

قَدَمُ الْعَالَمِ -بَيْنَ الْغَزَالِيِّ وَفَلَّاسِفَةِ الْأَنْدَلُسِ-

الدكتور الشيخ أكرم بركات⁽¹⁾

ملخّص:

تبحث الدراسة عن تداعيات حكم أبو حامد الغزالي على الفلاسفة القائلين بقَدَمِ الْعَالَمِ بالكفر والخروج من الإسلام؛ ما اضطرّ بعضهم؛ كابن باجة، وغيره، إلى تأليف كتاب للردّ عليه، والإصرار فيه على قَدَمِ الْعَالَمِ، وعدم حدوثه. وتأتي هذه الدراسة لتعالج إشكاليّتين:

الأولى: إشكاليّة عقليّة؛ مفادها: أنّ العقل الإنسانيّ اليقينيّ يحتمّ قَدَمِ الْعَالَمِ عند القائلين به، في حين أنّ القائلين بحدوث الْعَالَمِ من الخلفيّة الفلسفيّة يعتبرون أنّ هذا العقل ذاته يحكم باستحالة القدم، وبالتالي ضرورة القول بحدوث الْعَالَمِ؛ محتجّين بأنّ العقل اليقينيّ القطعيّ واحد، فكيف يُستدلّ به ذاته على مسألتين متضادّتين؟!

والثانية: إشكاليّة دينيّة، حيث حذّر القائلون بحدوث الْعَالَمِ والنافون لقَدَمِهِ من القول بتعدّد القدماء؛ إذ القديم لم يعد محصوراً بالله تعالى، بل هناك قديم معه هو الْعَالَمِ، وهذا ما اعتبروه يؤدّي إلى الشرك، ويدعو إلى الحكم بتكفير القائلين بقدم الْعَالَمِ، في حين يُصرّ الفلاسفة المسلمون على أنّ القول بقَدَمِ الْعَالَمِ ينسجم ويتواءم مع توحيد الله تعالى، دون أيّ خللٍ عقديّ في ذلك.

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، وأستاذ حوزويّ وجامعيّ في الجامعة اللبنانيّة، من لبنان.

كلمات مفتاحية:

قَدَم العالم، حدوث العالم، القَدَم الزماني، القَدَم الذاتي، الذاتي، عالم الطبيعة، الفلسفة التقليدية، عالم التجرُّد، فلاسفة الأندلس.

مقدمة:

انتقد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) في كتابه «تهافت الفلاسفة» القائلين بقدّم العالم من فلاسفة اليونان؛ كأرسطو، ومن تبعهم من الفلاسفة المسلمين؛ كالفارابي (ت 339هـ)، وابن سينا⁽¹⁾ (ت 428هـ)؛ حاكماً عليهم بالكفر والخروج من الإسلام؛ بسبب هذا القول، مع اعترافه بـ «استعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول»⁽²⁾، عارضاً، وناقضاً، من أدلتهم؛ ما اعتبره ناهضاً للتشكيك عند فحول النظر.

وكان كتاب الغزالي هذا محلّ نظر لفلاسفة الأندلس الثلاثة: ابن باجة (553هـ)، وابن طفيل (494هـ)، وابن رشد (520هـ)؛ ما دعا الأخير إلى تأليف كتاب يردّ فيه على الغزالي بعنوان «تهافت التهافت»، مصرّاً فيه على ما أكّد عليه ابن باجة، وشكّك فيه ابن طفيل؛ وهو قدّم العالم، وعدم حدوثه. وقبل الخوض في هذه الآراء، لا بدّ من التعرّض للإشكاليّة التي قام عليها هذا البحث، ورسم مسار لمعالجتها انطلاقاً من تحديد مصطلحي عنوان المسألة؛ وهما: «العالم»، و «القدّم»، وعلى أساس هذا نقارب المباني الفلسفيّة التي دعت إلى تبني مسألة قدّم العالم التي أثارت الغزالي المتولّد من رحم المذهب الأشعري والذي أكّد على حدوث العالم مستدلاً بمقدّمات وضعها ابن رشد نصب عينيه في نقاش هذه المسألة العميقة، كما سيتبيّن لاحقاً.

وتكمن أهميّة هذا البحث في معالجته لإشكاليّتين مهمّتين؛ هما:
الأولى: إشكاليّة عقليّة، فالقائلون بقدّم العالم يعتبرون أنّ العقل الإنسانيّ اليقينيّ يحتمّ هذه النتيجة، في حين أنّ القائلين بحدوث العالم من الخلفيّة الفلسفيّة يعتبرون أنّ هذا العقل ذاته يحكم باستحالة القدّم، وبالتالي ضرورة القول بحدوث العالم.

(1) انظر الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط4، مصر، دار المعارف، لا ت، ص77-78.

(2) م، ن، ص88.

