

العالم غير المتناهي قراءة تفسيرية لمعقولية نظرية تسلسل الحوادث عند ابن تيمية

د. عبدالله بن نافع الدعجاني

الأستاذ المشارك بجامعة تبوك،

المملكة العربية السعودية

na9096311@gmail.com

تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٥/١/٧ م

تاريخ تسلم البحث: ٢٠٢٤/١٢/١٧ م

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إعادة بناء نظرية (تسلسل الحوادث) التي قررها ابن تيمية حلاً لمشكلة (علاقة العالم بالإنه)، التي تجلّت في مشكلة (قدم العالم وحدثه)، وذلك من خلال بيان أسسها، وتحليل مفاهيمها المركزية، وإظهار معقوليّتها، وتحرير غوامضها، والوقوف على أبرز مشكلاتها التي تجلّت في نصوصها.

معتمداً في دراستي له على المنهج الوصفي، لا سيما على فرعين من فروعه، وهما:
الأول: المنهج التاريخ الاستردادي، الذي تجلّى في إبراز شيء من السياق التاريخي لتلك المعضلة الفلسفية، من خلال المقالات الفلسفية الأولى، والمقالات المتفرّعة عليها.
الثاني: المنهج التحليلي والتركيب، وهما منهجان متكاملان، كان لهما الفاعلية العلمية في القراءة التحليلية لمعقولية نظرية تسلسل الحوادث.

ومن أبرز نتائج البحث تجلي معقولية نظرية (تسلسل الحوادث اللانهائي) عند ابن تيمية، وذلك من خلال تحليل بنيتها الفلسفية، وتصور مراحل بنائها.

وبذلك جاءت معالجاتي للموضوع - بعد المقدمة - في ثلاثة مباحث، الأول والثاني مهيّدان ضروريان للمبحث الثالث، وهو مقصد البحث وهدفه، فكان على الصورة الآتية:

المبحث الأول: اللانهائيات: طبيعتها ومشكلاتها.

المبحث الثاني: نهاية العالم، والسؤال الفلسفي، في نظر ابن تيمية.

المبحث الثالث: نظرية التسلسل اللانهائي للحوادث.

ثم ذيلت البحث بخاتمة، لخصت فيها - بعبارة مكثفة - فكرة البحث وأهم مساراته، وصولاً إلى نتيجته المبرهنة في تضاعيف البحث.

الكلمات المفتاحية: اللانهاية، تسلسل الحوادث، قدم العالم، الخلق عن عدم.

The Infinite World: an Interpretive Reading of the Reasonableness of Ibn Taymiyyah's Theory of the Sequence of Events

Dr. Abdullah bin Nafi' Al-Dajani
Associate Professor at Tabuk University
Saudi Arabia
na9096311@gmail.com

Date of Receiving the Research: 17/12/2024 Research Acceptance Date: 7/1/2025

Abstract:

This research aims to reconstruct the theory of "the sequence of events" as proposed by Ibn Taymiyyah as a solution to the problem of "the relationship between the world and the divine," which manifested in the issue of "the eternal nature of the world and its creation," by clarifying its foundations, analyzing its central concepts, demonstrating its rationality, elucidating its ambiguities, and addressing its prominent issues as reflected in its texts, relying on the descriptive approach in my study, particularly on two branches of it:

The first: the historical-retrieval approach, which manifested in highlighting some of the historical context of this philosophical dilemma through the early philosophical articles and the related articles.

The second: the analytical and structural approach, which are complementary approaches that effectively contributed to the analytical reading of the rationality of the theory of the sequence of events.

One of the most significant findings of the research is the demonstration of the rationality of Ibn Taymiyyah's theory of "infinite sequence of events" through the analysis of its philosophical structure and the conceptualization of the stages of its construction.

Thus, my treatment of the topic—after the introduction—was organized into three chapters, with the first and second serving as necessary prerequisites for the third chapter, which is the purpose and goal of the research, structured as follows:

Chapter One: The infinites: their nature and problems.

Chapter Two: The finiteness of the world and the philosophical question in Ibn Taymiyyah's perspective.

Chapter Three: The theory of the infinite sequence of events.

The research concluded with a summary, where I succinctly encapsulated the idea of the research and its most important paths, leading to its proven result within the research.

Keywords: infinity, sequence of events, the eternal nature of the world, creation from non-existence.

□

□

المقدمة:

لا ريب أن من أعقد المشكلات الفكرية التي تفتن لها العقل الفلسفي والديني، تمثلت في (علاقة الأزلي بالحدث)، وأعظم تجلياتها مسألة (حدوث العالم وقدمه)، فالذات الإلهية وصفاتها - باعتراف العقل الديني والفلسفي المؤمن - أزلية الوجود، لا بداية لها ولا نهاية، والعالم - وهو مفعول أو مخلوق لهذه الذات - إما أن يكون حادثاً متغيراً متناهي الزمان، وإما أن يكون قديماً لا نهائي الزمان، وهنا يحضر السؤال المركزي، هل فعل الإله - الذي خلق به العالم - أزلي، أم لاحق لوجوده الأزلي؟، وأية إجابة على هذا السؤال ستولد أسئلة أخرى.

فإن كان أزلياً فإن "العالم" سيكون قديماً أزلياً قَدَمَ الإله، لكن هل يمكن تصور الإله مجرداً من إرادته وقدرته، بحيث يكون محايثاً للعالم في وجوده؟، وإن كان لاحقاً لوجوده والعالم محدث، فهل يمكن تصور الإله معطلاً من فعله ومن صفته (الخالقية)، قبل خلقه العالم؟، هذا جانب يسير من تلك الأسئلة الفلسفية التي ولّدتها تلك المعضلة.

ولتلك المشكلة وجه آخر يتعلق بالنظرية التي قَدَمَها ابن تيمية، وأفرد في تقريرها جهده في مواطن عدة من مؤلفاته، وهي نظرية (تسلسل الحوادث)، ومع أن غايتها تقديم حل لتلك المشكلات الفلسفية العقلية، بما ينسجم مع ما يراه من عقيدة السلف، غير أنها كانت مثاراً للتساؤلات، وربما الحيرة لمن بعده، لاشتغالها على بعض من مواطن الغموض، التي تحتاج إلى إيضاح وتحرير.

يهدف هذا البحث - أصالة - إلى محاولة القيام بأعباء هذه المسؤولية العلمية الثقيلة، من خلال إعادة بناء هذه النظرية، وبيان أسسها، وتحليل مفاهيمها المركزية، وإظهار معقوليتها، وتحرير غوامضها، والوقوف على أبرز مشكلاتها التي تجلّت في نصوصها.

ولارتباط تلك النظرية التيمية بما قبلها من النظريتين: النظرية الفلسفية الفيزيائية والنظرية الكلامية ارتأيت - قبل بلوغ هدف البحث - تناول الموقف النقدي التيمي لهاتين النظريتين في

المبحث الثاني، ولكن بصورة إجمالية، تركز على بيان الخطوط العريضة لهذه القراءة النقدية، دون الدخول في دقائق مسائلها وتشعباتها الجدلية، وتتبع ذيولها، مما لا يتحملة البحث المختصر. ومن خلال النظر في جذور تلك المسألة وتصاريق وجوه الجدل فيها، يتضح - عندي - أنها مشكلة ذات طابع عقلي، مدخلها المنطق العقلي وأحكامه، تلك بوابتها المنهجية لمن أراد ولوج معتركها، وقد وقع بعض من الباحثين - عند تناولهم تلك المشكلة - في خطأ منهجي، فقد دلفوا إليها من باب (النص) ومشكلاته التأويلية، وصبغوها بالطابع النصي، والواقع أنها مشكلة عقلية بالأصالة، ثم قد يفرع عليها الجانب النصي من الوحي، فإذا لم يمكن حلها عقلياً لا يمكن حلها نصياً، إلا بإعلان التوقف في المسألة وهو موقف لبعض أعلام الفلسفة والكلام كما ستأتي الإشارة إليه في حينه، ولذلك ارتأيت تناولها في هذا البحث من جانبها العقلي، بداية من بابها الأول فكرة (اللانهاية).

تلك الفكرة - التي بذل الفلاسفة على اختلاف منهاهجهم واتجاهات فلسفاتهم جهودهم في فهمها وحل معضلاتها - ما هي إلا القنطرة الأولى لفهم طبيعة مشكلة (العلاقة بين الأزلي والحدث) على وجه العموم، وفهم (نظرية تسلسل الحوادث) عند ابن تيمية على وجه الخصوص، وسيوضح في تضاعيف البحث الارتباط المفاهيمي بين نظرية تسلسل الحوادث عند ابن تيمية وبين تحقيق تلك المعاني الفلسفية المتعلقة بطبيعة المفاهيم اللانهاية، لا سيما مفهوم (اللانهاية المحتملة)، ولذلك ناسب أن أعنون لهذا البحث بـ (العالم غير المتناهي).

راعت في تلك القراءة التفسيرية لمعقولية نظرية تسلسل الحوادث عند ابن تيمية الإيجاز بما يتناسب مع طبيعة البحث، الذي يهدف إلى الاختصار، وبناء خلاصة علمية حول الموضوع، معتمداً في دراستي له على المنهج الوصفي، لا سيما على فرعين من فروعه، وهما:

الأول: المنهج التاريخ الاستردادي، الذي تجلّى في إبراز شيء من السياق التاريخي لتلك المعضلة الفلسفية، من خلال المقالات الفلسفية الأولى، والمقالات المتفرعة عليها.

الثاني: المنهج التحليلي والتركيب، وهما منهجان متكاملان، كان لهما الفاعلية العلمية في القراءة التحليلية لمعقولية نظرية تسلسل الحوادث.

وبذلك جاءت معالجاتي للموضوع - بعد المقدمة - في ثلاثة مباحث، الأول والثاني مهيّدان ضروريان للمبحث الثالث، وهو مقصد البحث وهدفه، فكان على الصورة الآتية:

المبحث الأول: اللانهايات: طبيعتها ومشكلاتها.

المبحث الثاني: نهائية العالم، والسؤال الفلسفي، في نظر ابن تيمية.

المبحث الثالث: نظرية التسلسل اللانهائي للحوادث.

ثم دُيِّلَ البحث بخاتمة، حُصِّصَتْ فيها - بعبارة مكثفة - فكرة البحث وأهم مساراته، وصولاً إلى نتيجته المبرهنة في تضاعيف البحث.

المبحث الأول: اللانهايات: طبيعتها ومشكلاتها.

ليست هناك فكرة عقلية مخيرة مثل فكرة (اللانهاية)، ومع تلك الحيرة فإن العقول تضطر إلى الاعتراف بها، إما اضطراراً دينياً، أو فلسفياً، أو رياضياً، وهنا تكون الحيرة مضاعفة، وقد عدّها الفيلسوف (كانط) إحدى نقائص العقل، التي تجبر العقل على التوقف والحيرة، بناء على تعارض الفهم المشروط بالحس، والعقل الذي ينزع إلى تجاوز المحسوس ومحاولة إدراك حقائق الوجود، أو ما يسميه بـ (الشيء في ذاته)^(١).

(اللانهاية): نقيض المتناهي، وهو ما لا نهاية له^(٢)، وتنقسم (اللانهاية) - فلسفياً بداية من أرسطو - إلى قسمين: (٣).

الأول: اللانهاية الفعلية، وهي (اللانهاية) الكاملة المكتملة، وتلك يستحيل وجودها في العالم الواقعي المادي والعالم الرياضي، لأن كونها مكتملة تقتضي أن تكون محدودة بنهاية، وإذا وصفناها باللانهاية، وقعنا في الجمع بين المتناقضين، حيث جمعنا لها وصفي النهاية واللانهاية، ولأنها لو وجدت بالفعل لكانت قابلة للقسم إلى أجزاء، ولأصبح جزؤها مثل كلها، فيلزم حينئذ أن يكون (ما لا نهاية له) أكثر مما لا نهاية له، وهذا باطل بالضرورة العقلية، فاللانهاية من حيث التركيب يستحيل وجوده^(٤).

