ واحداً في امتداده ووجوده، وإن لم نستطع رؤية الفعل الإلهي الخالق في الكون باستمرار، فلأنه يدقّ عن إدراك الإحساس الإنساني المحدود[٨٥]. وهذا نفسه ما يراه إقبال؛ فكل شيء متغير، ولاشيء في الكون له طبيعة الثبات، وذلك بالنظر إلى فكرة الخلق المتصل[٨٦].

محصل القول، فيما سبق، حسبما وردت عند الآمدي والرازي، إن الأشاعرة رأوا الموجودَ لا يحتاج إلى خالقه ليوجده أو يخلقه — بادئَ الأمر — فحسب، وإنما ليبقيه أيضاً ويحفظ عليه استمراره، لأن وجود الموجود في ذاته أمر ممكن، فلو فُرض عدمُ خالقه لحظةً لهلك وبادَ، إذ الصواب أن استناد الموجود إلى المُوْجِد ليس من جهة وجوده، وإنما الاستناد إليه من جهة إمكانه. فالله يوجد الموجودات لا المعدومات فحسب، بمعنى أنه يحفظ عليها وجودها واستمرارها[٨٧]. ويقول الغزالي في نص يُجمل القضية برمتها، إن:«الله تعالى صفة، يُعبر عنها بالقدرة، يتأتى بها الإيجاد، وهذا الثاني لا ينعدم قط»[٨٨].

---

٨٤ انظر موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٢٠٢، وبينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٣٣، ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق د. محمد أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥/١٩٨١م، ص١٢٠، وص ١٢٣ وهامشها للدكتور أبوريدة، ود. محمد أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦م، ص ٣١٧ – ٣١٨.

٨٥ د. محمد أبوريدة: مقدمته لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين، ص (ح)، وقارن هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرين، منشورات عويدات، بيروت، ط١/١٩٦٦م، ص ١٩٤.

٨٦ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٨٣– ٨٤.

٨٧ راجع الآمدي: غاية المرام، ص ٢٥٩، ٢٦٣، والرازي: الأربعين في أصول الدين، ص ٧٩ – ٨٠، ود. حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص ٢٣٨.

٨٨. الاقتصاد، ص ٢٥.

ويمكن التعقيب، في نهاية هذا المبحث، بما يأتي:

أ – الفعل الإلهي وأثره الممتد

كان تصور الأشاعرة للقدرة الإلهية، الأصلَ الذي تنطلق منه وتدور حوله وفيه، مباحثهم الكلامية؛ فالخلق المباشر أحد مظاهر فعل الله وتأثيره، والخلق المستمر تَجَلٍّ آخر لهذا الأصل، لاسيما في المجال الطبيعي. وهو الذي أطَّر لهم تفسيراً خاصاً للفعل الإنساني (الكسب)، تعزيزاً لفكرة التدخل الإلهي، وتفادياً لاعتبار أي شيء فاعل سوى الله، وتأكيداً لشمولية القدرة الإلهية لكل الموجودات. وحتى الإدراك الحسي، يقع بخلق الله له في أعضائه المخصصة له، وحصول العلم يقع بخلق الله له، لا بتولد حتمي عن النظر. ورؤيتهم للنفس الإنسانية تسير في نفس الاتجاه. كما أن فكرة الجواهر الفردة، التي دفع بها الأشاعرة في مجال الطبيعيات، تَعني في الإجمال أن المادة متناهية، ويمكن اعتبار ذلك مدخلاً استقرائياً، لإثبات القدرة والمشيئة الإلهية، اللانه ائيتين.

وعلى ضوء هذا، يمكن الجزم بأن تَجَلِّيات القدرة الإلهية – بعد الخلق ابتداءً – هي بالمفهوم الأشعري الشامل، الخلقُ المتجددُ؛ إيجاداً وإفناءً، دائمين متعاقبين.

ب – صفة الإرادة والخلق المستمر

ذهب الأشاعرة – كما هو معلوم – إلى أن إرادة الله قديمة[٨٩]، وهو ما أخرجهم جدلياً على الأقل، من دائرة الحرج، بسبب قولهم بتجدد الخلق، ومن هنا فالأشياء الحادثة يريدها الله (خَلْقها المتجدد) بإرادة قديمة. وهناك خلاف من قديم، حول الإرادة الإلهية؛ قديمة هي أم حادثة؟.

---

٨٩ انظر: لمع الأدلة، ص ٩٩، والإرشاد، ص ١٠٢، والاقتصاد، ص ٦٩، والمواقف، ص ١٤٨.

ج – المرجعية القرآنية للخلق المستمر

لمسألة الخلق المستمر مرجعية قرآنية، فقد أشار القرآن في غير آية، إلى خلق الله المتجدد للكون وحفظه وإمساكه؛ قال تعالى:«إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ...» فاطر ٤١، و«أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»[٩٠] العنكبوت ١٩، و«وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُّسَمًّى...» الأنعام ٦٠، و«إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»[٩١] فاطر ١٦، إبراهيم ١٩، و«إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ...» الأنعام ٩٥.

تفيد هذه الآيات، أن الخلق ليس أولياً (الخلق الأول) ثم تتم إعادته في الآخرة فحسب، وهو ما عليه مدار آيات قرآنية أخرى. وإنما مستمر في الحياة الدنيا كذلك، وله تجلياته المتعددة. ومن المستبعد أن لا تستلفت تلك الآيات وغيرها، نظرَ الأشاعرة، فتشكل منطلقاً مؤطِّراً لرؤيتهم، لكنها إشارات قرآنية كلية، أما التفصيل أو الكيفية في هذا الخلق المتجدد، فهي التي بحثوها من خلال قراءة «ميتافيزيقية» خاصة للعالم الطبيعي، تشمل قضايا: الجوهر الفرد، والحركة، والسكون، والزمان، والمكان، والعلية، وربط ذلك كله بمبحث الإلهيات.

ويرى إقبال نظريةَ الجوهر الفرد، بوصفها المعتمَد الأساس لإقرار القول بالخلق المتصل، مجهوداً أشعرياً صادقاً، وهي على ما في مقدماتها من قصور، أقرب إلى روح

---

٩٠. قال القرطبي في تفسير الآية:«وقيل المعنى: أولم يروا كيف يبدئ الله الثمار فتحيا ثم تفنى ثم يعيدها أبداً. وكذلك يبدأ خلق الإنسان ثم يهلكه بعد أن خلق منه ولداً، وخلق من الولد ولداً. وكذلك سائر الحيوان»، الجامع لأحكام القرآن، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ٣٣٦/١٣.

٩١. قال الشوكاني في تفسير الآية من سورة إبراهيم:«فيعدم الموجودين ويوجد المعدومين... والمقام يحتمل أن يكون هذا الخلق الجديد من نوع الإنسان، ويحتمل أن يكون من نوع آخر»، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، نشر محفوظ العلي، بيروت، د. ت، ١٠٢/٣ – ١٠٣.

القرآن من نظرية أرسطو القائلة بعالم ثابت[٩٢].أما د. زكي نجيب محمود، فقد استرعاه تفسير الأشاعرة لعملية الخلق وتجددها، استناداً إلى الجوهر الفرد، ورآه في عمومه منهجاً وسطياً، كان له أثر كبير في الفكر الفلسفي الإسلامي[٩٣].

المبحث الثاني: قضية الخلق المستمر عند ديكارت

نالت فلسفة ديكارت (ت ١٦٥٠م) ومدرسته بوجه عام، عنايةً شديدةً من قِبل الباحثين؛ درْساً وتحليلاً ونقداً، وانصب الاهتمام الأكبر على قضية الشك وقواعد المنهج والميتافيزيقا الديكارتية، لكن نظرية الخلق المستمر تراجعت فيما يبدو عن صدارة هذا الاهتمام، لتُعالج بوصفها نقطةً فرعيةً في ميتافيزيقاه، رغم أنها تشكل عنده قسماً رئيساً من مبحث الإلهيات. فقد أورد ديكارت ثلاثة براهين أساسية على وجود الله، يدور الثاني منها حول قضية الخلق المستمر، ويستند إليها فيما أراد ديكارت استنتاجه وتثبيته.