ومن الواضح أن هذا الأمر له أثره في نظرية المعرفة، ودور العقل في هذه النظرية، فإن كان العقل اليقيني القطعي واحداً، فكيف يُستدلّ به ذاته على مسألتين متضادتين، ولعل ما جرى للغزالي في طوره الثاني⁽¹⁾ حينما شكك في مرجعية العقل الإنساني كان متأثراً بهذا البحث.

الثانية: إشكالية دينية، فالمصرون على حدوث العالم، النافون لقدمه، يحدّرون من القول بتعدّد القدماء؛ إذ القديم لم يعد محصوراً بالله تعالى، بل هناك قديم معه؛ وهو العالم، وهذا ما اعتبروه يؤدّي إلى الشرك، ويدعو إلى الحكم بتكفير القائلين بقدم العالم، في حين يُصرّ الفلاسفة المسلمون على أن القول بقدم العالم ينسجم ويتواءم مع توحيد الله تعالى، دون أي خلل عقدي في ذلك، وعليه فإن هذا البحث هو من قضايا التكفير في الفكر الديني الذي لا بد من معالجته على أسس علمية وموضوعية رصينة. ولمعالجة هاتين الإشكاليتين سوف نعتمد الترتيب المنهجي الآتي في البحث:

- قدّم العالم في المصطلح الفلسفي.
- قدّم العالم بين الإمكان وأدلة الوقوع.
- أدلة قدم العالم ونقضها في تهافت الفلاسفة.
- آراء فلاسفة الأندلس الثلاثة في قدم العالم.

أولاً: قدّم العالم في المصطلح الفلسفي:

يلاحظ المتنبّع لكلمات النافين لقدم العالم، أو المثبتين له، أنها لا تنصبّ على تفسير واحد لهذا المصطلح؛ ما يدعو إلى ابتداء البحث بتحديد معناه.

(1) للغزالي ثلاثة أطوار في رحلته المعرفية:

الطور الأول: تبنّي فيه دليوية الحواس في الوصول إلى الحقيقة.

الطور الثاني: شكك في كون الحواس تُشكل أدوات معرفة يقينية، وتبنّي العقل أداة معرفية.

الطور الثالث: شكك في إدراك العقل، واعتمد على الكشف القلبي الذي يتحقق من خلال تزكية النفس وتطهيرها.

1- معنى العالم:

يُطلق العرف مصطلحَ العالم على الكون الموجود بكلِّ ما فيه، وقد يصنّفون الموجودات بأصناف يضيفون إليها كلمة عالم، فيقولون: عالم الحيوان، عالم النبات، عالم الجماد... وبما أنّ مسألة قَدَم العالم هي من المسائل الفلسفيّة، فلا بدّ من تحديد المعنى الفلسفيّ للعالم، وفي هذا الإطار طرح جملة من الفلاسفة وجود عالمين اثنين هما:

أ. الأوّل: عالم الطبيعة: وهو المراد في الفلسفة التقليديّة، فأرسطو يستدلّ على قَدَم العالم بكون المادّة مقارنة للحركة والزمان؛ الذي هو كمّها وعدّادها، «فالزمان عنده لا بداية له ولا نهاية؛ لأنّ كلّ آنٍ منه له قبل وبعد، فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد ... ولما كان الزمان مقياس الحركة، فهو يفترض وجود حركة أزليّة أبدية ... تفترض وجود محرّك أزليّ خالد مثلها»⁽¹⁾.

ويوافق ابن باجة المعلّم الأوّل أرسطو في قَدَم العالم؛ موضّحاً رأيه في كون القديم هو عالم الطبيعة، ومميّزاً بين الكائنات التي تتغيّر وتفسد (وهي الواقعة في فلك القمر) فهي ليست قديمة، وبين عالم السماوات التي لا تقبل التغيّرات والأضداد، فهي القديمة الأزليّة⁽²⁾، وهذا ما أكّده ابن رشد في تهافت التهافت⁽³⁾.

ويلاحظ المتتبع لكلمات الفلاسفة الذين قالوا بقَدَم العالم أنّهم لم يقصدوا من العالم جزئيّات الطبيعة التي نعيش فيها، فهذا الماء الجزئيّ الخارجيّ، حادث لا قديم، وكذا هذا التراب، وهذا الهواء، ... ، نعم هناك من قال بأنّ الأفلاك قديمة، وإنّ كانت كليّة. فالقديم من العالم هو، بحسب نظرهم، شيئان:

(1) موسى أبو حسين، محمد رزق: المؤثّرات الدينيّة في الفلسفة اليونانيّة، ليبيا، دار الكتب العلميّة، 2012م، ص171.

(2) انظر: ابن باجة، محمد بن يحيى: الكون والفساد، تحقيق: محمد الصغير، لا ط، لا م، لا ن، 1967م، ص40.

(3) انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد: تهافت التهافت، لا ط، القاهرة، لا ن، 1901م، ص55.