وامتناع وجود (اللانهاية الفعلية)، إحدى ركائز ابن تيمية في شرح التسلسل الممتنع عنده، ولذلك قال: "... التسلسل الممتنع هو وجود المتسلسلات في آن واحد... وهذا ممتنع من وجوه، منها وجود ما لا يتناهي في آن واحد، وهذا ممتنع قطعاً"^(٥).

(١) انظر: النقيضة الأولى في كتاب: نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٣م، ص ٤٩٤ - ٥٠٠.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ١٩٩٤م، ٢ / ٢٧١، وانظر: موسوعة لا لاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد، دار عويدات، بيروت، ٢ / ٦٧١.

(٣) انظر: الفيزياء - السماع الطبيعي، أرسطو، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م، ص ٨٥ - ٩٤، حيث ناقش هذين النوعين في فصلين، وهما: الفصل الخامس، والفصل السادس.

(٤) أفاض ابن سينا في بيان استحالة وجودها في كتابه: الشفاء - الطبيعيات - السماع الطبيعي، ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م، الفصل الثامن والتاسع، ص ٢١٢ - ٢٢٣، وانظر: رسائل الكندي الفلسفية، الكندي، تحقيق وإخراج: محمد عبدالحادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، ١ / ١٩٩ - ٢٠٧.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، دار الرحمة، ١٦ / ٣٨٦، ٦ / ٣٣٥.

الثانية: اللانهاية الاحتمالية، وهي عملية مستمرة في التطور، لا تنتهي أبداً، فليس لها وجود بـ (الفعل)، لأنها لا تكتمل أبداً، ولكن لها وجود بـ (القوة)، يفرضه الذهن، فطبيعتها لا تتناهي، " بحيث أي شيء منها أخذت، وجدت منه موجوداً من خارج من غير تكرير... لم تصل عند حد تقف عليه فتتناهى عنده" (٦).

تنتقل تلك اللانهاية من القوة إلى الفعل باستمرار إلى ما لانهاية، فوجودها بالقوة وليس بالفعل، ولكن ليس المراد بـ (القوة) - عند أرسطو في منطق اللانهاية - المعنى المشهور، الذي به يمكن أن يستحيل إلى فعل كامل، كما يقال عن الخشب مثلاً: إنه كرسي بالقوة، بل المراد بها (القوة) التي لا يمكن أن تستحيل إلى درجة الفعل، لكن لك أن تأخذ منها شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منها أبداً متناهٍ، ولكنه غير متناهٍ فيما لم تأخذه منها، فاللانهاية الاحتمالية لا متناهيته بالقوة فيما يتعلق بالإضافة (٧).

ويمكن القول: إن فهم نظرية تسلسل الحوادث عند ابن تيمية مرتبطة بتحقيق تلك المعاني الفلسفية المتعلقة بطبيعة المفاهيم اللانهاية، لا سيما مفهوم اللانهاية المحتملة، فوجود الآثار المتسلسلة من المخلوقات - عند ابن تيمية - وجود متدرج شيئاً بعد شيء، لا وجود مكتمل في آنٍ واحد، وما دامت كذلك كان وجودها اللانهاية وجود بالقوة، لا وجود بالفعل، ولذلك يقول عن "الحوادث" - ويريد بها الآثار المخلوقة -: " وأما الحوادث التي لا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً، فهذه يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزلية، فلا تكون بالفعل في الأزل، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئاً فشيئاً... " (٨)، وسيأتي مزيد بيان في محله إن شاء الله.

والتمايز بين (العالم اللانهاية) و(العالم النهائي)، من عدة وجوه، أبرزها: أمران:

(٦) الشفاء، ابن سينا، ص ٢١٩ .

(٧) انظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١ / ١٠٧، ٢ / ٣٥٠، وقد شرحها ابن تيمية، واصفاً إياها: بقوله: " لا يتناهي مقيداً لا مطلقاً"، كما في درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ٩ / ١٠٠ .

(٨) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١٠ / ٢٣ - ٢٤ .

الأول: أن العالم (اللامتناهي) لا يقبل النقص والزيادة، بخلاف (المتناهي)، فمهما أخذنا منه لا ينقص، ومهما زدنا عليه لا يزيد، وهذا ما يطلق عليه في الرياضيات بـ (تناقض الفناء الرياضي)، ففي عالم اللامتناهي تصح المعادلة الرياضية البسيطة التالية:

$$1000 - \infty = 1000 + \infty$$

أما إذا كانت تلك المعادلة في عالم التناهي المحدود، فحتمًا ستكون غلطًا، لأنه يتأثر بالزيادة والنقصان^(٩).

وهذا ما كان متقررًا عند ابن تيمية، ففي سياق تعليقه على ابن رشد، في مسألة دورات الفلك، يقول: "... فمعنى ما لانهاية له الذي جعل مقتضاه محالًا، هو الذي لا يقبل أن يزداد عليه..."^(١٠).

الثاني: أن العقل البشري عاجز عن تصور وجود (اللامتناهي) وجودًا كاملاً، بل لا يمكن تصوره إلا على وجه (القوة)، كلما فرضنا حدًا أو عددًا، أمكن الزيادة عليه دائمًا، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى.

وكل أنواع اللانهايات - مثل اللانهاية الفيزيائية: الزمانية والمكانية، واللانهاية الرياضية، واللانهاية المتعالية - تدور في فلك هذين القسمين من اللانهايات، في صورٍ من الجدل المحتدم بين مذاهب وآراء الفلاسفة في تاريخ الفلسفة.

ولنقف - وقفة يسيرة - عند نوعين من تلك اللانهايات:

الأولى: اللانهاية الرياضية:

استحالة تحقق اكتمال اللانهاية الفعلية، ظلَّ اعتقادًا سائدًا في الفلسفة والرياضيات، منذ (أرسطو) حتى عهد (جورج كانتور)، الذي حاول البرهنة على وجودها في عالم الرياضيات، وقد لاقى معارضة شديدة من المجتمع الرياضي آنذاك، لكن نظريته أصبحت من أهم مسلمات

(٩) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، الكندي، ١/ ١٨٩، ١٩٥.

(١٠) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٩/ ٩٩، وفي الإشارة إلى امتناع التفاضل فيما لا يتناهي انظر أيضا: المصدر نفسه، ٢/ ٣٦٥.

الرياضيات الحديثة، وأحدث بذلك ثورة انقلابية في الرياضيات، وكان من أشهر المروّضين للانهائية الفعلية، على حدّ تعبير (رولان أوميس)^(١١).

وقد انطلق في بناء نظريته من عدة أمور، أهمّها أمران:

الأول: التلازم الحاصل بين اللانهائية المحتملة، والانهائية الفعلية، فلو شبّهنا (الانهائية المحتملة) بسير الإنسان، فإنه يستلزم من السير وجود الطريق والمسار، وتلك اللانهائية الفعلية. الثاني: صياغة براهينه بمنطق نظرية المجموعات، وقد عرف المجموعة بأنها "كثرة تسمح بأن نفكر بها على أنها شيء واحد"^(١٢).

فقد ابتكر نظاماً رمزياً متناهٍ، به يصف حجم المجموعات ذات العناصر اللانهائية، من خلاله يمكن رياضياً الدلالة على عدد العناصر اللانهائية في المجموعات، أو في أنظمة السلاسل العددية اللانهائية.^(١٣)

تظل اللانهائية الفعلية مسلمة رياضية، لا يمكن البرهنة على وجودها، بطريقة البراهين العقلية التقليدية، وإن أمكن - رياضياً - البرهنة على كونها مسلمة ومصادرة، لاحتياج الأنساق الرياضية لها، مثل حساب التفاضل والتكامل، ولذلك كانت (الانهائية الرياضية) مفهوماً تقنياً رياضياً، يعتبر من أهم المسلمات والمصادرات التي أثبتتها كانتور، والمصادرات: قضايا لا يمكن البرهان عليها، لكن يحتاج إليها لاستنباط الحقائق العلمية.^(١٤)

..... الثانية: اللانهائية المتعالية:

انتقلت فكرة اللانهائية الفعلية إلى اللاهوت النصراني، عن طريق الأفلاطونية الحديثة، فقد ساوى (أفلوطين) بين الإله والمطلق اللانهائي، ولذلك أنكر (توما الإكويني) اللانهائية الفعلية

(١١) انظر: فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، رولان أوميس، ترجمة: أحمد باشا ويمنى الخولي، سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٨م، ص ٩٧، ص ٢٦٩.

(١٢) اللانهائية والعقل، علم وفلسفة اللانهائية، رودي روكر، ترجمة: رزان يوسف سلمان، دار المدى، بغداد، ط: الأولى، ٢٠٢٢م، ص ٢٧٣.

(١٣) للاطلاع على مبرهنته الرياضية بصورة مبسطة، انظر: مسألة اللانهائية في الرياضيات، نظرية جورج كانتور، عبد اللطيف الصديقي، دار الشروق، عمان - الأردن، ط: الأولى، ١٩٩٩م، ص ٤٤ - ٤٧.

(١٤) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٢ / ٣٨٠.

في الرياضيات والفيزياء، وأثبتها صفة للإله، بل من أخص خصائص الإله التي تفرّد بها، فليس هناك موجود لا متناهٍ على الحقيقة إلا الذات الإلهية^(١٥).

واعتقاد كون (اللامتناهي) أعلى من (المتناهي)، لا يستقيم مع الروح اليونانية عامة والفلسفة الأرسطية خاصة، التي اعتمد عليها توما الإكويني في فلسفته اللاهوتية، فإن اللامتناهي أنقص عندهم من المتناهي، لأنه يستحيل عليه التمام، كما أشرت إليه في اللانهاية المحتملة^(١٦).

لكن إذا تقرر استحالة تحقق وجود اللانهاية الفعلية في الخارج، فإن وصف تحقق الوجود الذاتي للإله به باطل، لأنه يستلزم نفي تعيين وجود الإله، وتعيينه من لوازم وجوده، وقد حاول الرازي رفع كلا الوصفين عن الإله، فلا يوصف بالمتناهي ولا عدمه، ووقع بذلك في رفع النقيضين^(١٧)، والثابت القاطع - كما يقوله ابن تيمية - "قول السلف وأهل الحديث والكلام والفقه والتصوف، الذين يقولون: له حد لا يعلمه غيره"^(١٨).

وفرق بين لانهاية بقاءه ووجوده، وبين لانهاية ذاته وقدره، فصحة الأول لا يعني صحة الآخر، ومنهم من لازم بينهما كما يحكى عن الجهم وأبي الهذيل العلاف^(١٩).

فالمراد بـ (اللانهاية المتعالية) لانهاية وجود (الإله)، من جهة كونه قديماً أزلياً، لا بداية ولا نهاية لأوليّته، ومن جهة صفاته وأفعاله التابعة لقدمه وأزليّته.

(١٥) انظر: الله في فلسفة القديس توما الإكويني، ميلاد ذكي غالي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ٥٤ - ٥٩.

(١٦) انظر: الموسوعة الفلسفية، عبدالرحمن بدوي، ١٠٧/١ - ١٠٨.

(١٧) انظر: الأربعين في أصول الدين، الرازي، تحقيق أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٥٧/١.

(١٨) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٣٠١/٦، وقد نبه على بطلان عدم تناهي الوجود الإلهي، وتناقض من سلب عنه الوصفين: التناهي وعدمه، ابن قيم الجوزية، انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط: الثالثة، ١٩٩٨م، ٤/ ١٣٢١ - ١٣٢٢.

(١٩) انظر: تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق: سليمان الغفيس، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، ٥/ ١٨٠ - ١٨١.