وينبغي تحرير خلاصته وإيرادها، وفيها يتساءل ديكارت: مَنْ الخالق، الذي يملك في ذاته فكرة الكمالات اللامتناهية؟ أو ممَّنْ استفدت وجودي؟ ويجيب بطريقة أقرب إلى السبر والتقسيم، حيث يضع عدةَ افتراضات للجواب، يستبعدها بعد امتحانها جميعاً، إلا واحداً. فيورد: قد أكون استفدت وجودي من نفسي، أو من أبويّ، أو من علل أخرى أقل من الله كمالاً، أو من الله، الذي لا نتصور شيئاً أكمل منه، أو كفؤاً له. أما لو كنت أنا نفسي خالق وجودي، لما كنت أشك في شيء، ولما كنت مفتقراً إلى أي كمال، لأنني سأمنح نفسي كل كمال، وحينئذ أكون إلهاً. وأما أبواي فهما علة بدني، ولا يلزم عن ذلك أنهما علة حفظ وجودي، بل ولا علة خَلْقي أو إيجادي؛ باعتباري شيئاً مفكراً. وأما افتراض أية علل أخرى، استفدت منها وجودي، فهو محال، لأنه لو كان كذلك، لكان الأجدر بها أن تمنح نفسها جميعَ

٩٢. انظر: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٨٤.

٩٣. د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط٣/١٩٨١م، ص ٢٨٩- ٢٩١.

صفات الكمال، التي تنقصها، أو تُوجد هي نفسها كاملةً، فتكون هي الله، وهذا يوجب صدورها عن علة أخرى، ويظل المشكل قائماً، ويمتنع التسلسل إلى غير نهاية. يبقى القول بأن الكائن الكامل الحائز على كل تلك الصفات، هو العلة التي أوجدتني، وتحفظ عليّ وجودي الآن، وفي اللحظة التالية. وما دمنا لسنا علةَ أنفسنا، وإنما الله علتنا، فيترتب على ذلك أن الله موجود[٩٤].

هذا مجمل كلام ديكارت في الدليل الثاني على وجود الله، (الذي يعتبره غايةً في البداهة والوضوح[٩٥])، ويمكن تسميته بـــ:«دليل الخلق المستمر»، لأنه لا يقصد إلى إثبات الخلق، بقدر ما يهتم لبيان دوام المخلوقات واستمرارها، بحفظ الله لها. أما تفاصيله، إلى جانب التقاط الأفكار المتصلة بالموضوع، والمبثوثة في كتاباته، فيمكن أن نتبينها في النقاط الآتية.

أولاً: موقف ديكارت من الجوهر الفرد

رفض ديكارت الجزء الذي لا يتجزأ، سواء كان قديماً أم حادثاً، ورأى في مواضع متفرقة من كتاباته، أن الأجسام متحيزة، قابلة للانقسام إلى أجزاء مختلفة. وكل شيء مهما بلغ من الصغر يمكن تجزئته إلى أجزاء أخرى أصغر. أما امتداد الأجسام فلا يتناهي؛ طولاً وعرضاً وارتفاعاً وعمقاً، وكل امتداد مهما بلغ في عظمه، فهناك أعظم منه، ومن هنا فامتداد الأشياء الممكنة غير محدود. وكذلك «الكم»، فيمكن انقسامه إلى أجزاء عددها غير محدود، فنحن مثلاً، لا نستطيع تَخَيّل كثرة من النجوم، إلا والله قادر على أن يخلق أكثر منها، فنفترض أن عددها لامحدود، وكذلك الأمر في سائر الأشياء[٩٦].

---

٩٤. راجع ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠م، ص ١٥٧– ١٦٥، ومبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ١٠٩.

٩٥. التأملات، ص ١٦٢.

٩٦. انظر: مبادئ الفلسفة، ص ١١٣، ١١٨، ١٤٢–١٤٣، ١٦١، والتأملات، ص ٢٢٥، ٢٦٣، ومقال عن المنهج، ترجمة د. محمود الخضيري، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٢٢٥.

فليس هناك جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ، من حيث إن كل امتداد قابل للقسمة إلى جزأين، إلى غير نهاية، والحركة دائرية، إذ إن الجسم المتحرك يطرد المجاور له، ليحل محله وهكذا إلى ما لا نهاية[٩٧]. وهناك تعليل لرفض ديكارت القولَ بالجوهر الفرد، وهو أن وجود أجزاء لا تتجزأ، يقتضي وجود الخلاء الفاصل بينها، وديكارت يرفض وجود الخلاء أصلاً[٩٨]. ويرى أندريه كريسّون أن العالم الطبيعي الديكارتي مكوّن من الامتداد غير المتناهي، ولهذا فالحديث عن جوهر فرد عند ديكارت مستحيل، استحالةَ الحديث عن كرة مكعبة، فهو (الجوهر الفرد) عنده، وهم غير موجود، ولو كان موجوداً، لكان مؤلفاً من امتداد محدود جداً، غير قابل للقسمة، أما الامتداد الذي افترضه ديكارت، فهو حتماً قابل للقسمة[٩٩].

ويُلاحظ أن موقف ديكارت الرافض للجزء الذي لا يتجزأ، يختلف جوهرياً مع الأشاعرة، وفي نفس الوقت يقترب كثيراً من موقف النظّام؛ فكلاهما رفض القسمة النهائية للأجسام وقال بالخلق المستمر من طريق آخر. فالنظام يرى أن:«لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ»[١٠٠]. وذلك تأكيد منهما لعدم تقييد القدرة الإلهية المطلقة، التي يمكنها أن تقسم الجزء إلى غير نهاية. والأشاعرة وإن ساروا في طريق متعاكس، حين قالوا بالجوهر الفرد، فهم كما عرفنا، يبتغون من وراء ذلك أيضاً، إثباتَ القدرة الإلهية وفعلها المستمر في العالم الطبيعي.

والمهم أن قول ديكارت بالتجزيء اللانهائي، كان بمثابة مقدمة، استعان بها في تصوره للزمان ودوره في عملية الخلق المتواصل.

---

٩٧. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، د. ت، ص ٨٠.

٩٨. انظر د. عثمان أمين : ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، ط١٩٥٧/٤م، ص ٢٢٤.

٩٩. أندريه كريسّون: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط١٩٨٢/٢م، ص ٥٤ – ٥٥، وقارن د. مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط١٩٨٣/١م، ص ١٥٩، ١٦١.

١٠٠ الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١٧/٢.

ثانياً: فكرة الزمان ودلالتها على الخلق المستمر

الزمان منفصل، ومنقسم إلى أجزاء لا نهاية لها، ولا يعتمد بعضها على بعض بأي حال، ولا يجتمع بعضها مع بعض أبداً[١٠١]. ومن هنا ينطلق ديكارت إلى تأسيس جانب من فكرة التجدد في الخلق؛ فالزمان على هذه الصفة، التي تجعله متجزئاً إلى «آنات» منفصلة، مستقلة عن بعضها البعض، متعاقبة، لا محدودة، ولا تجعله «تدفقاً»، يكون الحاضر فيه لاحقاً للماضي، وإرهاصاً بالمستقبل، كل ذلك في نظر ديكارت يوجب القول بأن وجودنا الآن، لا يلزم عنه أن نكون في الزمان الذي يليه، ما لم تكن علة وجودنا (الكامل اللامتناهي) التي أوجدتنا مستمرةً في إيجادنا، أي حافظة لبقائنا، لأنه من اليسير علينا العلم بأننا لا نملك قوةً تكفل لنا الاستمرار في الوجود، أو حفظه علينا لحظةً واحدةً[١٠٢].

ويعيد الفكرة، مرةً أخرى في التأملات، فيقول:«ويترتب على ذلك (تصوره لطبيعة الزمان) أنه لا يلزم من أني كنت موجوداً في الزمان الماضي القريب، أن أكون موجوداً الآن، ما لم تُوجد في هذه اللحظة علةٌ توجدني، أو تخلقني مرة ثانيةً، إن صح القول، أي تحفظ عليّ وجودي»[١٠٣].

الخلاصة إذن، أن الزمان عند ديكارت، منفصل، منقسم إلى آنات؛ تَقْدِمَةً للقول بالخلق المستمر، وهو نفس ما رآه الأشاعرة من قبل، غير أن ديكارت، وامتداداً للخلاف بينه وبين الأشاعرة، فيما يتعلق بفكرة الجوهر الفرد، يرى قسمةَ الزمان هذه، غيرَ متناهية.

---

١٠١ التأملات، ص ١٥٨ – ١٥٩، ومبادئ الفلسفة، ص ١١١.

١٠٢ انظر: مبادئ الفلسفة، ص ١١١– ١١٢.

١٠٣ التأملات، ص ١٥٩، وانظر: مقال عن المنهج، ص ٢٤٢.

ثالثاً: الأكوان والأعراض

يرى ديكارت، أن للأجسام وجوداً، صفته الأساسية، الامتداد. أما ما يسميه الأشاعرة أعراضاً، مثل: الضوء واللون والرائحة والطعم، فهو يعتبرها صفات ثانوية، ويراها صادرةً عن الفكر فحسب، وليس لها وجود مستقل، أي أن وجودها ذهني[١٠٤]. ويبدو ظاهراً، أن هذه الصفات الثانوية، ليس لها دور في عملية تجدد الخلق، كحال الأعراض، عند الأشاعرة، لكن النسق الديكارتي العام، يجعل لها مثل هذا الدور، لأن صدق الأفكار عن العالم الخارجي، ضمانة إلهية، كما سنعرف لاحقاً.