- كليات العناصر التي تتشكّل منها الأشياء، وقد كان الفلاسفة المتقدمون قبل تطوّر العلم الحديث يعتقدون أنّ العناصر أربعة؛ وهي: الماء والهواء والنار والتراب، وعليه كانوا يقولون بأنّ جزئيات العناصر حادثة، بمعنى أنّ هذا الماء، وهذا التراب، وهذا الهواء حادث، لكنّ كلياتها قديمة، فالماء الكليّ الذي يمكن انطباقه على هذا الماء، وذاك الماء هو قديم.

- الأفلاك، فهي وإن كانت جزئية، لكنّها قديمة⁽¹⁾.

ب. الثاني: عالم التجرد: أنكر بعض الفلاسفة قدم عالم الطبيعة، سواء الأرضية منه أو الفلكية، باعتبار أنّ كلّ شيء في عالم الطبيعة في حالة فناء وحدوث على الدوام، أمّا الكليات فهي اعتبارية، لا حقيقية، فلا يتمّ الكلام عن حدوثها أو قدمها⁽²⁾، لكنّ هذا الإنكار لم يُخلق البحث عن عالم قديم آخر، ليس هو عالم المادّة، بل هو عالم التجرد الذي يُطلق البعض عليه عالم العقل، وهو العالم المجرد عن المادّة وآثارها. والذي قد يفهم قدمه من نظرية دوام الفيض الآتية، ويعرّف محمد حسين الطباطبائي هذا العالم من خلال تقسيمه العوالم إلى ثلاثة، مضيفاً عالم المثال بين عالمي المادّة والتجرد، فيقول: «إنّ العوالم ثلاثة: عالم الطبيعة، وهو العالم الدنيويّ الذي نعيش فيه، والأشياء الموجودة فيها صور ماديّة تجري على نظام الحركة والسكون والتغيّر والتبدّل. وثانيها: عالم المثال، وهو فوق عالم الطبيعة وجوداً، وفيه صور الأشياء بلا مادّة منها... وله مقام العليّة ونسبة السببية لحوادث الطبيعة، وثالثها: عالم العقل، وهو فوق عالم المثال وجوداً، وفيه حقائق الأشياء وكلياتها من غير مادّة طبيعّية، ولا صورة، وله نسبة السببية لما في عالم المثال»⁽³⁾.

(1) انظر: مطهري، مرتضى: شرح المنظومة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، ط1، طهران، البعثة، 1414هـ، ج4، ص83-84.

(2) انظر: م.ن، ج.ن، ص84.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ط5، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، 1983م، ج11، ص371.

2- معنى القَدَم:

القَدَم مقابل الحدوث، ولهذين المصطلحين إطلاق عرفي، وآخر فلسفي، أما العرفي، فإنَّ عامَّة الناس يستعملون الحادث بمعنى الجديد، ويطلقون القديم على ما يكون أسبق تاريخاً منه.

أما في الاصطلاح الفلسفي، فِقدَم الشيء يعني أنَّ وجوده لم يُسَبَق بالعدم، مقابل حدوث الشيء الذي يعني أنَّ وجوده تحقَّق بعد العدم⁽¹⁾. وقد يُطلق الحدوث على معنى آخر، يتَّضح في ما يأتي.

القَدَم الزماني والذاتي:

قسَّم الفلاسفة كلاً من القَدَم والحدوث إلى قسمين: قَدَم وحدث زمائين، وقَدَم وحدث ذاتيين. وأرادوا من الحدوث الزماني أن يكون الشيء مسبوقاً بالعدم في زمان سابق؛ ومثاله اليوم الحالي؛ فإنه حادث زماناً؛ لمسبقيته بالعدم في اليوم السابق، ويقابله القَدَم الزماني، وهو الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم في زمان سابق.

وأرادوا من الحدوث الذاتي أن يكون الشيء مسبوقاً بالعدم في ذاته؛ بمعنى حاجته في ذاته إلى علة موجدة له؛ ومثاله كل الموجودات الممكنة؛ لأنَّ الممكن هو الذي تستوي نسبته إلى الوجود والعدم، فهو لا يمكن أن يوجد إلا بعد تعلق علة به تُخرجه من نسبة الاستواء إلى الوجود، فيطلق عليه بأنَّه حادث ذاتاً، مقابل القديم ذاتاً، وهو الذي لم يُسَبَق بالعدم في حد ذاته؛ لعدم حاجته إلى علة توجده؛ لكون الوجود ضرورياً له، لا ينفك عنه، وهو المصطلح عليه بواجب الوجود⁽²⁾.

وبناءً على ما تقدَّم من توضيح لمصطلح القَدَم، لا بدَّ من التأكيد على أنَّ الفلاسفة المسلمين القائلين بقَدَم العالم، على اختلافهم في تحديد معناه،

(1) انظر: مطهري، شرح المنظومة، م، س، ج، 1، ص 9-13.