وهنا تتجلى أكبر المشكلات الفلسفية والدينية، عنوانها: (علاقة الأزلي بالحدث) (٢٠)، فالذات الإلهية وصفاتها أزلية الوجود، لا بداية لها ولا نهاية، والعالم - وهو مفعول أو مخلوق لهذه الذات - إما أن يكون حادثاً متغيراً متناهي الزمان، وإما أن يكون قديماً لا نهائي الزمان، فحينئذ لا بدّ من الإجابة على السؤال المركزي الآتي:

هل فعل الإله - الذي خلق به العالم - أزلي، أم لاحق لوجوده الأزلي؟
إن كان أزلياً فإن "العالم" سيكون قديماً أزلياً قَدَمَ الإله، وهذا ما تبناه الفلاسفة، على تصور تلازم العلة لمعلولها، على خلاف دقيق بينهم في التفاصيل.
وإن كان لاحقاً لوجوده، لزم منه أمران:

الأول: حدوث العالم، ووجود زمان بين الإله والعالم المحدث، كان فيه الإله معطّلاً من فعله ومن صفته "الخالفية"، لكن يتعلق بهذا التصور سؤال فلسفي كبير، وهو كيف يمكن للفاعل التام أن يريد ويفعل ويعلم، بدون مفعول أو معلوم أو مراد له؟، وهذا من أهم أسئلة المتفلسفة في السياق الجدلي الحاصل في المسألة، المتعلق بدليل العلة التامة عندهم.

الثاني: التعرّف في ذات الإله، فإذا تأخّر فعل الإله في إيجاد العالم، فلماذا رجّح الإله زماناً بعينه ليخلق فيه العالم، وليس زماناً قبله أو بعده؟، فإذا كانت إرادة الخالق اختارت خلق العالم في زمن معين، فلا بدّ أن يكون هناك مرجّح محدث، رجّح الإرادة في زمن معين، وهذا لا يستقيم مع كون الإله قديماً منزّهاً من الحوادث، ويعبر الفلاسفة عن هذا اللازم بـ "الترجيح بلا مرجّح"، وهو من فروع دليل العلة عندهم.

وقد اختزلت تلك المشكلة في سؤال: هل العالم قديم (لا نهائي) أم محدث (نهائي)؟
أمام تلك المشكلة وهذا السؤال تعددت الحلول والإجابات، تجلّت في أربع نظريات: (٢١)

(٢٠) وهذه المشكلة وجه آخر، تمثلت في علاقة الوحدة بالكثرّة، لأن الكثرة تقتضي الحدوث، ويلزم أن تكون معلولة لواحد مطلق لا يحتمل الكثرة، وفي هذا السياق كان المبدأ الفلسفي المشهور: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

(٢١) انظر في حكاية تلك النظريات، مع توثيق مصادرها: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حسام الآلوسي، منشورات ضفاف، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٧م، ص ١٣ - ١٥ .

الأولى: "نظرية الصنع"، التي تقرر قدم المادة، وفعل الإله لا يعدو كونه صانعاً، يصنع من هذه المادة الأولية القديمة صور الأشياء وتراكيبها، فالإله صانع بهذا الاعتبار، وأبرز من يمثل تلك النظرية: أفلاطون، وبعض المؤمنين بالهيوولي، ويتابعهم في ذلك الطبيب أبو بكر بن زكريا الرازي.

الثانية: "نظرية المحرك" أو التدبير الغائي، القائلة بقدم الإله والعالم بمادته وصورته وزمانه، ولكن الإله علة غائية للعالم، بمعنى أنه المحرك له على سبيل العشق، وأبرز من يمثل تلك النظرية: أرسطو، وتابعه ابن رشد، كما يراه بعض من الباحثين.

الثالثة: "نظرية الفيض" التي ترى أن الإله أبداع العالم إبداعاً ليس من مادة قديمة، بل على سبيل الفيض، وهذا الفيض أزلي، فالعالم قديم بالزمان، محدث بالذات، وأبرز من يمثلها: أفلوطين، والفارابي وابن سينا.

يرى بعض الباحثين بأن ابن سينا والفارابي لا يقولان بقدم المادة بإطلاق، بل أخذوا موقفاً وسطاً بين الأرسطيين والمتكلمين، فهي قديمة عندهم من جهة الزمان، حادثة من جهة المكان، فالمادة والعالم عندهم مبدعان من العدم المحض إبداعاً أزلياً، وبذلك يوافقون المتكلمين (٢٢).

ولكن هذا خلاف المشهور عنهما، فقد تتابع العلماء وأصحاب المقالات على نسبة القول بقدم المادة إلى الفارابي وابن سينا، ثم القول: بأن المادة والعالم مبدعان من العدم المحض إبداعاً أزلياً، يستبطن تناقضاً ذاتياً، فكيف يمكن الجمع بين الأزلية (اللانهاية) والإبداع من العدم المحض (النهائي)؟! إلا إذا كان إبداعها من جهة إمكانها، وأزليتها من جهة زمانها، وهذا ظاهر فلسفتها، لكن يظل إبداع المادة من عدم إبداعاً ذهنياً!

الرابعة: "نظرية الخلق عن عدم"، التي تؤمن بأن الإله خلق العالم من لا شيء، لا على سبيل الأزل، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الإله التي اقتضت أن يوجد في وقت معين، وعلى تلك النظرية غالب المتكلمين.

ولوعورة تلك المشكلة وتعقيدها، وصعوبة سؤالها (٢٣)، فقد تبنى عدد من أعلام الفلسفة والكلام حالة التوقف من الجهة العقلية المحضة، لتكافؤ الأدلة العقلية عندهم، والتسليم

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤، تعليق رقم (٥).

بنصوص الوحي دون برهنة عقلية، وكان من أبرزهم: فخر الدين الرازي، لا سيما في كتبه الفلسفية^(٢٤)، أما في كتبه الكلامية فعلى نظرية الخلق من عدم.

وابن رشد ممن عدّه ابن تيمية من المتوقفين في المسألة في ظاهر قوله، قائلاً: "... كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهرًا للوقف ومسوغًا للقولين، وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل"^(٢٥)، والمنهج المزدوج الذي انتهجه ابن رشد ما بين الباطن والظاهر، والخاصة والعامة، أوجب غبشًا لحقيقة قوله النهائي في مسألة قدم العالم، ففي بعض كتبه يظهر التوقف^(٢٦)، ولكن إذا باشر شرح كتب أرسطو صرّح بلوازم وملزومات قدم العالم، مما دعا بعض الباحثين إلى الجزم باتباعه أرسطو في مسألة قدم العالم^(٢٧)، ومما نُقل عنه التوقف من غير المسلمين، توما الأكويني الفيلسوف اللاهوتي المشهور، وكذلك موسى ابن ميمون الفيلسوف اليهودي المشهور^(٢٨).

وما يهمننا في هذا المقام بيان مجمل لنظريتين من تلك النظريات: الأولى: نظرية الفيض، والثانية: نظرية الخلق من عدم، لأنها أبرز النظريتين احتمالًا في تاريخنا العقدي والفلسفي، وأعظم أثرًا في تكوين السياق العلمي الجدلي الذي خاضه ابن تيمية.

(٢٣) نص ابن تيمية على أنها من "مخارات العقول"، انظر: على سبيل المثال: منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: الأولى، ١٩٨٦م، ١/ ٢٩٩، وللرازي وصف بليغ لهذه القضية، حيث قال: "... الكلام في هذه المسألة قد بلغ في العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه"، المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، تحقيق أحمد السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٩٨٧م، ٤/ ٢٧.

(٢٤) انظر: المطالب العالية، الرازي، ٤/ ٣٣.

(٢٥) منهاج السنة، ابن تيمية، ١/ ٣٥٦.

(٢٦) انظر: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مقدمة محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: السابعة، ٢٠١٧م، ص ٦٥.

(٢٧) انظر: أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد، دراسة نقدية معاصرة، حسام محي الدين الألوسي، دار وكتبة البصائر، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٠م، ص ١٥٣-١٧٦.

(٢٨) انظر: المصدر السابق، ص ١٥٦.

النظرية الفيضانية:

ترى أن العالم قديم بالزمان حادث بالإمكان، صدر وجوباً عن الإله باعتباره علة تامة أولى، على جهة الفيض لا على جهة الخلق، فالعالم في نظرها لم يكن معدوماً أو سبقه عدم، لأنه معلول لعلّة تامة لا انفكاك بينهما، ولذلك كان قديماً، لكن مع ذلك هو حادث من جهة الإمكان، فلو جردنا العالم من ارتباطه بعلة له كان ممكناً بذاته، حادثاً بذاته، لا يمكن أن يوجد إلا بوجود القديم، فلو تصورنا الإله غير مرتبط بالعالم لعاد العالم عدماً، لأنه سيرجع إلى طبيعة الإمكان، وتلك حالة ذهنية متصورة، غير أن العالم - في الواقع - لا ينفك عن علة التامة، وعندئذ فهو واجب الوجود بغيره، قديم بالزمان (٢٩).

ولكن قدم العالم ليس كقدم الله، فالعالم - وإن كان مشاركاً للإله في القدم الزماني - مخالف له في القدم الذاتي، فإن القديم بحسب الذات هو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب، وهذا خاص بالإله (العلّة التامة الأولى).

ويمكن تلخيص أصول هذه النظرية فيما يتعلق بمسألة قدم العالم، في أصليين:
الأول: تلازم العلة بمعلولها، فالعالم معلول للإله، فوجوده ملازم لوجود الإله في الزمان، على سبيل الوجوب وال لزوم.
الثاني: عدم تناهي الزمان والحركة والحوادث، فلا أول لها، وما لا أول له فهو قديم، وبذلك يكون العالم قديماً (٣٠).

(٢٩) يقسم المتفلسفة "الحدوث" إلى قسمين: حدوث ذاتي، وهو المسبوق بعلة، الذي يستمد وجوده منها، وحدوث زمني، وهو المسبوق بعدمه، وبناء عليه: فإن (العالم) عندهم وإن كان قديماً زمانياً، فهو حادث حدوثاً ذاتياً، باعتبار تقدم علة عليه، ناقش ابن تيمية هذا المصطلح الفلسفي ورأى أن الحدوث الذاتي يلزم منه الحدوث الزماني، وإطلاق مصطلح (الحدوث) على القديم المعين لا أصل له لا في لغات العالم ومعاجمها ولا مقالات الأمم الفلسفية، انظر: منهاج السنة، ١/ ٢٧٦ - ٢٧٧، والدرء، ١/ ١٢٦، مجموع الفتاوى، ٢٤٣ / ١، ٥ / ٥٤٠ - ٥٤١.

(٣٠) انظر: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ابن سينا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، تقديم: ماجد فخري، ص ٢٤٩ - ٢٥٩، ص ١٥٢ - ١٦٠ والشفاء، الإلهيات، تقديم إبراهيم مدكور، ت: الأب قنواقي، وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط: ٢٠١٢ م، ص ٣٧ - ٤٣، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، دار العرب، القاهرة ط: الثانية، ص ١٠٢.

نظرية (الخلق عن عدم):

ترى أن (العالم) مخلوق للإله، مسبوق بعدم، وأن الإله هو المتفرد بالقدم، وقد خلقه الله في الوقت الذي أراد فيه أن يبدأ الخلق، والإرادة الإلهية هي التي خصصت هذا الوقت دون غيره، فهي إرادة قديمة، ولم يصدر العالم عن الإله وجوباً ولزوماً، بل عن إرادة واختيار^(٣١). ويعبر عن هذه النظرية بمصطلح (الخلق من عدم)، ومراد أصحابها من هذا المصطلح، وجود المخلوقات بعد عدم، ولم يكن مرادهم خروج المخلوقات من عدم، لأن عدم ليس بشيء في الخارج حتى يمكن تقدير خروج شيء منه، ولا يعنون به أن المخلوقات وجدت من غير موجد خالق، كما يشغّب به بعض المتفلسفة عليهم، ولذلك يرى ابن تيمية أن التعبير بحرف (عن) أبعد من الالتباس من التعبير بحرف (من)، فإن (عن) للمجاورة، و(من) لابتداء الغاية، فيكون التعبير عن هذه النظرية بـ (الخلق عن عدم) أدق من التعبير عنها بـ (الخلق من عدم)^(٣٢).