أما الحركة (وهي أحد الأكوان الأربعة لدى الأشاعرة) فعليها معول كبير في قضية تجدد الخلق واتصاله، يقول:«إني لا أتصور سبباً عاماً للحركات الموجودة في الطبيعة، إلا الله، الذي يحفظ بالخلق المستمر، كمية الحركة نفسها، التي وضعها في العالم، منذ اللحظة الأولى»[١٠٥].

وتفسيره للحركة، مرتبط بفكرة الزمان؛ فلم يرَ الحركة تدفقاً متواصلاً ديناميكياً، وإنما حبس كل فترة من فترات الحركة، حبساً تاماً، داخل حدون «الآن»، وهذه اللحظة المفرغة، التي تعدم أو تُجمد فيها الحركة، خاضعة لإرادة الله، بالإبقاء على حالة الكون السابقة، أو تبديله بحالة جديدة[١٠٦]. وقد خلص كريسّون، إلى أن الله عند ديكارت، هو المفتاح المفسر للميكانيكا، لأن الحركة، لا توجد في المادة إلا بتدخل الإله[١٠٧]. دعماً للوجود وإبقاءً عليه. وهذا ما أقره د. بدوي، حين رأى أن ديكارت، وظف نظرية الخلق المستمر في الفيزياء، من أجل أن يميز بين الحركة

١٠٤ انظر: التأملات، ص ١٠٣ – ١١١، ١٥٠، ومبادئ الفلسفة، ص ١٤٢ – ١٤٣، ١٦٤، ود. مهدي فضل الله: مرجع سابق، ص ١٦٠ – ١٦١.

١٠٥ نقلاً عن جنفياف روديس لويس: ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط٣/١٩٨٢م، ص ١٤٩ – ١٥٠. ود. الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ط٢/١٩٨٢م، ص ٤٥، وانظر: التأملات، ص ٢٦٤

١٠٦ انظر ديكارت: حديث الطريقة (وهو نفسه كتاب مقال عن المنهج)، ترجمة عمر الشارني، دار المعرفة للنشر، تونس، ١٩٨٧م، ص ١٥٠- ١٥٢، وهامش نفس الصفحات، للمترجم.

١٠٧. أندريه كريسّون: مرجع سابق، ص ٥٦.

المحددة هندسياً، وبين القوة المحركة، التي يرى أن مصدرها، هو الله[١٠٨]. أما القوانين الطبيعية المشهورة عنده، فهي تنطوي على جميع قوانين الحركة، وكلها ثابتة، بثبات الله وضمانه لاستمرارها[١٠٩].

رابعاً: الحفظ الإلهي

فكرة الحفظ أو السند أو العون الإلهي، منبثقة كذلك، من رأيه في الزمان، على النحو الذي عرفناه. فتصوره للزمان مصاحب دائماً، لحديثه عن الحفظ الإلهي، حتى ليمكن القول إن الأمرين معاً، هما العنصران الرئيسان، اللذان تتأسس عليهما نظريته في تجدد الخلق.

فهو يرى أن العالم بما فيه من أشياء وعقول وطبائع، ليس تامَّ الكمال، ولهذا فوجودُه يجب أن يعتمد على قدرة الله، بحيث إن الأشياء جميعاً لم تكن لتقدر على أن تقوم وتستمر بدونه، لحظةً واحدةً[١١٠]. ويختصر هذا كله، فيقول:«وما من شيء مخلوق، يستطيع أن يُوجد لحظةً واحدةً، إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه»[١١١]. وهكذا فاستمرار وجود الأشياء، هو في الحقيقة حفظ لبقائها، كما سبقت الإشارة في العنصر السابق.

ومن جهة أخرى، الحفظ والخَلْق لا يختلفان في نظر ديكارت، إذ العمل الذي يحفظ الله به العالم الآن، هو نفس العمل الذي صنعه به ابتداءً، لأن طبيعة الزمان — حسب فهمه لها- تقتضي أن يكون الحفظ في كل آن من آنات الزمان، محتاجاً إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه، أو لخلقه من جديد[١١٢].

---

١٠٨ د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١/١٩٨٤م، ٤٩٥/١.

١٠٩. انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٨٠.

١١٠. مقال عن المنهج، ص ٢٢٤، وانظر:
Dr. C. Matthew McMahon: The Doctrine of Continuous Creation, www.apuritansmind.com

١١١ مبادئ الفلسفة، ص ١٤٦.

١١٢ انظر: التأملات، ص ١٥٩، ١٧٨، ومقال عن المنهج، ص ٢٤٢.

خامساً: القدرة الإلهية والخلق المستمر

الرؤية المتكاملة لديكارت في الخلق المستمر، لا تتبدى فقط، من خلال موقفه من الجواهر الفردة، وتصوره لطبيعة الزمان، وفكرة الحفظ الإلهي. وليس من مجانبة الصواب، القول بأن مجمل آراء ديكارت الفلسفية الأخرى، تتضافر على تأكيد تواصل الخلق، إن بصورة صريحة أو ضمنية.

ففلسفة ديكارت الميتافيزيقية والطبيعية على السواء، تنطلق من رؤيته للفعل الإلهي، أو القدرة الإلهية وتأثيرها الممتد، لاسيما في العالم الطبيعي. ويظل هذا الرأي صحيحاً، مهما وقفنا عنده، على آراء أو إشارات، تنتصر للعلية الطبيعية وتدافع عنها؛ مثل: تعويله – ابتداءً– على مبدأ العلية واستعانته به، في إثبات وجود الله. ومثل: فكرته عن ثبات الله، وتنزيهه عن التغير (الصدق الإلهي)، التي رأى فيها ديكارت ضمانة لعدم تغير العلل والمعلولات، وثباتاً للقوانين الطبيعية وصحتها، ومثل: تأكيده على ضرورة التوصل إلى العلل عن طريق المعلولات[١١٣]، واستمداد المعلول وجودَه من علته[١١٤]. فالحرارة لا تتولد في شيء كان خالياً منها تماماً من قبل، إلا بعلة، و«قس على ذلك سائر الأشياء الأخرى»[١١٥]. ومثل رأيه في أن مَنْ اعتقد بطلانَ علل المعلولات الموجودة في الطبيعة، على نحو ما وجدناها، هو من المعترضين على أفعال الله وتدبيره[١١٦].

لأن نظرية الخلق المستمر، تقتضي – من حيث المبدأ – فاعلية الإرادة الإلهية المطلقة، (وتؤذن بسلب العلية الضرورية عن المخلوقات، التي تستأنف في كل آن وجوداً جديداً[١١٧]) هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية، لأن له آراءً أخرى غالبة، تأتي مباشرةً في سياق تأكيد مطلق الفعل الإلهي، على حساب قضية العلية، حتى كأنها تُلغي القولَ

١١٣ انظر: مقال عن المنهج، ص ٢٧١، والتأملات، ص ١٥٢.
١١٤ راجع التفاصيل في: التأملات، ص ١٤٣ – ١٤٧.
١١٥ التأملات، ص ١٤٥.
١١٦ انظر د. عثمان أمين: ديكارت، ٢٢٩، مرجع سابق.
١١٧ انظر يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، مصر، ط٣، د. ت، ص ١٦٨.