(2) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة، لا ط، قم، مطبعة الزهراء، 1405هـ، ج، 2، ص 184-

لم يقصدوا من قَدَمه القَدَمَ الذاتيِّ، بل أرادوا القَدَمَ الزمانيَّ الذي يجتمع مع الحدوث الذاتيِّ، وعليه فمصطلحا القَدَم والحدوث ليس بينهما تقابل بالمعنى التام، كما نبه على ذلك ابن رشد⁽¹⁾؛ إذ قد يكون الحادثُ من جهةٍ قديمًا من جهةٍ أخرى.

ويؤكِّد صدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ) وجود من يؤمن باجتماع الحدوث الذاتيِّ والقَدَمَ الزمانيَّ للعالم بقوله: «ومنهم وإن كان ممن التزم دين الإسلام، لكنّه يعتقد قَدَمَ العالم، ويظنُّ أنّ ما ورد في الشريعة والقرآن، واتفق عليه أهل الأديان في باب حدوث العالم، إنّما المراد منه مجرد الحدوث الذاتيِّ، والافتقار إلى الصانع»⁽²⁾.

ثانيًا: قَدَمَ العالم بين الإمكان وأدلة الوقوع:

إنَّ الاعتقاد بقَدَمَ العالم يُناقش من خلال فرضيتين: الأولى: إمكان قَدَمَ العالم، والثانية: وقوعه، وهذا ما يتبيّن في ما يأتي:

1- قَدَمَ العالم في دائرة الإمكان:

طرح بعض الفلاسفة إمكانية أن يجتمع القَدَمَ الزمانيَّ مع الحدوث الذاتيِّ في شيء واحد، بأن يكون هذا الشيء ممكنًا في ذاته يحتاج إلى ما يُخرجه من نسبة الاستواء إلى الوجود حتّى يوجد، ولكنّه في الوقت نفسه يكون قديمًا زمانًا، لم يُسبَق بعدم في زمان سابق.

وقد ارتبطت هذه الفكرة ببحثٍ آخر يدور حول السرِّ في حاجة الممكن إلى علّة، وهو ينحصر بأحد أمرين: الحدوث أو الإمكان.

قال بعض الفلاسفة خلافًا لأكثر علماء الكلام: إنّ سرَّ الحاجة هو الإمكان، لا الحدوث، فكونه تستوي نسبته إلى الوجود والعدم، يعني فقره الذاتيِّ،

(1) انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، ط2، القاهرة، دار المعارف، لا ت، ص42.

(2) الشيرازي، صدر الدين: رسالة في الحدوث، تحقيق: حسين موسويّان، ط1، طهران، بنیاد حکمة إسلامی صدر، 1378هـ.ش، ص16.

وعدم استقلاله بنفسه، أي إن حاجته إلى العلة ذاتية تنبع من فقره وإمكانه، وهذا الأمر لا يمنع من كونه قديماً زمانياً، غير مسبوقٍ بعدم زمن سابق⁽¹⁾، وعليه قالوا: إن الحادث الذاتي يمكن أن يكون قديماً زمانياً.

2- قَدَمَ الْعَالَمِ فِي دَائِرَةِ الْوُقُوعِ:

إضافةً إلى إثباتهم إمكانية قَدَمِ الحادث الزماني، طرح بعض الفلاسفة فعلية وقوعه؛ انطلاقاً من أدلة عديدة، منها:

أ. الدليل الأول: قالوا: يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً؛ لأننا إذا فرضنا القديم من دون صدور العالم عنه؛ فإن عدم صدوره إنما هو لعدم وجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً، فإذا حدث بعد ذلك، فإن حدوثه لا يخلو من أمرين: إما تجدد مرجح، أو عدم تجدده، فإن لم يتجدد مرجح، فإن العالم يبقى على الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح، فمن مُحدث ذلك المرجح؟ ولم يحدث الآن، ولم يحدث من قبل؟

لا يمكن أن يكون الجواب هو عجز القديم عن الإحداث، وهذا واضح، كما لا يمكن أن يكون الجواب هو استحالة الإحداث؛ فإن ذلك يؤدي إلى انقلاب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الحدوث، وكلاهما محال، كما لا يمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض، ولا يمكن أن يُحال على فقد آلة، ثم على وجودها، بل أقرب ما يُتخيل أن يقال: لم يُرد القديم وجود العالم قبل ذلك؛ لأنه يلزم منه أن يكون وجوده لصيرورة القديم مريداً لذلك بعد أن لم يكن مريداً، فتكون الإرادة حادثة، وحدوثها في ذات القديم محال؛ لأنه ليس محلاً للحوادث.

وإن صرفنا النظر عن محل حدوثه، فالإشكال قائم في أصل حدوثه، وإنه من أين حدث، ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله!؟

(1) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، تحقيق: عباس السبزواري، لا ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1418هـ، ص 148.