ويمكن إيجاز نقاط الاتفاق والاختلاف بين النظريتين فيما يلي:

الأولى: تتفقان - صورياً - على أن العالم محدث، ولكن تحتلفان في معنى الحدوث هنا، فالفلاسفة، يرون أنه محدث حدوداً ذاتياً بالنظر إلى علاقة العلة بمعلولها، فالعالم المعلول مفتقر إلى علته (الإله)، يستمد وجوده منه، ولا بقاء له بدون علته، وهذا الافتقار هو معنى الحدوث عندهم، أما المتكلمون فيرون الحدوث بالمعنى الزماني، فالعالم موجود له بداية، حدث بعد عدم. الثانية: تحتلفان اختلافاً حقيقياً في (قدم العالم)، فالفلاسفة قالوا بقدم العالم الزماني، والمتكلمون قالوا بحدوث العالم في مدة لاحقة، وليس له وجود منذ الأزل.

(٣١) كتب المتكلمين معتزلة وأشاعرة طافحة بمثل هذا التقرير، ولكن يمكن مراجعة، شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تقديم إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية، ٢٠١١م، ٢/ ٣٢٥ - ٣١١.

(٣٢) انظر: مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، تحقيق: يوسف بن محمد المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٢م، ص ٥٦، ٥٧، ٦١، ٤١.

الثالثة: تتفقان على نفي قيام الحوادث في ذات الإله، ففي السياق الجدلي بينهم يحاول الفلاسفة إلزام المتكلمين بهذا اللازم الفاسد عندهم جميعاً، والمتكلمون يحاولون الهرب من هذا اللازم.

ومنشأ خطأ تلك النظريتين - كما يراه ابن تيمية - اتفاقهما على نفي أفعال الإله، فإن حجة القائلين بقدم العالم لا تستقيم - عندهم - إلا بنفي أفعال الإله القائمة به^(٣٣)، وكذلك حجة المتكلمين القائلين بحدوث العالم، لا تتم إلا بنفي ديمومة أفعال الإله في الأزل، وبهذا التوافق استطالت المتفلسفة على المتكلمين بحجة (الترجيح بلا مرجح)، وقد أشرت إلى اتفاقهما في نفي قيام الأفعال أو الحوادث بالإله^(٣٤).

طغت هاتان النظريتان على السجلات الحاصلة في التاريخ الفلسفي والعقدي الإسلامي، حتى خُيِّل للباحث انحصار (الصواب) فيهما، فمن أبطل مقالة المتفلسفة لزمته مقالة المتكلمين وبالعكس، ولطالما انتبه ابن تيمية إلى تلك الملاحظة، ففي مواطن عدة يصرح بضياغ القول الحق بين هذين القولين، ممهداً لنظريته: (تسلسل الحوادث)^(٣٥).

ومع معارضة ابن تيمية هاتين النظريتين غير أنه يرى قرب صحة النظرية الكلامية إذا قورنت بالنظرية الفلسفية، بل إنَّه عقد فصلاً في كتابه (الدرء) ناصر فيه المتكلمين على الفلاسفة، قائلاً: "ونحن نبين هنا ما نصر به أهل الكلام، الذين هم أقرب إلى الإسلام والسنة من هؤلاء الفلاسفة، وإن كانوا ضالين فيما خالفوا به السنة"^(٣٦).

(٣٣) يستثنى من ذلك بعض المتفلسفة غير المشائين، مثل ابن ملكا أبي البركات البغدادي، ولذلك ناقشه ابن تيمية ملزماً إياه بالقول بحدوث العالم، انظر: الدرء: ٩ / ٢٥٤، ومنهاج السنة، ١ / ١٧٨، ٢١٩، ٣٤٨ - ٣٥٥، ومسألة حدوث العالم، ص ١٤٥ - ١٤٧.

(٣٤) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٩ / ٢٥٢ - ٢٥٣، ٢٦٨، ٢ / ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ٨ / ٢٧٩، ٩ / ٢٤٩، ٢٥٤، ٤ / ٢٩٠ - ٢٩١، ومنهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ١٦٧.

(٣٦) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٩ / ٢١١.

وفي بعض صور عرضه المسألة، يستهدف مقالة المتفلسفة بالنقد أصالة، ثم يعرج على نقد المتكلمين تبعاً، مع تكرار المقارنة بين هاتين النظريتين والمقالتين، مفضلاً ومقدمًا النظرية الكلامية، مع تقويمها ونقدها (٣٧).

تلك المواقف النقدية لكلتا النظريتين مقدمة ضرورية ممهدة لقراءة (الحل الثالث)، المتمثل في نظرية ابن تيمية في حل تلك المشكلة، وهي: (نظرية تسلسل الحوادث)، ولذلك ارتأيت تناول الموقف النقدي التيمي لهاتين النظريتين في المبحث الثاني، ولكن بصورة إجمالية، تركز على بيان الخطوط العريضة لهذه القراءة النقدية، دون الدخول في دقائق مسائلها وتشعباتها الجدلية، وتتبع ذيلها، مما لا يتحملة البحث المختصر، وهذا كافٍ - إن شاء الله - في التمهيد لتحقيق الهدف الرئيس من البحث، الذي يدور حول: (القراءة التفسيرية لمعقولية نظرية تسلسل الحوادث عند ابن تيمية).

لكن قبل مغادرة هذا المبحث، أرى أن أخصص (نظرية تسلسل الحوادث)، المخالفة لتلكما النظريتين: الفلسفية والكلامية، مرجئاً شرحها وتحليلها في المبحث الثالث الأخير.

(العالم) عند ابن تيمية نهائي حادث، لكنه يتوقف على حادث قبله، وهكذا في سلسلة من الحوادث لا تنتهي، وهذا ليس من باب التسلسل الممتنع في المؤثرين والفاعلين، وإنما من باب التسلسل الجائز في الحوادث والآثار، فـ (العالم) باعتبار آحاده (حادث)، له بداية، وهو (قديم) لا نهائي باعتبار نوعه وجنسه، ذلك لأن (العالم) مفعولات مرتبطة بأفعال الإله الأزلية اللانهائية، والروابط بين تلك المفعولات والفعل الأزلي، هي إرادات الإله المؤثرة في وجود العالم وحوادثه، وهي غير متناهية، فالإله قديم وأفعاله أزلية لا نهائية، وكل جزء من العالم يحدث له بداية، وما بين الخططين - الأزلي والمحدث - سلسلة لا متناهية من الوسائط المحدثه، وهي الإرادات الإلهية، ومفعولاتها.



(٣٧) انظر: منهاج السنة، ١ / ١٥١، والدرء: ٨ / ٢٨١، ١ / ٣٣٠، ٣٧٠، ومسألة حدوث العالم، ص ١٤٩ - ١٥٠، ٩٠ - ٩٢، ٩٤ - ٩٨، ١٣٣.

المبحث الثاني: نهائية العالم، والسؤال الفلسفي، في نظر ابن تيمية

ينكر ابن تيمية صراحة مقالة قدم العالم، بل ويجعل القول بتكفير القائلين بها متوجّهاً، ذلك لأن "كل ما سوى الله مخلوق كائن، بعد أن لم يكن، وليس معه شيء قديم بقدمه، بل ذلك ممتنع عقلاً، باطل شرعاً، فإن الله أخبر أنه خالق كل شيء، والقول بأن الخالق علة تامة أزلية مستلزمه لمعلولها، باطل عقلاً وشرعاً..." (٣٨).

ولذلك كان نقد تلك المقالة هدفاً رئيساً من أهداف ابن تيمية العلمية، فقد أطال النفس في تقويضها مراوحيًا بين الأسلوب البرهاني، والأسلوب الجدلي، مركزاً على جانبها العقلي، الذي يمثل هويتها، ولبّها، وطبيعتها، لكنّ شرح هذا النقد وتبعية ذيوله لا يتحمّله هذا البحث، الذي يهدف إلى تحقيق هدفه الرئيس، ألا وهو: تحرير رأي ابن تيمية في قدم العالم، المتضمن في نظريته (تسلسل الحوادث).

لكن حسبنا في هذا المبحث الوقوف على رؤيته النقدية العامة لأصل الإشكال في مسألة قدم العالم، وذلك من خلال الأسئلة الفلسفية التي ولّدها السؤال الفلسفي الكبير المتعلق بما يسميه الفلاسفة (دليل العلة التامة)، فكل النظريات تدور في فضاء هذا السؤال، محاولة تقديم الحلول لإشكالاته، سواء أكانت نظريات فلسفية أم نظريات كلامية.

وقد جاءت نظرية ابن تيمية (تسلسل الحوادث) في هذا السياق، فغايتها أن تقدم حلاً لتلك المشكلات الفلسفية العقلية، بما ينسجم مع ما يراه من عقيدة السلف، وقبل تحليل تلك النظرية، لا بدّ من كشف جانب من التفاعل النقدي لابن تيمية مع ذلك السؤال الفلسفي، وهذا ما يسعى لتحقيقه هذا البحث، بعيداً عن السجلات الطويلة بين المتفلسفة والمتكلمين حوله، التي بلغت ذروتها في معركة (التهافت) بين الغزالي وابن رشد، فالبحث فيه يطول جداً.

تلك هي البوابة المنهجية التي من خلالها يمكننا تناول (نظرية تسلسل الحوادث)، وبناء تصور منهجي لها، يبدأ بعرض سؤال العلة التامة ثم تفاعل ابن تيمية معه تقريراً ونقداً، ثم عرض حله وإجابته في نظريته، مراعيًا في ذلك كله الإيجاز بما يتناسب مع طبيعة البحث، فمدار

(٣٨) نقد مراتب الإجماع، ابن تيمية، مطبوع في ذيل كتاب مراتب الإجماع، لابن حزم، بعناية: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨م، ص ٣٠٧، وانظر في توجيه القول بتكفير القائل بقدم العالم: المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

كل النقاش الفلسفي الكلامي حول مسألة (قدم العالم) على الأسئلة واللوازم والمقتضيات التي ولّدها سؤال العلة التامة.

سؤال العلة التامة: (٣٩)

يمكن تلخيص هذا السؤال بأن يقال: (الإله) سببٌ كافٍ أو علة تامة، و(العالم) معلول لتلك العلة التامة، وارتباط المعلول بعلة - بحيث لا يتخلف عنه - ضرورة عقلية، يقتضيه قانون العلية، فكيف إذا كانت هذه العلة علة تامة مستجمعة جميع شرائط التأثير؟ فلا مناص - حينئذٍ - من مشاركة (العالم) (الإله) في (القدم)، ومحايثته له!.

ولو أمكن تأخر المعلول عن علة التامة، خلافاً للضرورة العقلية، أو تأخر (العالم) عن (الإله) في الزمان، للزم من ذلك لوازم مستحيلة:

الأول: إبطال الضرورة العقلية في تلازم المعلول بعلة، فجذر دليل العلة يعود إلى الضرورة الأولى لمبدأ السببية (٤٠).

الثاني: نفي أن يكون الإله سبباً كافياً أو علة تامة للعالم، وإذا كان علة غير تامة، فلا بد لتمامها من سبب، ويكون بذلك مفتقر إلى أسباب.

الثالث: القول بالترجيح من غير مرجح، وهذا خلاف الضرورة السببية، إذ لا بد للترجيح من مرجح تام يجب به.

الرابع: القول بتجدد مرجح في ذات الإله، أوجب له أن يحدث العالم في زمن مخصوص، ولكان العالم ممكناً، والممكن يستدعي سبباً مرجحاً لوجوده.

فإذا قالوا: بتأخر المعلول (العالم) عن العلة التامة (الإله) بسبب مرجح - كما تقتضيه الضرورة العقلية - لزم منه التسلسل في الأسباب المرجحة، كل سبب يحتاج في تعليقه إلى سبب

(٣٩) انظر: النجاة، ابن سينا، ص ٢٦٥، والشفاء، ابن سينا، ص ٢٦٦، والإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط: الثالثة، ٣/ ٧٨ - ٩٧، والكتاب المعبر في الحكمة، ابن ملكا البغدادي، دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد، ط: الأولى، ١٣٥٧ هـ، ٣/ ٢٨ - ١٣٣، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حسام الآلوسي، ص ١١١ - ١١٢، والقواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، غلام حسين الديناني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٣ م، ١/ ١٤٤ - ١٥٠ .

(٤٠) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٦/ ٣٠٥ .

آخر إلى ما لا نهاية، فإن القول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره، والتسلسل في العلل ممتنع عقلاً.