بها تماماً، وظاهر كلامه هنا وهناك لا يخلو من تناقض، ما كان لأبي الفلسفة الحديثة، أن يقع فيه. وهذه الآراء تشكل في مجملها، أهمَ ملامح الفلسفة الديكارتية. وينبغي إيراد أهم رؤوسها باختصار، فيما يأتي:

- إن الله هو الذي وضع القوانين الطبيعية، وطبع في نفوسنا معارفها[١١٨].
- السند الإلهي دائماً وراء صحة الحقائق العلمية والرياضية، وكل ما فينا يصدر عنه[١١٩].
- من الراسخ في العقل، أن الله قادر على كل شيء، وقد يقضي بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان[١٢٠].
- ينبغي أن لا نعترض على مشاركة الله لنا في أفعال إرادتنا[١٢١]. وهنا توجب نظرية الخلق المستمر على ديكارت، هذا القول. لأنه إذا كان هو مَنْ يخلق وجودنا في كل لحظة من لحظات الزمان، فهو يخلق أيضاً أحوال وجودنا، فالوجود بدونه ليس شيئاً، وإذا تقرر ذلك، لم يكن الله مشاركاً لأعمالنا فحسب، بل هو في الحقيقة خالقها.
- حتى على المستوى الإبستمولوجي، يرى ديكارت، أن معرفة واضحة متميزة، لا تجيء من العدم، إنما الله خالقها. بل يقين كل علم وحقيقته وضمان ثباته، كل ذلك يعتمد اعتماداً مطلقاً على معرفة الله وحدها[١٢٢].
- يجب أن تستند الفيزيقا كلها على حقائق الميتافيزيقا[١٢٣].
- الله ذو سلطان على الكون، مطلق حر[١٢٤]، حتى في مجال الحقائق والبديهيات، فينبغي التأكيد بأنه حر في أن يُبطل: كون زوايا المثلث، مساويةً لقائمتين،

---

١١٨ مقال عن المنهج، ص ٢٣٦.
١١٩ مقال عن المنهج، ص ٢٣٠.
١٢٠ التأملات، ص ٧٧.
١٢١ التأملات، ص ١٩٣، وهامش نفس الصفحة، للدكتور عثمان أمين.
١٢٢ التأملات، ص ١٧٤، ٢٠٧، ٢١٨ – ٢٢١، و
Jolley, Nicholas: The Light of the Soul, Oxford Scholarship Online Monographs, ١٩٩٨ pp.١٠١-٣.
١٢٣ مبادئ الفلسفة، ص ٨١.
١٢٤ مبادئ الفلسفة، ص ١٣٢.

وكون (٤ + ٤ = ٨) [١٢٥]. وإذا شاء ألغى أثر النار، فلم تحرق، وشفى المريض دفعةً واحدة[١٢٦]. وهذا باب مفتوح لتجدد الخلق وتدخل الفعل الإلهي، تدخلاً مباشراً، بعيداً عن الحتمية وضرورة ارتباط العلة بمعلولها. ومضمون ذلك يؤكده بعض الباحثين، الذين يرون أن الله، عند ديكارت، ليس علة الموجودات كلها فحسب، بل فوق ذلك، هو علة الماهيات، ومن هنا فالسبب المادي (الضروري) عَطِلٌ عن العمل[١٢٧].

- ينقل د. عثمان أمين وجنفياف لويس، عن رسالة لديكارت إلى أحد آباء الكنيسة، أورد فيها، أن مَنْ رأى استقلال الحقائق الأبدية عن الله، فقد تكلم عنه، كما يتكلم عن «جوبيتر»!! (أحد آلهة الإغريق)، وأن الله أنشأ النواميس في الطبيعة، وهي معتمدة عليه، ومادامت كذلك، فهي ليست ضرورية، إلا ظاهرياً، ولا نظام ولا قانون، إلا وهو خاضع لله[١٢٨]. وفي كل الأحوال، يلجأ ديكارت إلى الله، لكي يقيم أركان علمه الطبيعي[١٢٩].

ومما يؤكد ذلك، أنه استخدم، فيما يراه د. بدوي، نظريةَ الخلق المستمر، بعناية، في تقرير فكرة أن «الطبيعة ليست آلهة»، أي أن العالم ليس له استقلال ذاتي، وليس له حقيقة، فالطبيعة ممتدة في المكان، وليس لها قوة ذاتية، أو مبادرة ، أو قوام أنطولوجي[١٣٠]. مما يقتضي القول بالفعل الإلهي؛ حفظاً لها، وإبقاءً عليها باستمرار.

---

١٢٥ د. عثمان أمين: ديكارت، ص ١٩٨ – ١٩٩، ويرى المؤلف أن ديكارت ناصر هذه النظرية، مدى حياته الفلسفية كلها، دون أن يرجع عنها. نفسه، ص ١٩٩ – ٢٠٠.

١٢٦ انظر يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص١٨٧ – ١٨٨.

١٢٧ انظر جان فال: الفلسفة الفرنسية، من ديكارت، إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خوري، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط٣/١٩٨٢م، ص ١٩ – ٢٠.

١٢٨ انظر د. عثمان أمين: ديكارت، ص ١٩٤، ١٩٧، وجنفياف لويس: ديكارت والعقلانية، ص ٦٠ – ٦١. ويرفض د. عثمان أمين – مدافعاً بمسحة تكاد تكون أشعرية – أن يكون ديكارت، قد ضحى هنا بالعلم البشري، لأجل الإرادة الإلهية، لأن الحقائق وإن وضعها الله حراً مختاراً، فهي دائمة، لأن إرادته ثابتة، فتلك الحقائق ضرورية ثابتة من جهة، ومجعولة مخلوقة لله من جهة أخرى. نفسه، ص ١٩٥ – ١٩٦.

١٢٩ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٨٠.

١٣٠ د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ٤٩٥/١.

والحق، لا يترع البحث هنا، إلى التعسف في الاستنتاج، أو استنطاق النسق الديكارتي، بما لم ينطق به، ولعل مما يرجح موضوعية هذا الاستنتاج، أن ما ذهب إليه ديكارت، فيما نحن بصدده، قد دفع فلاسفة وباحثين إلى انتقاده بشدة، فقد أغضب الفلاسفة العقلانيين، لربطه جذور المبادئ العقلية الضرورية بالحرية الإلهية[١٣١]. والأكثر شهرةً هو رأي كانْتْ، ومفاده: أن فلسفة ديكارت، تقوم على دَوْر واضح، لأن صاحبها يبرهن فيها على وجود الله بالأفكار الواضحة، وعندما يثبت وجود الله، يجعله ضامناً لصحتها[١٣٢]. كما ذهب كريسّون، إلى أن إله ديكارت، لا يسعه إلا أن يرضي ديكارت نفسَه، وذلك عندما أراده قادراً حراً فيما يفعل، حريةً مطلقةً[١٣٣].

وتجب الإشارة، إلى أن فكرة تجدد الخلق، لها حضور كبير، في اللاهوت المسيحي من قديم، وفيه اتجاه عريض، يسمى بمذهب الخلق المستمر[١٣٤]. ولابد أن هذه الثقافة اللاهوتية، قد ساهمت في تشكيل الفكرة، عند ديكارت، وتعزيزها، لاسيما أن هذا المذهب، يتفق مع نظرية ديكارت، وإن كان الأخير، قد أعطاها بعداً فلسفياً وعقلانياً.

وخلاصة القول، إن تأمّل هذا كله، ينتهي إلى القول بأن فكرة الخلق المستمر، هي تجلٍ للفعل الإلهي وتأثيره المطلق، وهي رؤية تسري في عروق فلسفة ديكارت، الميتافيزيقية والطبيعية، مثلما تبدت من قبل في موقف الأشاعرة من العلية ودفْعهم بفكرة العادة، ليتسنى لهم إثبات العلية الإلهية وفعلها المتجدد في الخلق؛ بحيث لا يكون هناك فارق ذو بال، بين مجمل الرؤيتين.

---

١٣١ انظر: التفاصيل عند جنفياف لويس: ديكارت والعقلانية، ص ٦١، و
Jolley, Nicholas: The Light of the Soul, Oxford Scholarship Online Monographs, ١٩٩٨, pp.١٠٢-٥

١٣٢ د. الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، ص ٥٧.

١٣٣ كريسّون: تيارات الفكر الفلسفي، ص ٥٩، ٧٣.

١٣٤ انظر:
Dr. C. Matthew McMahon: The Doctrine of Continuous Creation, www.apuritansmind.com

إن نظرية الخلق المستمر، على ما بها من تحفظات، تطال كثيراً من عناصر بنائها- نظرية كلامية، أشعرية، أمست، وبعيداً عن التفريعات الموصلة إليها، عند هذا أو ذاك، غربيةً، ديكارتية.

المبحث الثالث: تعقيب عام

أولاً: الخلق المستمر عند المفكرين الإسلاميين، وفي حقل العلم

أ – عند المفكرين الإسلاميين

هناك أعلام آخرون في الفكر الإسلامي، قالوا بالخلق المستمر، فماذا تراءى لهم فيها؟ وما ملامح الفكرة عندهم؟ وهل كانت لهم فلسفة في الطبيعة، انتهوا فيها إلى هذا القول، أو بعبارة أخرى، ما المقدمات التي بنوا عليها فكرتهم عن الخلق المستمر؟ وما أوجه اختلافها أو اتفاقها مع رؤية الأشاعرة؟ وما مدى دقتها وعمقها الفلسفي؟. و فيما يأتي، محاولة الجواب على هذه التساؤلات.

ويمكن الحديث عمن كانت لهم رؤية واضحة وعبّروا عنها في كتاباتهم، أو نُقلت عنهم، وهم ينتمون إلى مدارس كلامية وفلسفية متعددة، وفي مقدمتهم: النظّام (توفي بين ٢٢١ و٢٣١هـ)، وابن حزم (ت٤٥٦هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥هـ)، وابن عربي (ت٦٣٨هـ).