أحدث الآن، لا من جهة الله؟ فإنَّ جاز حادثٌ غير محدث، فليكن العالم حادثاً لا صانع له، وإلاَّ فأبى فرق بين حادثٍ وحادث؟! وإنَّ حدث بإحداث الله، فلمَ حدث الآن، ولم يحدث قبل؟! أَلَعَدَم آلة، أو قدرة، أو غرض، أو طبيعة، فلمَ تبدل ذلك بالوجود؟! فيعود الإشكال بعينه، فلمَ حدث الآن، ولم يحدث من قبل؟! أَلَعَدَم الإرادة، فتفتقر الإرادة إلى إرادة، فيتسلسل إلى غير نهاية.

ولمَّا كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة⁽¹⁾.
ب. الدليل الثاني: إنَّ قدرة الله -تعالى- التي هي مبدأ إيجاده لما سواه، هي عين ذاته عزَّ وجلَّ، وبما أنَّ القدرة هي مبدأ الإيجاد، فيكون هذا المبدأ قديماً، ولازم ذلك دوام فيضه واستمرار عطيته بدون انقطاع، فالعطاء والفيض قديم بقدمه، وهذا يعني أنَّ هناك حادثاً بذاته هو قديم زمني⁽²⁾.

ثالثاً: أدلة قَدَم العالم ونقضها في تهافت الفلاسفة:

ردَّ الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة بعض الأدلة الفلسفية على قدم العالم مركزاً على الدليل الأوَّل السابق، باعتباره أخيل أدلة الفلاسفة⁽³⁾، ثمَّ اعترض عليه باعتراضين؛ هما:

1- الاعتراض الأوَّل: لماذا يُنكر القول بأنَّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه، وأنَّ يستمرَّ العدم إلى الغاية التي استمرَّ إليها، وأنَّ يتبدئ الوجود من حيث ابتداء، وأنَّ الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه، في وقته الذي حدث فيه، مراداً بالإرادة القديمة، فحدث لذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له!؟

(1) انظر: الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص 90-91 (بتصرّف).

(2) انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ج 2، ص 404-405، مطهري، شرح المنظومة، م.س، ج 1، ص 82.

(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة، م.س، ص 96.

فإن قيل: هذا محال بين الإحالة؛ لأن الحادث موجب ومسبب، وكما يستحيل وجود حادث بغير سبب وموجب، فإنه يستحيل وجود موجب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبقَ شيء منتظر البتة، فوجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري، وتأخره محال. فقبل وجود العالم كان المرید موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مرید، ولم تتجدد إرادة، ولا تتجدد للإرادة نسبة لم تكن، فكيف حدث المراد، وما المانع من حدوثه قبل ذلك؟! وحال الحدوث لم يتميّز عن الحال السابق في شيء من الأشياء، وأمر من الأمور، وحال من الأحوال، ونسبة من النسب، بل الأمور كما كانت بعينها، ولم يوجد المراد، ما هذا إلا غاية الاستحالة⁽¹⁾.

ثم ذكر الغزالي أن هذه الاستحالة غير مقتصرة على الموجب والموجب الضروري الذاتي، بل هي أعم منه ومن العرفي والوضعي، وأعطى مثالين لكل منهما.

أما المثال الوضعي، فلو أن الرجل تلفظ بطلاق زوجته، ولم تحصل بينونة في الحال، فإنه لا يتصور أن تحصل بعده؛ لأن اللفظ جعل علة للحكم بالوضع والاصطلاح، وعليه، فلا يعقل تأخر المعلول، إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد، أو بدخول الدار، فلا يقع في الحال، ولكن يقع عند مجيء الغد، وعند دخول الدار. ولو أريد أن يؤخر الموجب عن اللفظ من دون تعليق بحصول ما ليس بحاصل، فإنه لا يعقل، فإذا لم يُمكننا وضع هذا، ولم نعقله، فكيف نعقله في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية؟

أما المثال العرفي، فما يحصل بمقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا لمانع، فإن تحقق القصد والقدرة، وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود، وإنما يتصور ذلك في العزم؛ لأن العزم غير كافٍ في وجود الفعل، فالعزم على الكتابة لا يوجد ما لم يتجدد قصد، هو انبعاث في

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، م.س، ص 96.

الإنسان متجدد حال الفعل، وعليه فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع، فلا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا، فليس ذلك كافيًا عند الإيجاد، وفيه قول بتغير القديم، ويبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو الإرادة أو القصد، لم يحدث الآن، ولم يحدث قبل ذلك؟! فإما أن يبقى حادث بلا سبب، أو يتسلسل إلى غير نهاية. ورجع حاصل الكلام إلى استحالة وجود الموجب بتمام شروطه من دون أي أمر منتظر مع تأخر الموجب وعدم وجوده⁽¹⁾.