وهذا الدليل أعظم براهين الفلاسفة على (لا نهائية) العالم وقدمه، به استطالوا على المتكلمين - نظار نظرية (الخلق عن عدم) - وعظمت شوكتهم، مما تسبب لهم إحراجاً علمياً، عجزوا عن تجاوزه، بل إن ابن تيمية وصف وقعها على المتكلمين بـ "المعضلة الزبء والداهية الدهياء" (٤١).

ولا مفر لهم من تلك اللوازم الممتنعة، لا سيما الثالث والرابع، فقد ألزمت المتفلسفة المتكلمين بأحد أمرين:

الأول: الترجيح بلا مرجح.

الثاني: التسلسل الممتنع.

وقد وصف ابن تيمية ورطة المتكلمين أمام حجة العلة التامة، معللاً ذلك المأزق، قائلاً: "عظم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل، وبحدوث الحوادث من غير سبب حادث، ويقولون بأن المرجح التام لا يستلزم أثره... فصاروا بين أمرين: إما إثبات الترجيح بلا مرجح، وإما التزام التسلسل، وكلاهما مناقض لأصولهم..." (٤٢).

الترجيح بلا مرجح:

الترجيح بدون مرجح من المحالات العقلية، فإن وقوع الأمر الممكن بدون سبب محال عقلاً، لأن الضرورة السببية قاضية بامتناع وقوع مسبب بدون سبب، فحينما تتساوى نسبة الوجود والعدم إلى شيء ما، فإن من الممتنع عقلاً ترجيح إحدى النسبتين على الأخرى، ما لم يكن هناك مرجح.

ولا ريب في ظهور معقولية هذا الإلزام، بل إنه - كما نص عليه ابن تيمية -: "أظهر المعقولات التي قهروا (أي الفلاسفة) بها المتكلمين..." (٤٣)، ويوضح وجه إلزام الفلاسفة

(٤١) الدرء، ابن تيمية، ١/ ٣٥٠، وانظر: المصدر نفسه، ٨/ ٢٨٠، ١٠٧-١٠٨، ٩/ ٢٤٠، ٢/ ٢٨١.

٢٢٨٢، ومنهاج السنة، ١/ ١٥٥-١٥٦، ومسألة حدوث العالم، ص ٦٠، ٦٧، ١٤٩.

(٤٢) الدرء، ابن تيمية، ٢/ ٢٨٢، وانظر: المصدر نفسه، ٢/ ٣٩٨، ١/ ٣٢٠.

(٤٣) الرد على المنطقيين، ص ٢٧٣.

المتكلمين بهذا الإلزام، قائلاً: "... إذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حال واحدة، لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح" (٤٤).

ويمكن صياغة هذا الإلزام في صورة سؤال فلسفي: "كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث؟، وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحداً منذ الأزل إلى الأبد؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث؟" (٤٥).

فحقيقة قول المتكلمين في نظريتهم: أن الإله لم يكن يمكنه أن يخلق العالم، ثم أمكنه ذلك بلا سبب، وأن العالم كان ممتنع الوجود امتناعاً ذاتياً، ثم انقلب إلى الإمكان الذاتي بلا سبب حادث، إمّا قدرة، وإمّا إرادة، وإمّا علم، وإمّا أمر من الأمور، التي تسوغ هذا الانتقال وهذا الفعل! (٤٦).

حاول النظار من المتكلمين التملّص من هذا الإلزام بأجوبة عديدة، منها إنكار ضرورة هذا المبدأ، وهو (حتمية وجود المرجح للترجيح)، وفي سياق طويل وفي مواضع كثيرة تصدى ابن تيمية لبيان تهافت تلك الأجوبة، لا سيما أجوبة الرازي، مما لا يحتمل عرضه في هذا البحث (٤٧).
أبرز وجوه نقد هذا الدليل:

تفاعل ابن تيمية مع هذا الدليل - تقريراً ونقداً - بعد أن اعترف بقوة حجته، وسجّل بعضاً من وجوه نقده، أبرزها، بصورة مختصرة، ما يلي:

الأول: اللوازم الباطلة المترتبة على الوصف بـ "العلة التامة".

ويمكن تسجيل اللوازم الباطلة كما يأتي:

أولاً: يلزم منه تجريد الإله من إرادته وقدرته، وجعله موجباً بالذات، الذي يستلزم معلوله بلا انفكاك، وهذا الازم التزم به المتفلسفة، ولكن تصور الإله مجرداً من قدرته وإرادته وجميع

(٤٤) الدرء، ابن تيمية، ٨ / ١٠٧، وانظر: منهاج السنة، ١ / ٢٣٢ .

(٤٥) الدرء، ابن تيمية، ٢ / ٣٠٣ .

(٤٦) انظر: المصدر نفسه، ٨ / ٢٨٢، ٩ / ٢٢٧ .

(٤٧) انظر: الدرء، ابن تيمية، ١ / ٣٢٢-٣٢٩، ٩ / ١٩٢-١٩٤، ١٧٠، ١٦٦، ٣ / ٦٣-٦٤، منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٣٩٨ .

صفاته، تصور ذهني لا حقيقة له في الخارج، فلا يفيد في البحث الوجودي الخارجي، فضلاً عن أن تكون هذه الذات موجبة.

ثانياً: وقوع الفلاسفة في التناقض، حيث جردوا الإله من إرادته الفاعلة، ثم أثبتوا له غاية - كما في رؤيتهم الوجودية - حيث أقرُّوا بالعلل الغائية في إبداعه، وهذا يستلزم الإرادة. ثالثاً: لو كان الإله علة تامة موجبة بالذات للزم منه عدم حدوث الحوادث في العالم، لأن معلولاتها قديمة، وهذا خلاف الضرورة، أو للزم حدوث الحوادث بلا سبب، وستأتي الإشارة إلى هذين الأمرين، إن شاء الله (٤٨).

رابعاً: الوقوع في ذات اللوازم الباطلة المحالة التي وقع فيها المتكلمون، أو أشد، فإذا كان لا مفر للمتكلمين من لزوم أحد ذلكما اللازمين، فإن الفلاسفة أنفسهم وقعوا في نظير ما ألزموا به المتكلمين، وذلك في تصوراتهم الوجودية لعلاقة العالم بالإله - هذا ما توصل له ابن تيمية في سياق جدله معهم - فإنهم قالوا بوجوب المقارنة بين العلة التامة الأزلية ومعلولها، ثم قالوا بتسلسل الحوادث القائمة بالممكنات، كحركات الفلك، لكن أين فاعل تلك الحوادث التي نشاهدها في العالم ضرورة؟ هل تحدث الحوادث بلا سبب؟!.

إن توقفت هذه الحوادث على العلة التامة لزم مقارنة الحوادث لها في الأزل، وهذا باطل ضرورة، إذ يستحيل أن تكون الحوادث أزلية، وإن توقفت على غير هذه العلة التامة، إن كان قديماً فقد عاد الإشكال، وإن كان ما توقفت عليه حادثاً، فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من الحوادث، فيلزمهم أحد أمرين: إما التسلسل في أمور تقوم بواجب الوجود (العلة التامة)، وهذا ما يبطلونه، وإما أن لا يكون لهذه الحوادث سبب، فيلزمهم الترجيح بلا مرجح! فإذا استنكروا على المتكلمين تصورهم لذات لم تفعل ثم فعلت، من غير حدوث أمر فيها، وحكموا عليها بالمحال العقلي، فإنهم وقعوا فيما هو أشد استحالة، حيث تصوروا ذاتاً يحدث عنها الحوادث دائماً باستمرار من غير حدوث أمر لها (٤٩).

(٤٨) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٤٩) انظر: الدرر، ١ / ٣٦٨ - ٣٧١، ٣٩٨ - ٣٩٩، ٩ / ٢٤٤ - ٢٤٥، مسألة حدوث العالم، ص ٩١ - ٩٤، منهاج السنة، ١ / ١٥١، والصفدية، تحقيق: سيد الخليمي وأيمن الدمشقي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى، ٢٠٠٢م، ص ١٥٧.

الثاني: مأزق تفسير حدوث الحوادث في العالم.

إذا كان فاعل العالم (علة تامة أزلية)، والعلة التامة تستلزم معلولها، فكيف يمكن تفسير صدور الحوادث عنه؟ فإن صدور المتغيرات المختلفة عن الواحد البسيط - كما يرويه - ممتنع عقلاً، وعندئذٍ يستحيل أن يكون في العالم حوادث، وهذا خلاف الضرورة الحسية!

حاول الفلاسفة تقديم إجابات على هذا السؤال، منها: تعلق العلة التامة الأزلية تعلقاً بلا واسطة لكل ما هو قديم، كالأفلاك والعناصر القديمة، وأما ما يحدث في العالم فلا يكون إلا علة تامة له إلا بوسط، فإن العلية لا تتحقق إلا بعد (الاستعداد والقوابل) لوجود هذه الحوادث، والواسطة هو الفلك! أطال ابن تيمية نقاش هذه الأجوبة الفلسفية من عدة أوجه، أظهر بها تخلخل بنائها العلمي، وتناقضاتها المنطقية، ولطولها اكتفي بالإحالة إلى مواضعها^(٥٠).

ويشير ابن تيمية إلى هذين الوجهين، قائلاً: "... فتبين أنه لو كان شيء من العالم قديماً، للزم أن يكون فاعله موجباً بالذات، ولو كان فاعل العالم موجباً بالذات، لم يحدث في العالم شيء من الحوادث، والحوادث فيه مشهودة، فامتنع أن يكون فاعل العالم موجباً بذاته، فامتنع أن يكون العالم قديماً كما قاله أولئك الدهرية... " (٥١).

وفي سياق الجدل مع دليل العلة يختار ابن تيمية وصف (القادر المختار) في مقابل وصف (العلة التامة) (٥٢)، فالإله - في التصور الشرعي - ليس علة أزلية يقارنها معلولها، ولا موجبا بالذات، مجرداً من مشيئته وقدرته، بل هو (قادر مختار)، يخلق ما شاء بإرادة وقدره، وهذان الوصفان من لوازم ذاته، وهذا التصور يستلزم إبطال القول بقدم شيء من أعيان العالم، لأن أعيان العالم لو كانت أزلية لاستحالة أن تكون مرادة مقدوراً عليها، فإنه يمتنع تعلق المشيئة

(٥٠) انظر: الدرء، ١ / ١٧٥-١٧٦، ٣٢٤-٣٤٦، ٣٩٥-٤٠٦، ٢ / ١٥١-١٥٢، ٢٨٤-٢٨٦، ٨ / ٢٨٥-٢٨٦.

٢٨٦، ٨ / ٢٨٥-٢٨٦، ومسألة حدوث العالم، ص ٦٧-٦٨، ١٦٤-١٦٥، ٩١-٩٤.

(٥١) منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٢٣٤.

(٥٢) لا تلازم بين القول بأن الإله فعال بالاختيار والقول بحدوث العالم، فقد حكى أبو البركات البغدادي قولين عن الفلاسفة في العلة الأولى التامة، منهم من يجعلها فاعلة بالاختيار، ومنهم من يجعلها موجبة بالاختيار وكلهم يقولون بقدم العالم، انظر: المعتبر، ابن ملكا، ٣ / ٦٦-٩٦، وانظر تعقيب ابن تيمية على الرازي في الدرء، ٣ / ٣٠١-٣٠٢.

بشيء معين في الأزل، فالشيء المعين المراد المقدور لا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن، وهذا باتفاق العقلاء^(٥٣).

وقد رتب ابن تيمية على جدله السابق مع (دليل العلة التامة) أموراً، تتعلق بكلتا النظريتين: الفلسفية والكلامية، أهمها ما يأتي:

الأول: التناقض في الجمع بين كون الشيء مفعولاً (محدثاً) وبين كونه قديماً (أزلياً)، وهذا ما وقع فيه ابن سينا، حينما وصف (العالم) بأنه ممكن وقديم، واجب الوجود بغيره، ومع مخالفته قدماء الفلاسفة ومعجمهم الفلسفي، فقد وقع في التناقض، فإن "الممكن لا يكون إلا معدوماً، ولا يعقل ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد إلا ما كان معدوماً، وهذا قول أرسطو وقدماء الفلاسفة..."^(٥٤).