أما النظام، وهو الخصم اللدود للجزء الذي لا يتجزأ، فقد رأى أن الله يخلق الدنيا وما فيها، في كل حال، من غير أن يفنيها ويعيدها. ومن تفاصيل رأيُه أن معجزات الأنبياء تُخلق حال ظهورها على أيديهم[١٣٥]. وجاء عند الأشعري أنه نُسب إلى النظام القول:«إن الجسم في كل وقت يُخلق»[١٣٦].

---

١٣٥ نظر الخياط: الانتصار، ص ٥٢، مرجع سابق، ود. محمد أبوريدة: إبراهيم بن سيار النظام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٤٦م، ص ١٦٠ – ١٦٢.

١٣٦ الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٨٩/٢.

ومعتمَد النظّام في ذلك أمران، الأول: ما حكاه الإيجي عنه، وهو أن الأجسام غير باقية، بل تتجدد حالاً فحالاً، إذ ليس لها من ذاتها ما يحفظ بقاءها، ومن ثم فبقاؤها يقتضي قدرة خارجية. وفي موضع آخر يَنسب إليه قولَه بأن العَرَض لا يبقى زمانين، وتخصيص كل عَرَض بوقته راجع للفعل الإلهي[١٣٧]. ويتضح أن الخلاف بين النظام والأشاعرة في مجمله لفظي، فهو يقول متفقاً معهم، بعدم بقاء العَرَض[١٣٨]، وقولُه الأجسام متجددة ليس ببعيد عن قول الأشاعرة، الذين رأوا أن الأجسام مؤلَّفة من جواهر، والجواهر لا تنفك عن الأعراض، والأعراض غير باقية، فالجواهر (أصل تكوين الأجسام) غير باقية، وعليه فالأجسام أيضاً على التقضّي والتجدد. أما الخلاف الفرعي الحاد بينهما، فهو رأْيُ النظام، المعروف: أن الانقسام في الجواهر غير متناهٍ.

والثاني: يُستنتج مما ينقله عنه الخياط، وهو قَهْر الله للأجناس المتضادة على الاجتماع، وهذا القهر لا يكون إلا بفعل من الله، غير منقطع، مادام الجسم موجوداً، فإذا زال عنه خلقُ الله المتجددُ أو حفظُه المستمرُ لوجوده، انحل الجسم بفعل الإحراق أو غيره، وافترقت عناصره ومكوناته[١٣٩].

والقول بالخلق المتجدد يتعارض قطعاً، مع القول بالكمون، الذي اشتُهر عن النظام، وهنا لابد من استحضار ملاحظة وردت فيما سبق، وهي أن الخلق ابتداءً، لا ينبغي أن يختلف في كيفيته عن الخلق المتجدد،؛ كلاهما خلْق، ولابد أن يكون من عدم، وإلا لم يكن الثاني خلقاً متجدداً. ومما يسترعي النظر أن الخياط نفى عن النظام، القولَ بالكمون، وكذّب نسبتَه إليه[١٤٠]. لكن صحة نسبته إليه، أمر مستقَر عليه، في الكتابات الفلسفية، التراثية والمعاصرة[١٤١].

١٣٧ الإيجي: المواقف، ص ١٠١، ١٠٣.

١٣٨ ويضيف النظام، حسب الأشعري والشهرستاني والإيجي: أن العَرَض هو الجوهر نفسه أو جزء منه، مقالات الإسلاميين، ٥٠/٢، ٦٤، ٧٢، والملل والنحل، ٥٦/١، والمواقف، ص ٢٤٤.

١٣٩ انظر الخياط: الانتصار، ص ٤٥ – ٤٧، ود. أحمد صبحي: المرجع السابق، ص ٢٧٢.

١٤٠ انظر: الانتصار، ص ٥٢.

١٤١ انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ص ١٣١، والشهرستاني: الملل والنحل، ٥٥/١– ٥٦، والإيجي: المواقف، ص ٤١٦، ود. أبوريدة: إبراهيم بن سيار النظام، ص ١٤٠ وما بعدها، ود. النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ٤٩٥/١، ود. أحمد صبحي: مرجع سابق، ص ٢٦٢، ود. يحيى هويدي: مرجع سابق، ص ٢١٨.

لكن ابن حزم أكد ما ورد عن النظام، بشأن تواصل الخلق، ثم شرح مُرادَه، متفقاً فيه معه؛ فرأى – تحت عنوان:«الكلام في خلق الله عز وجل للعالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة» – أن خلق العالم، هو إخراجه من العدم إلى الوجود، وإذا ثبت أن الخلق، هو الإيجاد، فالله موجد لكل موجود، مدة وجوده. وإنكار ذلك محال، وفيه إلزام بأن الأشياء موجودة وليس الله موجدها الآن، وهذا تناقض. ويفصّل ابن حزم المسألة، فيرى أنه إذا تقرر كونه تعالى موجداً لكل موجود ما دام موجوداً، فقد تبين أن الإيجاد هو الخلْق نفسه؛ وعليه فالله موجد لكل ما يوجد في كل وقت أبداً وإن لم يفنه قبل ذلك، وخالق لكل مخلوق في كل وقت وإن لم يفنه قبل ذلك. وبعد أن يستعين ابن حزم بسند من القرآن، مؤكد لمذهبه هنا، يقول:« فصح أن في كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته، فهو خلقٌ جديد، والله تعالى يخلق في كل حين، جميعَ العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه»[١٤٢].

ومما يجدر ذكره، أن ابن حزم لما رفض الجوهر الفرد، كان من أهم ردوده (الجدلية) على العلاف والباقلاني، أن ما قالاه — في الجوهر – لو كان حقاً، لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألفَ ألفِ روح، وأزيد من ثلاثة مائة ألف نفس، لأن العَرَض عندهم لا يبقى وقتين، بل يفنى ويتجدد أبداً[١٤٣]. وفي ذات الوقت يقر قولَ النظام في الخلق المستمر، ويعضده، على النحو السابق. فهل يناقض ابن حزم نفسَه، على ما يبدو للوهلة الأولى؟ لعل المتأمل لكلامه، يتبين أنه – مثل النظام– ما أثبت الخلق المستمر، بطريق الجواهر الفردة واجتماعها أو افتراقها وعدم بقاء العَرَض زمانين مما يقضي بتجدده دائماً.. إلخ، وإنما كان منطلقه أنه اعتمد فضلاً عما سبق، على نزعة مفاهيمية، ترى أن خلْق الشيء هو الشيء ذاته، وما دام الموجود (الشيء) موجوداً، فخلْق الله تعالى قائمٌ فيه أبداً[١٤٤]. واضح إذن الاختلاف الجذري بين الأشاعرة وابن حزم، في المقدمات التي أوصلت كليهما إلى القول بالخلق المستمر.

١٤٢ ابن حزم: الفصل، ٥/٥٤ — ٥٥.

١٤٣ ابن حزم: الفصل، ٥/٧٦ — ٧٧.

١٤٤ ابن حزم: الفصل، ٥/٥٥. وقد عقد ابن حزم باباً مستقلاً عن هذه المسألة؛ تضمن رأياً يقول بأن خلْق الشيء هو غير الشيء المخلوق، ورأياً يقول بأن خلْق الشيء هو الشيء نفسه، وهو ما اعتمده ابن حزم، لأن الرأي الأول يلزم عنه في نظر ابن حزم، مشابهةٌ لمذهب الدهرية، والقولُ بواسطة بين الله وبين ما خلَق. وليس في الوجود غير الخالق والمخلوق. انظر: نفسه، ٥/٤٠– ٤١.

وعلى نفس المنوال، سار ابن رشد؛ حيث وجه من جهة، نقداً شديداً للجوهر الفرد، وأقر من جهة أخرى بفكرة الخلق المستمر، أو الحفظ الإلهي، ويمكن أن يندرج كلامه في باب العناية الإلهية أيضاً. فقد أورد أن الله خالق الأسباب، وهو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلةً، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، ثم يقول:« ولولا الحفظ الإلهي لها، لما وُجدت زماناً مشاراً إليه، أعني: لما وُجدت في أقل زمان، يمكن أن يدرَك أنه زمان»[١٤٥]. وفي حديثه عن الأجرام السماويةِ والنظام والترتيب اللذين جعلهما الله في حركاتها، ينتهي إلى أن وجودنا محفوظ بها، ولو تُوهم اختلال هذا النظام والترتيب فيها، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض[١٤٦].

والمتأمل لخلاصة هذا الكلام، لا يتردد في القول بأن ابن رشد، رغم إنكاره على الأشاعرة رفضهم العلية المنطقية وقولهم بالعادة، وإفراده لذلك صفحات من كتاب (مناهج الأدلة)، فقد رأى قريباً منهم، أو على الأقل أفسح مساحةً غيرَ قليلة للفعل الإلهي، في قضية السببية. وقد ذهب بعض الباحثين[١٤٧] إلى أبعد من ذلك، حين رأوا أنه – هنا– يلتقي مع الأشاعرة، أراد أو لم يُرد، بل رأيُه عين رأيهم.