وقد أجاب الغزالي عن ما تقدم بأن استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء لا يخلو إثباته من أحد طريقين؛ إما طريق نظري أو طريق ضروري بديهي، فإن كان الطريق نظريًا فلا بد من إظهاره، وإن كان الطريق ضروريًا، فالجواب هو ما توجه به الغزالي إلى الفلاسفة بقوله: «فكيف لم يشاركهم في معرفته مخالفيهم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة، لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عنادًا مع المعرفة، فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك؛ إذ ليس في جميع ما ذكر عنده إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا، وهو فاسد، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصد الحادثة. وأمّا الاستبعاد المجرد، فلا يكفي من غير برهان»⁽²⁾.

2- الاعتراض الثاني: قال الغزالي مخاطبًا الفلاسفة القائلين بالدليل المتقدم: «استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكنًا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات،

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، م.س، ص 96 - 98.

(2) م.ن، ص 98.

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بدّ إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم»⁽¹⁾. إن ما تقدّم كان خلاصة ما ردّ به الغزاليّ على الدليل الأوّل الذي نفتصر عليه في هذا البحث؛ باعتباره أنموذجاً يوضّح المسار العلميّ في هذه المسألة العميقة. مع الإشارة إلى أنّ الغزاليّ لم يتعرّض في «تهافت الفلاسفة» للدليل الثاني المتقدّم، والذي ينطلق من نظرية الفيض الإلهيّ الدائم مميّزاً بين الحدوث الذاتيّ والقَدَم الزمانيّ، ليصل إلى كون الصادر الأوّل القديم زماناً هو حادثاً ذاتاً مجرداً عن المادّة بالتمام.

رابعاً: آراء فلاسفة الأندلس الثلاثة في قَدَم العالم:

1- رأي ابن باجة في قَدَم العالم:

انطلق ابن باجة في تبنيّه لقدم العالم من نظرية أرسطو التي وحدت موضوع القَدَم بين المادّة والحركة والزمان؛ باعتبار ارتباطها اللزوم الذي لا يمكن انفكاكه، فأثبت قَدَم الحركة التي لا بداية لها؛ لعدم مسبقيّتها بسكون يكون مبدؤها منه، وإنّ ثبت أنّ الحركة أزليّة قديمة، فالزمان كذلك قديم أزليّ؛ لأنّه مقياس الحركة وكمّها وعدّهاها، فالزمان لا بداية له ولا نهاية؛ إذ كلّ آن منه له قبل وبعده، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويُكمل ابن باجة عرضه بأنّ وجود حركة أزليّة أبدية، ومحركّ أزليّ أبديّ يقتضي وجود متحرّك عنهما أزليّ أبديّ مجانس لهما؛ لأنّه حسبما يكون المحركّ والحركة يكون المتحرّك، وهذا المتحرّك هو الجسم، «فإنّا إن لم ننزله أزليّاً كان المحركّ الأوّل محرّكاً بالعرض، وليس كذلك المحركّ الأوّل»⁽²⁾.

(1) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، م.س، ص 107.

(2) ابن باجة، الكون والفساد، م.س، ص 27.

2- رأي ابن طفيل في قَدَمِ العالم:

تعرّض ابن طفيل لنظرية قَدَمِ العالم في قصّته المشهورة «حيّ بن يقظان»، في إطار احتماليين لم يرجح أحدهما على الآخر، وفي احتمال القدم عرض دليل الحركة المناسب لما تقدّم عن ابن باجة، فحيّ بن يقظان في قصة تأمله في الكون «رأى أنّه إن اعتقد قَدَمِ العالم، وأنّ العالم لم يسبقه، وأنّه لم يزل كما هو، فإنّه لم يزل كما هو، فإنّه يلزم عن ذلك أنّ حركة قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، وكلّ حركة فلا بدّ لها من محرّك ضرورة. وعلى ذلك يكون المحرّك لا متناهيًا، يلزم لذلك أن يكون بريئًا عن المادّة»⁽¹⁾.

وفي مقابل هذا الاحتمال عرض احتمالًا آخر هو حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم؛ ما يؤدّي أيضًا إلى ضرورة وجود فاعل يخرجها إلى الوجود، وأنّ ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس، وأنّه لو كان جسمًا من الأجسام لاحتاج إلى محدث، وتسلسل ذلك إلى غير نهاية، وإذن فلا بدّ للعالم من فاعل بريء عن المادّة⁽²⁾.

وعليه، فإنّ ابن طفيل أراد من خلال هذا المقطع من قصّته حيّ بن يقظان أن يؤكّد أنّ الاعتقاد بقَدَمِ العالم لا يؤثر سلبيًا في إيمان الإنسان وتوحيده لله تعالى؛ وبالتالي هو لا يؤدّي إلى الكفر؛ كما أصرّ عليه الغزالي.

3- رأي ابن رشد في قَدَمِ العالم:

عرض ابن رشد في مناهج الأدلّة دليل الأشاعرة على حدوث العالم، وقام بنقده، ليثبت نظريته في قَدَمِ العالم. وقد بيّن ابن رشد نظرية الأشاعرة من خلال دليل مبنيّ على مقدمات ثلاث؛ هي:

(1) ابن طفيل، محمد بن عبد الله: حيّ بن يقظان، تحقيق: علي بو ملحّم، لا ط، بيروت، دار ومكتبة الهلال، لا ت، ص 88.