فابن سينا حاول حل مسألة التوفيق بين التصورات الإسلامية والفلسفية بإضافة قيمة ثالثة على قيمتي (الواجب) و(الممكن)، وسماها (الممكن بذاته الواجب بغيره)، يتركب من الجمع بين طبيعتين مختلفتين، بين (الممكن) الذي لا يمكن أن يتحول إلى واجب، و(الواجب) الذي لا يمكن أن يصير ممكناً، وهذا ما دعا ابن رشد إلى إنكاره، منوهاً إلى تشويه ابن سينا لفلسفة أرسطو^(٥٥).

الثاني: استحالة اجتماع المفعول مع فاعله، لأن اجتماع القدرة التامة والإرادة الجازمة، توجب وجود الفعل بعده لا معه، فالإله إذا شاء أن يفعل مع قدرته لزوم وجود فعله، فباجتماعها يكون المرجح التام للفعل الممكن، وعند وجودهما يجب وجود الفعل، وهذا ما يؤمن به المسلمون في قولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وهذا يعني أن مراداته ومقدوراته العينية لا يمكن أن تقارنه في الوجود.

(٥٣) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١/ ١٦٦-١٦٩.

(٥٤) المصدر السابق، ١/ ٣٧٤، وانظر: المصدر نفسه، ١/ ١٦٩-١٦٨، ١٩٩-٢٠٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٣٧٤-٣٧٩.

(٥٥) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم وتحليل، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨م، ص ٢٦١.

ولو فُسر (الموجب بالذات) بأنه الذي يوجب مفعوله بمشيئته وقدرته، لصحَّ هذا المعنى، ولكان النزاع لفظياً، أما إذا فُسر بأنه الذي يوجب مفعولاته بذات مجردة من القدرة والاختيار، لكان المعنى باطلاً، وهذا الذي أرادته المتفلسفة^(٥٦).

الثالث: إبراز مآزق نظريتي: التكوين والتعلُّق الكلاميتين، فإنه إذا ثبت أن الإله فاعل بالاختيار، فإن أفعاله واجبة الوقوع إذا ارتبطت بإرادته وقدرته، فإنه - كما تقدم - يستلزم من اجتماع الإرادة الجازمة مع القدرة التامة وجوب الفعل، لكن هذا الفعل يقارن القدرة والإرادة، فلا يقع بقدرة سابقة، أو إرادة متقدمة غير مقارنة، فلا يصح ردُّ الحوادث المتجددة إلى إرادة قديمة، دون تجدد إرادة ذلك الحادث المعين، فكل إرادة متجددة يقارنها مرادها، بخلاف الإرادة الأزلية، فإن مرادها لا يقارنها، لأنه لو قارنها لكان قديماً أزلياً، وإذا كان قديماً فلا يمكن أن يكون مقدوراً مراداً^(٥٧)، فإنه يمتنع أن يراد فعل شيء إلا إذا كان معدوماً، وإلا فالموجود لا يراد فعله^(٥٨).

وهذا التقرير يظهر خطأ (الماتريدية)، في إجابتهم على مشكلة العلاقة بين المحدث والأزلي، الذي أثاره سؤال العلة التامة، ومحاولتهم الجمع بين القول بحدوث العالم مع منع التغيُّر في ذات الإله، فإنهم ردُّوا أفعال الإله المتعدية المتجددة، مثل: الخلق والرزق والإحياء والإماتة إلى صفة أزلية سموها بـ (التكوين)، فوجود كل مكون يتعلق بتكوينه الأزلي، فالمكون المفعول المخلوق متجدد، ولكن فعل الإله قديم لا يتجدد، فليس لله فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته^(٥٩).
لكن (التكوين) القديم إما أن يكون بمشيئة الإله، وإما أن لا يكون بمشيئته، " فإن كان بغير مشيئته لزم أن يكون قد خلق الخلق بلا مشيئة، وإن كان بمشيئته لزم أن يكون القديم مراداً

(٥٦) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١/ ١٦٤-١٦٥، ٤٠٤-٤٠٥، والدرء، ١/ ٤٠٣، ٣/ ٢٤٦، ٢٥٧.

(٥٧) المراد بالإرادة - هنا - إرادة الفعل وهي لا تتعلق إلا بالمعدوم، وليس المراد بها إرادة الغاية التي تتعلق بالمعدوم والموجود والممكن والقديم، فالعبد يريد الله بمعنى يحبه ويجعله غايته، انظر: النبوات، ابن تيمية، دار أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ١/ ٣٧٠.

(٥٨) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١/ ٤٠٧، ٢٣٤، ١٦٩.

(٥٩) انظر: التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: عبد الحى قاييل، دار الثقافة، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ص ٢٨-٣٣.

وهذا باطل، ولو صح لأمكن كون العالم قديماً مع كونه مخلوقاً بخلق قديم بإرادة قديمة، ومعلوم أن هذا باطل... " (٦٠).

لم تقتصر محاولة الإفلات من مأزق تلك الإشكالية على المدرسة (الماتريدية)، بل شاركهم (الأشاعرة) في تلك المحاولة، لكن عن طريق نظرية (التعلُّق) (٦١)، التي تقرُّ بحدوث أفعال الإله، لكن لا تضيفها إلى الإله إضافة حقيقية، بل إضافة نسبة وتعلُّق تنجيزي، فالقدرة الإلهية - عندهم - لها تعلُّقان:

الأول: تعلُّق صلوحى قديم، والمراد بها صلاحيتها بالقوة في الأزل لإيجاد الممكنات حين وجودها.

الثاني: تنجيزي حادث، والمراد به ظهور صفة القدرة بالفعل للممكنات في وقت معين، وهو تعلُّق عديمي، مجرد نسبة وإضافة (٦٢).

ومع غموض هذه النظرية حتى عند واضعيها، يظنون بذلك أنهم سوغوا العلاقة بين الحوادث والإله القديم، ولكن لا يمكن تسويق التجدد في أفعال الإله، بتعلُّق عديمي، فإن العدم ليس بشيء، ولا يمكن حدوث نسبة وإضافة إلا بأمر وجودي (٦٣).

الانتقال من الامتناع إلى الإمكان:

تستبطن نظرية (الخلق عن عدم) تصوراً وجودياً متناقضاً، فهي تقرّر بأن خلق (العالم) كان ممتنعاً على الإله الخالق قبل الوقت الذي خلقه فيه، ثم صار ممكناً في الوقت الذي أراد وجوده، والواقع أن تصور قدرة الله المطلقة على الشيء، مع امتناعه عليه جمع بين النقيضين (٦٤).

(٦٠) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٦ / ٣٧٨ - ٣٧٩، منهاج السنة، ١ / ٤٠٧ .

(٦١) يعرفون (التعلُّق) بأنه: اقتضاء الصفة أمراً زائداً على قيامها بالذات، مثل اقتضاء الإرادة مراداً والقدرة مقدوراً... وهكذا، انظر: شرح العقيدة البهية في علم التوحيد، أحمد العدوي الدردير، تحقيق، عبد السلام شنار، ص ٨٢ .

(٦٢) انظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد بن أحمد الدسوقي، تصحيح وضبط، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثامنة، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٦٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٦ / ٢٢٩ .

(٦٤) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٩ / ١٥٦، ٢ / ٣٩٦، ومجموع الفتاوى، ١٨ / ٢٣٨ - ٢٣٩، ومجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، تعليق وتحرير محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، ٥ / ١٨٢ - ١٨٣ .

يستحيل تصور انتقال الشيء من طبيعة الامتناع الذاتي، إلى طبيعة الإمكان الذاتي، وهو كاستحالة انقلاب الضروري ممكنًا، ولو صحَّ هذا الانتقال للزم - عقلاً - تجدد سبب رجح هذا الانتقال، فإن الممكن - قطعاً - يفتقر إلى سبب مرجح في انتقاله من العدم إلى الوجود، وهذا مبدأ يتفق عليه أئمة أهل السنة، مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم، إذ هو من الممتنعات في صرائح العقول (٦٥).

وقد سبق ابن تيمية إلى التنويه على استحالة هذا النوع من الانتقال عددًا من نظار الفلسفة والكلام، مثل ابن رشد في سياق نقاشه الغزالي، في كتاب "تهافت التهافت"، وكذلك الرازي، كما في كتابه "المطالب العالية"، حيث شرح تلك الاستحالة شرحًا وافيًا عميقًا (٦٦).
ولتلك المسألة علاقة بمسألة أخرى ولدها دليل العلة وهي مسألة:

أزلية الإمكان وإمكان الأزلية:

وجود العالم ممكن قبل وجوده الفعلي، فهو ممكن منذ الأزل بالاتفاق، فإذا كان الإمكان لم يزل، فهل أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية؟ (٦٧).
أجاب الفلاسفة بالإيجاب، وقالوا بإمكان وجود الممكن أزلا، بل هو واجب عندهم بالنظر إلى علاقة المعلول بعلة التامة.

وأجاب المتكلمون بالسلب والنفي، فمع اعترافهم بأزلية الإمكان، أي: أن الممكن ممكن منذ الأزل، غير أنهم قالوا بعدم إمكان الأزلية، أي: باستحالة إيجاد الممكن الأزلي، وذلك لاعتبارات عندهم، منها كون الإله مختارًا، والمختار هو الذي لم يفعل ثم فعل، وهو الذي يتقدم فعله بالزمان.

وقد مال ابن تيمية إلى رأي الفلاسفة في التلازم بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، لأنه معضدٌ بالدلالات العقلية الضرورية، وفي هذا يقول: "... الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة

(٦٥) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ١٦٠ - ١٦٢، الدرر، ابن تيمية، ٢ / ٩٤ - ٣٩٧، ٤ / ٦٧ - ٦٨.

(٦٦) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، ص ١٧٩، و "المطالب العالية"، الرازي، ٤ / ٣٥ - ٤٠.

(٦٧) كانت هذه إحدى أبرز المسائل التي احتدم فيها النقاش بين الفلاسفة والمتكلمين، وأعظم تجلياته ما سطر في كتابي: تهافت الفلاسفة للغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد.

والاتفاق، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان، إلا والإمكان ثابت قبله، لا إلى غاية، فليس للإمكان ابتداء محدود" (٦٨).

وقدرة الإله في الأزل يلزم منها إمكان وجود المقدور في الأزل، وهذا يعني إمكان الفعل في الأزل، وليس هناك ما يمنع وجود المقدور الممكن في الأزل، فإن القدرة على الشيء فرع إمكان المقدور، وما لا يكون ممكناً لا يكون مقدوراً عليه، وهو رأي الفيلسوف ابن سينا (٦٩).
والحاصل: أن كلتا النظريتين - الفلسفية والكلامية - وقعتا في مصادمة الأحكام العقلية الضرورية، فالفلسفة يرون جواز تغير المعلولات واختلافها بدون تغير العلة واختلافها، وأما المتكلمون فيرون أن الفاعل المختار يخلق الأمور الحادثة المختلفة بدون ما يقوم به من الإرادات المتنوعة (٧٠).

المبحث الثالث: نظرية التسلسل اللانهائي للحوادث

جاءت نظرية (التسلسل اللانهائي للحوادث) في سياق التفاعل الفلسفي الجدلي مع دليل العلة التامة وأسئلته الوجودية، من خلالها قدّم ابن تيمية رؤيته الوجودية ذات الطابع العقلائي الفلسفي حول مسألة (قدم العالم)، موظفاً أدلة وبراهين الخصمين - الفلاسفة والمتكلمين - لبناء نظريته، مع تفرد في الرؤية والأدوات المنهجية.