وعلى كل حال، فقد قال ابن رشد بدوام خلق الله للكون منذ الأزل، وعليه فعملية الخلق الإلهي متواصلة في غير زمان[١٤٨]، تربط أجزاء الكون ربطاً أزلياً، ومع ذلك فالكون متجدد في كل لحظة، والقدرة الإلهية فاعلة فيه باستمرار، وحافظة عليه بقاءه وحركته[١٤٩]. ولسنا بحاجة إلى التفصيل في أن خلاف ابن رشد مع الأشاعرة، يكمن في قوله بالخلق المستمر لا في زمن، ومن مادة قديمة، في حين يرى الأشاعرة أن الخلقَ من عدم، أو بلا مدة ولا مادة، كما سبقت إشارة إلى ذلك.

١٤٥ مناهج الأدلة، ص ٢٢٩، مرجع سابق، ويلح ابن رشد في تأكيده على أن كون الأسباب مؤثرةً، هو بإذن الله وحفظه لوجودها، نفسه، ص ٢٠٣.

١٤٦ المرجع نفسه، ص ٢٣٠، ونفس الفكرة سبق أن كررها، ص ١٩٥-١٩٧.

١٤٧ انظر د. فيصل عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٠.

١٤٨ انظر: مناهج الأدلة، ص ٢٠٥.

١٤٩ راجع د. فيصل عون: فكرة الطبيعة، ص ٣٤٩– ٣٥٠، ود. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط٥/١٩٨٣م، ص ٢٥٨.

أما ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، فقد شكلت قضية الخلق المستمر، أحد ملامح تجربته الصوفية؛ ففي حديثه عن الزمان (أو الوقت، على اصطلاحات المتصوفة) وقيمته البالغة في الحضور مع الله، يذهب إلى أن حقيقته الأنطولوجية، تؤكد الخلق المتجدد، يقول:«حقيقة الوقت ما أنت به وعليه في زمان الحال، وهو أمر وجودي بين عدمين»[١٥٠]. ومن الطبيعي والمتوقع أن تتشح فكرة الخلق المستمر عند ابن عربي ثوباً عرفانياً، يستحضر فيه «الحال» من التجربة الصوفية، ليحل محل العَرَض الأشعري؛ فالله لا يعدم الأشياء (أو الجواهر) بعد وجودها، ولا يتصف بإعدام أعراضها؛ «وإنما الأشياء تكون على أحوال، فتزول تلك الأحوال عنها، فيخلع الله عليها أحوالاً غيرها، أمثالاً أو أضداداً»[١٥١]. غير أن ابن عربي يجوّز- في نفس الموضع- إعدامَ الأشياء، بأن يُمْسك الله إمدادَها، بما به بقاء أعيانها.

وكذلك «الأكوان»، فهي تعزز فكرة الخلق المتجدد؛ من خلال الاجتماع والافتراق، بفعل الإرادة والمشيئة الإلهية؛ فالله:«في الأشياء بين أن يجمعها أو يفرقها، كلاً أو بعضاً، وهي الأكوان»[١٥٢]. وهنا يرجع إلى الزمان ثانيةً، فيقرر أن:«الوقت على الحقيقة، عند الكامل، جَمْعٌ وتفرقة دائماً»[١٥٣]. وهذا يذكرنا بتصور الأشاعرة للأكوان، وتجدد آنات الزمان، عندهم، باستمرار.

وتجب الإشارة إلى أن الخلق المتجدد، أو بتعبيره (الإمداد الإلهي) للموجودات في كل آن، يشارف — أو يقتضي إن شئنا الدقة — رفضَ الحتمية المنطقية في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهنا يلتقي الرجل، مرة أخرى، مع الأشاعرة.

يعزز هذا الاستنتاج ما يراه بعض الباحثين، من اقتراب كبير لابن عربي، من فكرة «العادة» الأشعرية؛ فالعلاقات السببية عنده أمور معتادة، وضعها الله، فمثلاً: لا

---

١٥٠ ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د. ت، ٥٣٨/٢.
١٥١ الفتوحات المكية، ٥٣٩/٢.
١٥٢ الفتوحات المكية، ٥٤٠/٢.
١٥٣ الفتوحات المكية، ٥٤٠/٢.

يُقال إن الفلكي الذي تنبأ بالخسوف، قد حصّل علماً، لأن الأحوال التي بنى عليها من وضع إلهي وترتيب عالم حكيم، استمرت به العادة، في حين أن العالِم المؤمن يرى أن الأمور، لابد أن تقع دائماً على هذا النحو، إن أبقى الله الترتيب على حاله و لم يخرق العادة به. ومع هذا، لم يهمل ابن عربي أهمية الأسباب وتأثيرها بإذن الله وحفظه لها[١٥٤].

ومن جهة أخرى، طرق الماتريدية فكرةَ الخلق المستمر، طرقاً خفيفاً. جاء ذلك في نص مقتضب وصريح للنسفي (ت٥٠٨هـ)، عارض به قولَ النظّام بالكمون، وأثبت فيه تجددَ الخلق، حالاً بعد حال؛ يقول:«...إن الله خلق الأشياء كلها، و لم يبقَ شيء غير مخلوق، حتى الثمار في الأشجار مخلوقة، إلا أنها غير ظاهرة، وقال أهل السنة والجماعة: قدّر ما هو كائن إلى يوم القيامة، وإنما يخلقها في كل وقت وأوان، خلقها فيما مضى، وفي المستقبل يخلقها»[١٥٥].

ب – في حقل العلم المعاصر

هناك في حقل العلم، «نظرية الخلق المستمر»، وهي تفيد – كما وردت الإشارة في صدر البحث – بأن الكون في حالة خلق دائم، مجراته وكواكبه ونجومه، ولا ابتداء له ولا انتهاء؛ المجرات تتباعد، فتُخلق محلها المادة في صورة ذرات هيدروجينية، كي تبقى كثافة الكون ثابتة[١٥٦]. ويبدو أن هذه النظرية في جانب من نسقها، تتصل بأواصر قربى شديدة، بقانون بقاء المادة، المشهور: (المادة لا تفنى ولا تُستحدث من عدم) [١٥٧].

---

١٥٤ انظر: الفتوحات المكية، ٥٣٩/٢، ود. محمود قاسم: الخيال في مذهب محيى الدين ابن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٧١ – ٧٢، ود. حسن الشافعي: مرجع سابق، ص ٢٦٨– ٢٦٩.

١٥٥ أبو المعين النسفي: بحر الكلام في العقائد، مصر، دون بيانات، ١٩٢٢م، ص ٢٥.

١٥٦ كارل ساغان: الكون، ص ٢١٧– ٢١٨، ونظريات في أصل الكون، مرجع سابق، و:
The Encyclopedia of Philosophy, Art. Creation in the Context of Scientific Cosmological Theories, Edit. Paul Edwards, N. Y.,١٩٧٢ ,١.Vol ,pp.٢٥٥-٦.

١٥٧ ومما يلفت النظر، أن فكرة الخلق المستمر، تشكل الأساس المفصلي للفلسفة الدهرية، التي ترى أن العالم لم يزل، ودورات الفلك لم تزل دورة قبل دورة إلى غير أول. لكنه خلق ذاتي أزلي لانهائي مستمر. راجع د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ٢٥ – ٢٦، مرجع سابق، ويوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٣٧.

لكن الملاحظ، أن جوهر هذه النظرية، يقوم على أزلية المادة، فنتذكر التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، في رؤيته للمادة وقدم العالم. وتلك هي إحدى أهم النقاط الفارقة، مع فكرة الخلق المستمر الأشعرية؛ لأن الجواهر الفردة في علم الكلام بوجه عام (مهما اختُلف حول مصدرها اليوناني أو الهندي أو هي بقايا غنوصية منتشرة في العالم الإسلامي[١٥٨])، حادثة، خلقها الله ويخلقها، من عدم، وليست (باقية أزلية أبدية، كجواهر ديمقريطس[١٥٩]) أو كمادة «نظرية الخلق المستمر» العلمية المعاصرة، أو قديمةً، كمذهب بعض الفلاسفة الإسلاميين.