(2) انظر: م، ن، ص 89.

أ- إن الجواهر لا تنفك عن الأعراض؛ أي لا تخلو منها.

ب- إن جميع الأعراض حادثّة؛ وذلك لعدم بقائها على حال واحدة في لحظتين.

ج- ما لا ينفك عن الحوادث حادث؛ أي ما لا يخلو من الحوادث هو حادث⁽¹⁾.

نقد ابن رشد لنظريّة حدوث العالم:

بعدما عرض ابن رشد دليل الأشاعرة السابق نقد مقدّماته الثلاث السابقة بالآتي:

أما المقدّمة الأولى، فردّها بأنهم إن عَنوا بالجواهر الأجسام المُشار إليها الفانية بذاتها، فهي مقدّمة صحيحة، وإن عَنوا بالجواهر الجزء الذي لا يتجزأ ولا يتقسّم؛ أي الجوهر الفرد، وهذا ما يقصدونه، ففي هذه المقدّمة شكّ ليس باليسير؛ وذلك لأنّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً، وفي وجوده أقاويل متضادّة، شديدة التعاند، وعليه، فقبل أن نقول: «الجواهر الفردة لا تنفك عن الأعراض» يجب أن نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه، والأشاعرة لم يستطيعوا إثبات الفرد إلا بأدلة خطائيّة تقوم على مجرد التمثيل، مثل قولهم: إن الفيل أعظم من النملة؛ لأنّ فيه من الأجزاء أكثر ممّا فيها، ثمّ يستخلصون من ذلك أن أجزاء الفيل متناهية العدد؛ مثلها مثل أجزاء النملة؛ لأنّه لو كانت أجزاءها غير متناهية لما صحّ القول: إنّ أجزاء النملة أقلّ من أجزاء الفيل، ولما كانت أصغر منها.

وهذا في نظر ابن رشد خطأ دخل عليهم من تشبيه الكميّة المنفصلة بالمتّصلة، فظنّوا أنّ ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتّصلة، فما قالوه يصدق في العدد، فنقول، إنّ عدداً أكثر من عدد من قبّل كثرة الأجزاء الموجودة فيه؛ أعني الوحدات، وأمّا الكمّ المتّصل، فليس يصدق ذلك فيه،

(1) انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد: مناهج الأدلّة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1964م، ص127.

ولذا نقول في الكمّ المتّصل: إنّه أعظم، ولا نقول: إنّه أكثر وأقلّ، ونقول في العدد إنّه أكثر وأقلّ، ولا نقول: أكبر وأصغر.

أمّا المقدّمة الثانية؛ وهي القائلة: إنّ جميع الأعراض حادثّة، فهي، عند ابن رشد، مشكوك فيها أيضًا، وخفاء حدوثها هو كخفائه في الجسم، فنحن إنّما شاهدنا بعض الأعراض، وليس جميعها، فإذا صوّرنا الحكم بالحدوث على جميع الأعراض بما شاهدناه منها حادثًا، فلمّ لا نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الأجسام، فنحكم على جميع الأجسام بالحدوث بما شاهدناه منها حادثًا، وبالتالي، فإنّنا نستغني عن هذه الطريقة الملتوية التي نحكم فيها على جميع الأعراض بالحدوث، لننقل الحكم بعد ذلك إلى الجوهر، ثمّ منها إلى الأجسام، وبالاستغناء عن هذا الطريق نستغني عن فكرة الجوهر الفرد.

ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أنّ المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام الأرضية التي نشاهدها، وإنّما المشكلة هي أنّ الجسم السماويّ؛ وهو المشكوك في إلحاقه بالمشاهد، ونحن لا نقدر أن نحكم عليه بالحدوث جسمًا، ولا على أعراضه؛ لأنّه ليس في متناول حسّنا ومشاهدتنا. أمّا المقدّمة الثالثة؛ وهي القائلة: ما لا ينفكّ عن الحادث حادث، فهي مقدّمة مشتركة بالاسم؛ وذلك لأنّه يمكن أن تفهم بمعنيين: الأوّل: ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها. والثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنّ نقول: إنّه لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

وعند التأمّل في هذين المعنيين نلاحظ أنّ المقدّمة الثالثة تنطبق على المعنى الثاني، فإنّه يجب، ضرورةً، أن يكون الموضوع الحامل لهذا السواد حادثًا؛ لأنّه إن كان قديمًا، فقد خلا من ذلك العرض، والمفروض أنّه لا يخلو منه، وأمّا المعنى الأوّل؛ أي ما لا يخلو من جنس الحوادث، وهو الذي يريده الأشاعرة، فليس يلزم منه حدوث المحلّ؛ ذلك لأنّه يمكن أن يتصوّر المحلّ؛

أي الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية.