ولابدّ لنا في مطلع هذا المبحث التذكير بملخص رؤيته التي تفرد بها، فـ (العالم) عند ابن تيمية نهائي حادث، لكنه يتوقف على حادث قبله، وهكذا في سلسلة من الحوادث لا تنهاى، وهذا ليس من باب التسلسل الممتنع في المؤثرين والفاعلين، وإنما من باب التسلسل الجائز في الحوادث والآثار، فـ (العالم) باعتبار آحاده (حادث) له بداية، وهو (قديم) لا نهائي باعتبار جنسه، ذلك لأن (العالم) مفعولات مرتبطة بأفعال الإله الأزلية اللانهائية، والروابط بين تلك المفعولات والفعل الأزلي، هي إرادات الإله المؤثرة في وجود العالم وحوادثه، وهي غير متناهية، فالإله قديم وأفعاله أزلية لا نهائية، وكل جزء من العالم محدث له بداية، وما بين الخططين - الأزلي والمحدث - سلسلة لا متناهية من الوسائط المحدثّة، وهي الإرادات الإلهية، ومفعولاتها.

(٦٨) الدرء، ابن تيمية، ٢ / ٣٩٤، ومجموع الفتاوى، ١٨ / ٢٣٨، ومجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٥ / ١٩٢

(٦٩) انظر: النجاة، ابن سينا، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٧٠) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٢١٨.

وإذا كانت حجة الفلاسفة في لوازم دليل العلة التامة لازمة للمتكلمين، فإنها لا حجة فيها على ابن تيمية في نظريته - هذا ما يؤكد مراراً - والسبب أنه التزم بتلك اللوازم التي فرَّ منها المتكلمون، وهي: قيام الحوادث بذات الإله، ودوام فاعليته، وجواز التسلسل، لكن على معنى تسلسل الحوادث الجائز عقلاً، وعلى هذين اللازمين وما تقرر شرعاً وعقلاً من فاعلية الإله أسس بناء نظريته، ففي سياق نقاشه حجة الفلاسفة المتعلقة بسؤال دليل العلة، يقول: " والمقصود هنا: أن جواب سؤالهم ممكن بالتزام التسلسل وقيام الحوادث بذاته... " (٧١).

اللبنة الأولى:

وأول لبنة في بناء هذه النظرية، ما قام به ابن تيمية من إعادة بناء تصور علاقة التأثير بين العلة ومعلولها، وعملية تصحيح التصور الوجودي لها، فليست العلاقة بينهما علاقة اقتران، كما يراه الفلاسفة، ولا علاقة تراخي، كما يراه المتكلمون، وإنما العلاقة بينهما علاقة تعاقب. وقد تعددت النظريات الفلسفية حول (تأثير) العلة في معلولاتها، أو الخالق في مخلوقاته، أو الكائن في مكُوناته، وذلك على ثلاث اتجاهات:

الأول: علاقة المقارنة بين الأثر ومؤثره، وهذا ما تبنته النظرية الفيضانية، فالعلة التامة عندهم تستلزم مقارنة معلولها في الزمان، ونتيجتها: (قدم العالم)، لكن مع السقوط في مشكلات عقلية. الثاني: تراخي الأثر عن مؤثره، وهذا ما قررته النظرية الكلامية، (الخلق عن عدم)، ونتيجتها: (حدوث العالم)، لكن مع الوقوع في مأزق عقلية.

الثالث: تعاقب الأثر بعد مؤثره، فالمعلول يعقب علته، لا معه في الزمان، ولا مترأخ عنه، ونتيجتها: حدوث أعيان العالم، وكل المؤثرات الإرادية والطبيعية المشاهدة تشهد لطبيعة تلك العلاقة، فانكسار الإناء يعقب فعل الكسر، وانقطاع الحبل يأتي عقب قطعه، وهكذا في كل العلاقات السببية، وطلاق الزوجة يقع عقب تطليقها، وحرية العبد تأتي بعد تحريره، وهكذا في الأمور الإرادية.

وكل شيء كَوْنه الرب كان عقب تكوينه له، وهذا ما تبناه ابن تيمية، ونسبه إلى أهل الإثبات، وليست العلاقة التعاقبية خاصة بعلاقة المعلول بعلته، بل إن علاقة الحوادث بعضها

(٧١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ٩١، وغاية حجتهم إبطال مقالة بعض المتكلمين، انظر: الصفدية، ابن تيمية، ص ١٥٨.

ببعض علاقة تعاقبية - كما سيأتي بيانه إن شاء الله - وهذا يقرب لنا معنى التسلسل الذي يتمحور حول تعاقب الحوادث شيئاً بعد شيء (٧٢).

أسس نظرية التسلسل اللانهائي للحوادث:

قيام الحوادث بذات الإله، ودوام فاعلية الإله، وجواز تسلسل الحوادث، من أهم أسس نظرية التسلسل اللانهائي للحوادث، وتتمحور بنية تلك النظرية حول مفهوم (الحوادث) وصورها في القديم والحادث، ولذلك لا بد لنا من وقفة يسيرة حول مفهوم (الحوادث) عند ابن تيمية، قبل البيان التفصيلي لهذه الأسس.

تحليل مفهوم (الحوادث):

الحوادث مشتقة من (الحدوث)، وهو حصول الشيء بعد ما لم يكن، وهذا أظهر التعريفات له، كما يقوله الكفوي في كلياته (٧٣)، وكل ما تجدد - في اللسان العربي - فهو (حادث)، كما أن كل ما تقدم على غيره (قديم) وإن كان بعد أن لم يكن، وهذا خلافاً لاصطلاح بعض النظار من أهل الكلام، فإنهم يشيرون في تنظيراتهم إلى أن كل حادث مخلوق، قائم بذاته، وهو خلاف ما عليه أهل الحديث وكثير من طوائف أهل الكلام (٧٤).

لكن الحدوث أعم من الخلق، ولذلك انقسم إلى قسمين:

الأول: ما يقوم بذات الإله بقدرته ومشيئته.

الثاني: ما يكون بائناً منفصلاً عنه (٧٥).

فالحوادث من القسم الأول: صفة فعلية للإله، والحادث الثاني: مخلوق مفعول من آثار تلك الصفة الفعلية، وأما علاقة هذين النوعين من الحوادث بالتسلسل اللانهائي، فسيأتي بيانه إن شاء الله.

(٧٢) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٣ / ٦٢ - ٦٤، ١ / ٤٠٢، ٨ / ٢٧٠، ٩ / ١٤٦، ٢ / ٢٨٦.

(٧٣) انظر: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية، ١٩٩٨ / ص ٤٠٠.

(٧٤) انظر: الدرء، ابن تيمية، ١ / ٣٤٧، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٦ / ٣٢٠، تلبس الجهمية، ابن تيمية، ٥ / ١٧٠ - ١٧٣، والكليات، الكفوي، ص ٤٠١.

(٧٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٦ / ٣٢٠، والدرء، ابن تيمية، ٢ / ٢٩١.

الحوادث نوع وآحاد:

في سياق تحرير ابن تيمية معنى الحوادث في نظريته، ينبّه إلى ما هو بالاتفاق عند الكل من انقسام الحوادث إلى نوع وآحاد، والمراد بالنوع: الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد، والآحاد: أفراد المندرجة تحته (٧٦).

في بعض المواضع يعبر ابن تيمية عن النوع بالجنس، فكثيراً ما يعبر بـ (نوع الحوادث)، ومرات يعبر بـ (جنس الحوادث)، وهما وإن كانا مختلفين من جهة الخصوصية الوجودية، غير أنهما متفقان من جهة الماهية، فكلٌّ من ماهية الجنس والنوع، لا تتحققان بدون وجود أفرادهما في الخارج، ولذلك كانا من المعقولات الثانية كما في المنطق، وأيضاً فإن النوع هنا من الأنواع الإضافية التي هي (نوع) بالنسبة إلى ما فوقها، و(جنس) بالنسبة إلى ما تحتها (٧٧).

وبتحرير مصطلح الحوادث، والتذكير بانقسامها إلى (نوع) و(أفراد)، يمكن التمهيد المبدي لتعقل نظرية ابن تيمية في تسلسل الحوادث، والآن نأتي إلى أساسها الأول، الذي خالف به الفلاسفة والمتكلمين، وحلّت به معضلات عقلية في تصور العلاقة بين القديم والمحدث.

الأساس الأول: قيام الحوادث بذات الإله:

لا ريب في امتناع وبطلان قيام الحوادث المخلوقة بذات الإله، ويجب تنزيه الإله عنها، ولكن الحوادث إذا كانت بمعنى الصفات الفعلية فيجب الإقرار بقيامها في ذات الإله، لأنها من صفاته المتعلقة بإرادته ومشيئته، الدالة على عظم قدره، وجلالة أفعاله (٧٨).

وتسويغ العلاقة بين القديم الأزلي والمحدث الفاني لا يتم إلا باعتراف قيام الحوادث بذات الإله، وهذا ما تقتضيه الضرورة العقلية، فإن تجويز حدوث الحوادث من غير حدوث حال للفاعل بها، هو - ضرورة - قول بحدوث الحوادث بلا سبب، وقول بترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن بلا مرجح، وهما ممتنعان عقلاً، ولذلك كان هذا الأساس من أبرز الأجوبة على الفلاسفة

(٧٦) انظر: على سبيل المثال، المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٢ / ٥١١ .

(٧٧) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص ٤٧، والقواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، غلام الديناني، ٢ / ١٧٥ .

(٧٨) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٤ / ٥٨، مجموع الفتاوى، ٥ / ٥٣٦ - ٥٣٧، الصفدية، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

من أهل الملل، والمتفلسفة القائلين بحدوث العالم، على حد وصف ابن تيمية في كتابه (مسألة حدوث العالم) (٧٩).

وبعد أن التزم ابن تيمية بلازم قيام الحوادث بالقديم، ألزم الفلاسفة والمتكلمين به فقال في حق الفلاسفة: "... تغير المعلولات واختلافها بدون تغير العلة واختلافها أمر مخالف لصريح المعقول" وقال في حق المتكلمين: "وفعل الفاعل المختار لأمر حادثة مختلفة بدون ما يقوم به من الإرادة، بل من الإرادات المتنوعة، مخالف لصريح المعقول" (٨٠).

والواقع أن هذا اللازم لا يحيص عنه لتسوية العلاقة بين الحوادث والقديم، وهذا باعتراف كبار النظار من المتكلمين، فالرازي يرى أن أكثر العقلاء من الفرق وأرباب المذاهب، يلزمهم القول بجواز حلول الحوادث في الإله، وإن كانوا ينكرونه بألسنتهم، وطفق يمثل على ذلك بالأشعرية والمعتزلة والفلاسفة، والآمدي ناقش أدلة أصحابه من المتكلمين على بطلان قيام الحوادث بالإله، وضعفها، كما في كتابه أبكار الأفكار، وقد أشار ابن تيمية إلى تلك الاعترافات والشهادات في عدة مواضع من كتبه (٨١).

ومن أبرز من التزم بهذا اللازم، وجعله أساساً من أسس نظريته حول علاقة الحادث بالقديم، الفيلسوف (أبو البركات ابن ملكا البغدادي)، إذ أكد على تجدد الإرادات في الذات الإلهية، فالإله - عنده - لم يزل جواذاً خالقاً فاعلاً في الأزل، ولكنه مع ذلك يقول بقدوم العالم، وأنه مخلوق من حيث كونه مفعولاً ومعلولاً للإله، وهو قديم من حيث لم يسبق خلقه زمان (٨٢).

(٧٩) انظر: مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ١١١، منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ١٥٢، والدرء، ابن تيمية، ٨ / ٣٢٨.

(٨٠) منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٢١٨، وانظر: الدرء، ٩ / ٢١٦.

(٨١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، ٢ / ١٠٦ - ١١١، والأربعين، الرازي، ص ١٧٠، وأبكار الأفكار، في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب القومية، القاهرة، ط: الثانية، ٢٠٠٤م، ٢ / ٢٢ - ٣٠، وانظر: الدرء، ٤ / ١٨ - ٩٦، فقد نقل كلام الآمدي بطوله معلقاً ومناقشاً ومؤيداً، وانظر: مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ١١٢ - ١١٦، وانظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٤٢٢.

(٨٢) انظر: المعتبر، ابن ملكا، ٣ / ٤٥ - ٤٨، ٤١.

وبجمعه بين الإقرار بقيام الحوادث بالذات الإلهية، والقول بقدم العالم، كان محط نقد ابن تيمية، فثمن صحَّ أن يكون القديم شرطاً أو سبباً في وجود المحدث، فلا يصح أن يكون الحادث (الإرادات المتجددة) شرطاً أو سبباً في وجود القديم (العالم)!