وعلى الإجمال، ستظل هذه النظريات المفسِّرة لكُنْه الخلق والخلق المتجدد، بما فيها نظرية الأشاعرة، ونظرية الخلق المستمر في العلم الحديث – مجرد أطروحات فلسفية وعلمية. وقد تقرر في فلسفة العلم[١٦٠]، أن النظرية (أية نظرية) هناك في طرف متخف بين جوانحها، مشكل ما، وينتظر جواباً وتفسيراً، وقد يكون هذا التفسير نظريةً أخرى، تقلب الموازين، أو على الأقل تُنقّح الأولى، فتُلغي منها، أو تضيف إليها[١٦١]. وقد يزيد هذه النقطةَ تأكيداً، الجانبُ الميتافيزيقي في مشكلة الخلق المستمر.

ثانياً: الخلق المستمر والطبيعيات الكلامية، من موقف نقدي

نظرية الخلق المستمر عند الأشاعرة، ببنيتها التفصيلية، على النحو الذي عرفناه سابقاً- جزء مهم من الطبيعيات الكلامية، التي وجه إليها الباحثون نقوداً لا تخلو من قسوة شديدة، مستحقة أحياناً، تماهى فيها الاهتمام بالاختلافات التفصيلية بين

١٥٨ انظر التفاصيل عند بينيس: مذهب الذرة، ص ٩٨ – ٩٩، وبريتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين، ترجمه د. أبوريدة ونشره ملحقاً بكتاب بينيس، ص ١٤٠ – ١٤٢، و:
Wolfson, H.A: The Philosophy of the Kalam; Harvard University Press, ١٩٧٦, pp.٦٥ – ٦٦.

١٥٩ انظر د. النشار: نشأة الفكر، ٤٧٣/١ – ٤٧٤، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط٥/١٩٦٦م، ص ٣٨ – ٣٩.

١٦٠ انظر د. صلاح قنصوة: فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، ص ٢٠٠ -٢٠٤.

١٦١ وما ينطبق على النظرية هنا، ينصرف أيضاً على القانون العلمي، الذي:«هو مجرد فرض عقلي ناجح، أبدعه عقل إنسان مقتدر، ودخل نسق العلم، لأنه أنجح من كل ما سبقه. وسيتلوه ما هو أنجح منه» انظر د. يمنى الخولي: الطبيعيات في علم الكلام.. من الماضي إلى المستقبل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٠١.

المعتزلة والأشاعرة، أو داخل نطاق المدرسة الواحدة؛ فمثلاً[١٦٢]:

- نظرية الجوهر الفرد محاولة لتفسير علاقة الله بالعالم، تبدأ من وجود الله، وتنتهي إلى إثبات قدرته وعلمه الشاملين، في دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا والعكس (الله العالم الله).
- المكان ذرات، نقاط منفصلة، والزمان آنات منفصلة، والحركة مقسمة، كالمكان.. وهكذا يتبدى الوجود منفصلاً مفتتاً متغيراً دائماً؛ كمقدمة لهدم العالم عن طريق تفتيته، لتتدخل الإرادة الإلهية من خارج، فيتحقق اتصال العالم وتجدده وخلقه واستمراره، وهو الطريق الذي سار فيه الأشاعرة إلى آخر المدى.
- هذا التصور للطبيعة يظهر القدرة الإلهية وكأن إثباتها لا يتأتى إلا على حساب العالم وليس لحسابه، مما جعل المتكلمين على استعداد دائم للتضحية بالطبيعة، ساعد على ذلك تواضع الوسائل التجريبية وحصائل العلم الهزيلة آنذاك، وهذا كله فتح الباب لتقلص الفكر الموضوعي وانفلات الطبيعة من يدي العقل الإسلامي.
- علم الكلام يستخدم الطبيعة لإثبات وجود الله، وليس لدراستها وتحليلها وفهمها، من أجل السيطرة عليها والانتفاع بها. فهي عنده مجرد حامل لأفعال الإرادة الإلهية، وهو يدرسها للبحث عن هذه الأفعال والاستدلال بها على فاعلها، إنه استخدام رأسي للطبيعة، يذهب بها إلى ما بعد الطبيعة، وليس أفقياً يجعلها تاريخاً حياً وعالماً للإنسان، يسكن فيه ويحقق رسالته[١٦٣].

لكنه ومع أهمية هذا كله، ينبغي أن لا يغيب عن بالنا، أن الفيزياء الكلاسيكية في بدايات القرن الماضي، قد أطاحت بالحتمية والعلية الضرورية، وهنا يعود من جديد طرح فكرة العادة الأشعرية، بضوابط علمية صارمة، لتساهم في حل هذا المشكل المعرفي.

---

١٦٢ انظر د. يمنى الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، ص ٨٤، ٨٨– ٩٢، ود. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٢٣١.

١٦٣ د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، مصر، ١٩٨٨م، ج٢ (التوحيد)، ص ٦٣.

صحيح أن قضية التطور والنفوذ إلى مجاهل الطبيعيات، تستند إلى قاعدة إبستمولوجية في الأساس، لكن الأشاعرة ومعهم علماء الكلام الآخرون، ليسوا وحدهم مَنْ عَقَّد خيوط المشكلة الإبستمولوجية – وإن ساهموا فيها مساهمةً، قد نختلف حول كمها وكيفها– فلا نلقي باللائمة عليهم وحدهم، ولا نطلب منهم وحدهم فك هذه الخيوط العنكبوتية، لانطلاقة إبستمولوجية حضارية مؤجَّلة، تضع الطبيعيات على رأس مهامها. ألم يكن في المنظومة الثقافية والحضارية الإسلامية، غير علماء الكلام وطبيعياتهم! أليس من الإنصاف أن نستدعي دور علم الكلام ووظيفته، التي نشأ لأدائها، وكون الفلسفة الطبيعية مجرد جزء مكمل – لا رئيس– للأصول الاعتقادية في علم الكلام.

خاتمة

بعد وصول البحث إلى نهايته، ينبغي تسجيل أهم النتائج وخلاصة الأفكار الرئيسة، في النقاط التالية:

أ لم يقصد الأشاعرة، إلى وضع تعريف محدد لمصطلح محدد، هو الخلق المستمر، أو المتصل، لكن لجوهر الفكرة حضوراً شديداً، لاسيما في مباحثهم المتعلقة بالفعل والمشيئة الإلهية. وليس في المعاجم والموسوعات الفلسفية، ما يشير إلى تاريخ صياغة المصطلح، ومَنْ صاغه، ولعله انتقل إلى حقل العلم، بعد ظهوره في الفكر الفلسفي.

ب دليل الجوهر والعَرَض (الجوهر الفرد) عمدة استدلال الأشاعرة، على خلق العالم وحدوثه. وقد دار حوله جدل كبير؛ أيده البعض ودافع عنه، وتحفظ آخرون على بعض مفرداته، ورفضه البعض، موجهاً له انتقاداً شديداً. ولعل مما يقوي حجة الرافضين والمتحفظين، انطلاق الأشاعرة وغيرهم ممن قال به، من العقل الخالص، وكان ذلك على حساب الحس والاستقراء، لأن في الفكرة جانباً فيزيقياً، ينبغي أن يعالج بأدوات بحث مناسبة، للعلم الطبيعي، إلى جانب

العقل. ولهذا فإشكالات عديدة تلاحق برهانية الجوهر الفرد وصحة دلالته على الحدوث والخلق.

ت م يكن الجوهر الفرد عند الأشاعرة، دليلاً على الخلق ابتداءً، فحسب، وإنما استندوا إليه في صياغة رؤيتهم في الخلق المستمر، وكان مع أفكاره الفرعية، القاعدة الرئيسة لها.

ج يتألف الجسم من الجواهر الفردة، والجوهر محل العَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى غيره، محلاً له، ولا يبقى زمانين، بل يفنى في ثاني حال وجوده، وما ينطبق على العَرَض، ينصرف كذلك على الجوهر، إذا ما أمسك الله خلقَ العَرَض له. أما الأكوان الأربعة، فهي أعراض، تحل في الجوهر؛ فيكون إما ساكناً أو متحركاً، مجتمعاً أو متفرقاً، وكل ذلك لا يبقى زمانين، فهي على دوام التجدد ودوام الانعدام، أي: تُخلق في كل وقت خلقاً مستمراً.

ح رأى الأشاعرة الزمانَ، أجزاءً غير منقسمة، مؤلَّفاً من آنات منفصلة متتالية، وهو باتفاقهم، على التقضِّي والتجدد. والقول بتجزؤ الزمان تتطلبه فكرة الجوهر الفرد، وعليه فالوجود في الزمان، خَلْقٌ متصل متجدد، لحظةً بعد أخرى. وكذلك المكان، فهو متجزئ، والتماسك والامتداد الباديان في الأمكنة، هما بخلق الله، المتجدد؛ إبداعاً لا تكراراً آلياً. فالعالم(أجساماً وأعراضاً وأكواناً أربعة ومكاناً وزماناً) مؤلَّف من أجزاء لا تتجزأ، ومنفصل بعضها عن بعضها. واجتماعُها وافتراقها وحركتها وسكونها، كل ذلك أعراض تبقى جزءًا واحداً من الزمان. وهذا كله يقضي بأن الله يمسك الكون في مجموعه وأجزائه، يخلق الأشياء بأعراضها خلقاً مستمراً، ويعدمها بأن يكفّ عن خَلْق الأعراض فيها. ولولا ذلك التدخل الإلهي لوجد العقل نفسَه إزاء موجودات مفككة، وعالم متناثر بكل ما فيه.