ثم أشار ابن رشد إلى أن الأشاعرة شعروا بضعف هذه المقدمة، فقووها بقولهم: لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها.

ورد ابن رشد عليهم بأن هذا صحيح بالنسبة إلى الحركة المستقيمة، أما بالنسبة إلى الحركة الدائرية فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقباً دائرياً؛ مثل: «إن كان غيم، فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض، فقد ابتلت الأرض، وإن كان قد ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإن كان مطر، فقد كان غيم»، وتعود السلسلة نفسها، فإنه لا يلزم انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معيّن؛ كالمطر مثلاً⁽¹⁾.

كان ذلك اختصاراً لنقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد التي بنى عليها الأشاعرة استدلالهم على حدوث العالم الذي كان هدفه عندهم هو الانتقال منه إلى إثبات وجود الصانع؛ أي الله تعالى.

خاتمة:

بعد ما تمّ طرحه من النظريّات الفلسفيّة حول قَدَم العالم وحدثه استدلالاً ونقداً، أسجّل المقاربات الآتية:

المقاربة الأولى: كان من الضروريّ تحديد معنى العالم الذي تدور النظريّات حول قَدَمه أو حدوثه، وهذا التحديد، وإن لاحظناه بصور متنوّعة عند العديد من الفلاسفة، لكنّ بعضهم؛ كالغزالي لم يتعرّض لمناقشة قَدَم العالم؛ بمعنى عالم العقل والتجرّد الذي تمّت الإشارة إليه، والذي ينسجم مع نظرية الفيض الأفلاطونية، وهذا التحديد يؤثّر على النتائج المترتبة على هذا البحث، كما سنلاحظ في ما يأتي.

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، م.س، ص137-143. لتوضيح نقد ابن رشد، انظر: الجابري، محمد عابد: ابن رشد وتصحیح العقيدة (مقدّمة تحليلية لـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2001م، ص76-79؛ ديناني، حسين غلام: حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ، تعريب: عبد الرحمن العلوي، ط1، بيروت، دار الهادي، 2001م، ص243-245.

المقاربة الثانية: إن وجود عالم مجرد قبل عالم الطبيعة بفلكياته وما تحتها، وإن كان بحاجة إلى دليل لإثباته، وهو ما عُرِضَ في إطار نظرية الفيض التي تقدّمت الإشارة إليها، لكنّ نفيه -أيضاً- يحتاج إلى دليلٍ يتعدّد مناله، وعليه، فإن رُفِضَ قَدَمَ عالم الطبيعة من خلال دليل الحركة أو غيره بدليل علميٍّ يُوَدِّي إلى استحالة هذا القَدَم؛ فإنّ هذا الدليل لا يتوجّه إلى نفي عالم التجرّد، وبالتالي تبقى نظرية قَدَمَ عالم العقل والتجرّد في إطار الإمكان، وإن لم تُقبل أدلّة إثباتها، وبهذا الاعتبار يُنتفى النقاش الحادّ الذي دار بين الغزالي ومن سبقه من الفلاسفة؛ كابن سينا، ومن لحقه منهم؛ كابن رشد؛ إذ لا يكون البحث حينئذٍ مقتصرًا على دورانه بين ضروريّ الحدوث والقَدَم، بل يدور في النطاق الواسع للإمكان العقليّ لهما، وبملاحظة هذا الأمر تضعف الإشكاليّة الأولى التي ذكرناها سابقًا؛ في ما يخصّ التهافت بين أحكام العقل اليقينيّ الحاسمة، والتي قد يكون لها أثر في تشكيك الغزالي بالأحكام العقلية في طوره الثاني.

المقاربة الثالثة: إن الاستدلالات السابقة تمّت جميعها من خلال الأحكام العقلية، دون الإشارة إلى النصوص الدينية، وقد كان ذلك على قاعدة سلّم بها كلّ الفلاسفة المذكورين آنفًا؛ وهي عدم صحّة معارضة النصّ الدينيّ لأحكام العقل اليقينيّ، وإلا ففي حال ظهور النصّ في معارضة العقل، فلا بدّ من تأويله؛ بما ينسجم معه.

وكان من المفترض في ضوء هذه المسلّمة التي يؤمن بها الغزالي أن تحصّنه من تكفير مَنْ قال بقَدَمَ العالم؛ وهو ما لم يحصل، ولا سيّما أنّ الفلاسفة السابقين القائلين بقَدَمَ العالم قد أكّدوا على ضرورة وجود فاعل للعالم القديم، وهو ما يتواءم مع التوحيد دون أيّ منافاة، أمّا قضية تعدّد القدما، فإنّ الحدوث الذاتيّ للقديم الزمانيّ يخرجها عن كون الاعتقاد بها يُوَدِّي إلى الشرك، وبالتالي تخرج هذه القضية عن دائرة التكفير.