خ فسّر الأشاعرة العالم الطبيعي، بتبني الجوهر الفرد، مخالفةً للمادة الأرسطية والهيولى القديمة، اللتين وُجدتا في الوسط الفلسفي الإسلامي، فوضعوا نظرية إسلامية أشعرية؛ العالم الطبيعي فيها جواهر وأعراض حادثة، ولابد لها من محدث، يخلقها، ثم تفنى، فيعيد خَلْقَها. ووجودها يستند في كل جزء زماني

(آن) على التدخل الإلهي. ويبقى السؤال قائماً: هل هناك فارق في طبيعة فعل الخلق (ابتداءً) وإعادة الخلق أو تجدده؟ ويرى الباحث أن لا فرق بينهما، فتجدد الخلق، هو خلقٌ، ومن عدم أيضاً، وإن لم يكن كذلك، فلا نسميه تجدد خلق، بل امتداداً لخَلْق. ولهذا يظل الاستناد إلى الجوهر الفرد، في إثبات الخلق المستمر، دونه إشكالات، يصعب حلها، مثل إشكالات تطبيقه في عملية الحدوث أصلاً.

وفي هذا السياق ينبغي إعادة بناء تلك النظرية العقلية البحتة، على أساس من إحكام الصلة بينها وبين العلم الحديث، والمناخ الفكري الراهن موات لذلك، فالقطيعة بين الفلسفة في إلهياتها وطبيعياتها، وبين العلم، لم تعد مبررةً، وقدً شرع العلم يعود إلى الفلسفة، وهي تلوذ به وتقترض منه، في كثير من القضايا، لاسيما المباحث الطبيعية والكوزمولوجية.

د إن موقف الأشاعرة من العلية وقولهم بجريان العادة، يفسح المجال، أمام التأثير المباشر للعلية الإلهية، التي تجعل العالَم، مَجْلَىً لعملية خلق متجدد مستمر، وإن بدا الكون واحداً في امتداده ووجوده، و لم نستطع رؤية الفعل الإلهي الخالق في الكون باستمرار، فلأنه يدقّ عن إدراك الحس الإنساني المحدود.

ذ القدرة الإلهية في الفكر الأشعري، هي الأصل الذي تنطلق منه وترتد إليه مباحثهم الكلامية، فالخلق المباشر مظهر من مظاهر فعل الله، والخلق المستمر تجلٍ آخر لهذا الأصل، خصوصاً في المجال الطبيعي، إلى جانب تأطير القدرة الإلهية، لتفسيرهم للفعل الإنساني والإدراك الحسي والنفس الإنسانية؛ تعزيزاً لفكرة التدخل الإلهي، بحيث يمكن الجزم بأن تجليات القدرة الإلهية، بعد الخلق الأول، هي بالمفهوم الأشعري الشامل، الخلقُ المتجدد؛ إيجاداً وإفناءً دائمين متعاقبين.

ر جوهر نظرية الخلق المستمر في العلم المعاصر، يقوم على أزلية المادة، وتلك نقطة فارقة، مع الفكرة الأشعرية؛ لأن الجواهر الفردة حادثة، خلقها الله ويخلقها، من عدم.

ز ستظل كل النظريات المفسرة لِكُنْه الخلق والخلق المتجدد، بما فيها نظرية الأشاعرة، مجرد طروحات فلسفية وعلمية، غير قاطعة، ويعزز ذلك، الجانبُ الميتافيزيقي في مشكلة الخلق المستمر.

س الأشاعرة وديكارت، كلاهما وجه اهتماماً كبيراً لإثبات وجود الله، من خلال فلسفته الميتافيزيقية. الأشاعرة اعتمدوا على الجوهر الفرد، لإثبات الحدوث واستمرار الخلق وتجدده، ومن ثم، إثبات وجود الله. واستعان ديكارت بفكرة الخلق المستمر، لإثبات وجود الله، وجعلها أحد أدلته في ذلك. لكن الاختلاف الجوهري بينهما، يتبدى في رفضه الجزءَ الذي لا يتجزأ، وقوله بالتقسيم اللامتناهي للأجسام والزمان والامتداد، على نحو متوافق تماماً مع فلسفة النظّام الطبيعية. وجميعهم تطلع إلى عدم تقييد القدرة الإلهية المطلقة، وإن تفرقت بهم السبل، إلى ذلك.

ش تبين أن للحركة أهمية بالغة، في قضية تجدد الخلق واتصاله، عند ديكارت، وأن تفسيره لها يرتبط بفكرة الزمان، ارتباطاً وثيقاً. وقد وظّف نظرية الخلق المستمر، في الفيزياء، توظيفاً واسعاً، ليميز بين الحركة المحددة هندسياً، والقوة المحركة، التي يرى أن مصدرها، الله. كما انطوت القوانين الطبيعية المشهورة عند ديكارت، على قوانين الحركة، الثابتة بثبات الله وضمانه لاستمرارها.

ص الله هو الأساس، الذي قامت عليه فلسفة ديكارت الميتافيزيقية، التي شكلت بدورها، أساسَ العلوم الطبيعية كلها. وهو الضامن للوضوح والتميز، وعليه الاعتماد في كل شيء. ولا يصح وجودٌ بدونه، ولا معرفةٌ قبل معرفته، وشأن ذلك فيما يتعلق بالحقائق العلمية والطبيعية، مثل خلقه المستمر بالنسبة للوجود، الذي لا يبقى لحظةً من لحظات الزمان، بغير حفظ الله وإبقائه له.

ض وامتداداً للعنصر السابق، تنطلق فلسفة ديكارت، من رؤيته للفعل الإلهي وتأثير الممتد، لاسيما في العالم الطبيعي، ويظل هذا الاستنتاج صحيحاً، مهما وقفنا عنده على إشارات تنتصر للعلية الطبيعية وتدافع عنها. لأن نظرية الخلق المستمر، تقتضي فاعلية الإرادة الإلهية، ولأن له إشارات أخرى، تأتي في سياق تأكيد مطلق الفعل الإلهي، على حساب مبدأ العلية، حتى كأنها تلغي القول

به من الأساس. وعلى الإجمال: فكرة الخلق المستمر، بتفريعاتها وتداخلاتها وعلاقتها بالمشيئة الإلهية، هي رؤية تسري في عروق فلسفة ديكارت، مثلما تبدت من قبل، في موقف الأشاعرة من العلية ودفْعهم بفكرة العادة؛ وصولاً لنفس الهدف، فلا يوجد فارق بين مجمل الرؤيتين.

ط في إطار مقارنة نظرية الخلق المستمر في الفكر الأشعري، ولدى ديكارت، مع رؤى بعض العلماء الإسلاميين، كالنظّام وابن حزم وابن رشد وابن عربي، تبين أنهم جميعاً قالوا بتجدد الخلق واستمراره، غير أن هؤلاء المفكرين، سوى الأشاعرة، قالوا به، بعيداً عن نظرية الجوهر الفرد، التي ردَّها النظّام وابن حزم. أما ابن رشد، ورغم رفضه للجوهر الفرد أيضاً، وإنكاره على الأشاعرة رفضَهم العلية المنطقية، فقد أفسح مساحةً كبرى للقدرة الإلهية في قضية السببية والحفظ الإلهي وتجدد الخلق، فبدا أشعرياً، وهو خصمهم.

ظ مع أهمية النقد الشديد، والمستحق إلى حد كبير، للطبيعيات الكلامية، بأنها تخدم الإلهيات، في المقام الأول، وتجعل كل شيء ذرات منفصلة، مفتتة؛ كمقدمة لهدم العالم، عن طريق تفتيته، لتتدخل القدرة الإلهية، فيتحقق اتصال العالم وتجدده، دون الاهتمام بدرس الطبيعة، لفهمها وتسخيرها.. إلخ. مع أهمية هذا كله، فإن الأشاعرة وعلماء الكلام الآخرين، ليسوا وحدهم مَنْ عقَّد خيوط المشكلة الإبستمولوجية، وإن ساهموا فيها مساهمةً كبيرة، فلا ننحي باللائمة عليهم وحدهم، ويقتضي الإنصاف أن لا نحملهم وحدهم وِزْرَ عدم الانطلاقة الإبستمولوجية الإسلامية، المؤجَّلة.