وإذا قيل: إنه أراد القديم بإرادة قديمة والحوادث بإرادات حادثة متعاقبة، قيل: كون الشيء مراداً ومفعولاً كما في (العالم) عند أبي البركات يستلزم حدوثه، فإن مقارنة المفعول المعين لفاعله ممتنع ضرورة وبداهة^(٨٣).

والإقرار بقيام الحوادث بالإله لم يأت في سياق إكراهات المناظرة مع الفلاسفة، بل هو لازم حتمي لنظرية تسلسل الحوادث في تصورها العلاقة بين الحادث والقديم^(٨٤)، مع ما فيها من إسقاط لحجية سؤال دليل العلة الفلسفي، ولذلك يقول ابن تيمية: "من جوَّز قيام الحوادث بذاته، لم يرد عليه هذا السؤال (يريد سؤال دليل العلة)، بل هو لازم مذهبه، فعليه أن يقول به لا سبباً إذا كان إبطال حجة الفلاسفة متوقفة عليه، فيبقى قائلاً به من وجهين: من جهة أن الدليل المثبت له قام بإثباته، فقال بموجب الدليل السمعي والعقلي الدال عليه، ومن جهة أنه مبطل لحجة الدهرية (يريد بهم الفلاسفة)، فيستفيد به، إقامة الحق وإزهاق الباطل"^(٨٥).

وقد فتح ابن تيمية نقاشاً فلسفياً مطولاً، وحجاجاً عقلياً، حول هذه المسألة (جواز قيام الحوادث بذات الإله تعالى)^(٨٦)، محلاً لمصطلح (التغير) الذي درج على لسان المتكلمين في سياق ذكرهم الوازم الباطلة للقول بقيام الحوادث بذات الإله، إذ زعموا بأنه لو قامت به الحوادث لكان متغيراً والتغير على الله محال، ويخلص ابن تيمية إلى أن هذا المصطلح مجمل مبهم، فإن كان المراد به معنى الاستحالة والفساد، مثل انقلاب صفات الكمال إلى نقص، أو تفرُّق الذات، فهذا ممتنع على الإله تعالى، وإن كان المراد به تصرف الإله بقدرته ومشيتته في أفعاله،

(٨٣) انظر: مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ١٤٥-١٤٧، ومنهاج السنة، ابن تيمية، ١/ ١٧٨-١٧٩، ٢١٩-٢٣٠، ٣٥٠-٣٥٥.

(٨٤) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٩/ ٢١٨، ومنهاج السنة، ٢/ ٣٨٠-٣٨٣.

(٨٥) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ١٢٩.

(٨٦) انظر: الدرء، ٤/ ٤٥-٦١، ٩/ ٢١٦-٢٤٦، ٨/ ٣٢٥-٣٣٠، والقول بقيام الأفعال بذاته تعالى، أجمع عليه السلف وجهور مثبتة الصفات، بل هو القول الذي جاءت به التوراة والإنجيل، انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٦/ ٣٧٥، ومنهاج السنة، ١/ ٢١٥-٢١٦، الصفدية، ابن تيمية، ص ١٥٤-١٥٥.

فهذا حق يجب، وكمال يجب إثباته، مع أن هذا المعنى لا يسمى تغيراً، لا في المعاجم العربية شعراً ونثراً، ولا في الاصطلاحات العلمية الفقهية^(٨٧).

والحاصل: أن ابن تيمية يرى قيام الحوادث بذات الإله، ويلزم من ذلك أن يكون حدوثها متسلسلاً تسلسلاً لا نهائياً في الأزل، لأن تلك الحوادث ما هي إلى صفات الإله الفعلية مثل صفة الخلق، فهي صفة ذاتية وفعلية أزلية، فالإله خالق وما زال خالقاً في الأزل، وهذه الصفة مرتبطة بصفة الإرادة المتجددة أزلاً، وهذا المعنى يتضح بالأساس الثاني المكمل لهذا الأساس.

الأساس الثاني: دوام فاعلية الإله:

والمراد بهذه الديمومة، دوام أفعال الإله الاختيارية التي تقوم بذاته، في الأزل كما في الأبد، فالخالق لم يزل يخلق، و"معناه لم يزل يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق"^(٨٨).

وهذا الأساس الذي بنى ابن تيمية عليه نظريته، يُعدّ من الأصول الكبرى التي بنّت على نقيضه الفرق والطوائف عقائدهم في مسألتين عظميين، الأولى: مسألة صفة الكلام الإلهية، وتوابعها، والثانية: مسألة صفة الخلق، وما رافقها من المسائل الكبرى مثل، مسألة حدوث العالم، ودليل الحدوث كما هو عند المتكلمين^(٨٩).

وتكتمل دلالة قيام الحوادث بذات الإله بدوام فاعليته، وإن كان بينهما تمايز، فإنه لا يلزم من الإقرار بالثاني الإقرار بالأول، فالفلاسفة - وإن أقروا بدوام فاعلية الإله على جهة الفيض، لديمومة وأزلية حركة الفلك عندهم - لا يقرون بقيام الحوادث بذاته^(٩٠).

فقد جمعت الفلاسفة بين استحالة حلول الحوادث بالإله، وجواز التسلسل اللانهائي للحوادث، وهذا أمر محال، لأن استحالة حلول الحوادث بالإله فرع على استحالة تسلسل الحوادث اللانهائي، وهذا بعكس الكرامية، الذين يجوزون قيام الحوادث ويمنعون تسلسلها،

(٨٧) انظر: الدرء، ٤ / ٧٢ - ٧٥ .

(٨٨) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٨ / ٢٣٩، وانظر: المصدر نفسه، ٥ / ٥٣٧ .

(٨٩) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥ / ٥٣٧، ٥٤٠ - ٥٤١، وقد أشار ابن تيمية إلى اضطراب الرازي وتذبذبه بين إثبات دوام الفاعلية للإله تعالى وبين القول بتناهي الحوادث، انظر: الدرء، ٩ / ١٨٩ - ١٩٠ .

(٩٠) انظر: المصدر نفسه، ٩ / ٢١١ - ٢١٣، ٨ / ٢٦٨، وهم - وإن ادعوا الفاعلية الإلهية - معطلون لها على الحقيقة، انظر: مجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٥ / ١٨٤ - ١٨٥، ومجموع الفتاوى، ٦ / ٣٣٥ .

وهذا - وإن كان خطأ - أضبط من مذهب الفلاسفة، فإن جواز تسلسل الحوادث يستلزم قيامها به من غير عكس (٩١).

والحاصل أننا هنا أمام مقالتين: إما مقالة أزلية أفعال الإله وديمومتها، وإما مقالة حدوث فاعلية الإله بعد تعطيلها أزلاً، وهذا ما تتبناه نظرية الخلق عن عدم، ولا ريب أن دلائل الحق من نصوص الشرع وأحكام العقل تتظافر على تقرير المقالة الأولى، وإبطال الثاني، فـ "إذا قيل إن الخلق صفة كمال، لقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) أفلا أمكن أن تكون خالقيته دائمة، وكل مخلوق له محدث مسبوق بالعدم، وليس مع الله شيء قديم، وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطلاً غير قادر على الفعل، ثم يصير قادراً، والفعل ممكناً له بلا سبب" (٩٢).

بل إن دوام فعله وخالقيته أبداً وأزلاً من لوازم وجوده الأزلي، فإذا كان الفاعل حياً، وكانت الحياة مستلزماً للفعل والحركة - كما قال به أئمة أهل الحديث كالبخاري والدارمي وغيرهما - لزم منه أزلية فعله وديمومته، وعلى هذا الأساس يمكن تعقل التسلسل اللانهائي للحوادث، التي بمعنى صفات الإله الفعلية (٩٣).

لكن هل يلزم من دوام فاعلية الإله في الماضي أن يكون المخلوق لم يزل معه؟ أو يترتب عليه التسلسل الممتنع عقلاً؟! يقودنا هذا السؤال إلى الأساس الثالث.

الأساس الثالث: معقولية التسلسل اللانهائي للحوادث:

يمكن إدراك معقولية لا نهائية الحوادث، وقدم نوع العالم بتحرير جملة من المفاهيم الجوهرية في نظرية (التسلسل اللانهائي للحوادث)، وأبرزها:

الأول: مفهوم (التسلسل) الجائز والممتنع.

ألزمت الفلاسفة - كما سبقت الإشارة إليه - أهل الكلام بالتسلسل الممتنع عقلاً، وأوردوا عليهم السؤال الآتي: ما الموجب التام للعالم؟ فإذا كان الموجب ثابتاً في الأزل، لزم منه قدم العالم - وهذا حقيقة قول الفلاسفة - وإذا لم يكن الموجب ثابتاً في الأزل - وهذا ما ذهب إليه المتكلمون

(٩١) انظر: انظر: مسألة حدوث العالم، ص ١٣١ + ١٣٦ - ١٣٧، والدرء: ٩ / ٢١٤.

(٩٢) انظر: مجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٥ / ١٨٤، ١٩٠ - ١٩١.

(٩٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥ / ٥٣٧، ١٨ / ٢٣٨ - ٢٣٩، ١٦ / ٩٤ - ٩٥، مجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٥ / ١٨٣.

- كان حادثاً، وإذا كان حادثاً احتاج إلى سبب حدوثه، وهذا السبب يحتاج إلى سبب وهكذا إلى ما لا نهاية! (٩٤).

ولما كان المتكلمون يطلبون التسلسل وقعوا في مأزق، لكن ابن تيمية التزم بهذا اللازم، ولكن على صورة تسلسل الحوادث، لا على صورة تسلسل العلل المؤثرات والفاعلين، ففرق بينهما في التصور، فإذا كان التسلسل في العلل ممتنعاً، لم يلزم منه امتناع تسلسل الحوادث، فالتسلسل على نوعين:

التسلسل الممتنع:

وهو ما دار على تسلسل العلل والمؤثرين، فالضرورة العقلية تحكم باستحالة تصاعد العلل تصاعداً لا نهائياً، وهذا ما تقتضيه ضرورة قانون النهاية، الذي يرى أن للعلل المتصاعدة بداية، وأن ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل - وهو مبدأ أرسطي أشرت إليه في أول البحث - فإذا كان كل معلول ممكن في السلسلة محتاجاً إلى علة، وهذه العلة محتاجة إلى علة، وعلة علة محتاجة إلى علة، وهكذا إلى ما نهاية، عجزنا عن جواب منطقي لتعليل وجودها، ولا يمكن تعليل وجودها إلى بافتراض علة أولى، ينتهي لتعليل المعلولات إليها (٩٥).

التسلسل الجائز:

وهو تسلسل الحوادث بلا نهاية، من قديم لا نهائي القدرة والإرادة، فكل حدث ممكن مشروط بحدث ممكن قبله، بلا نهاية لأنها كلها ترجع إلى فاعل واحد لا نهائي القدرة والإرادة والفعل، وهو (الإله) تعالى، فتسلسلها من باب تسلسل الشروط والمشروطات، لا من باب تسلسل العلل والمعلولات، وهذا جائز عند أكثر العقلاء، ونازع فيه بعض المتكلمين، ممن اشتبه عليهم التسلسل الممتنع في العلل، بالتسلسل الجائز في الحوادث والآثار (٩٦).

(٩٤) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيمية، ٢ / ٢٨٢، ٣٩٨، ١ / ٣٢٠ .

(٩٥) وامتناعه محل اتفاق العقلاء، كما ذكره ابن تيمية، في "الرسالة الصفدية"، ص ٥٥، ٥٧، ٦٨، وهو - وإن كان في مرتبة الضرورات العقلية التي يستدل بها لا عليها - قد أبان عن ضرورته الرازي بعدة براهين وعقد فصلاً خاصاً لها في كتابه "المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات"، تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٠م، ١ / ٥٩٨، وكذلك في المطالب العالية، في فصلين من كتابه، ١٥٧ - ١٤١ / ١

(٩٦) انظر: الدرء، ابن تيمية، ١ / ٣٤٥، ٣ / ١٥٨، ٢٩٠ - ٢٩١، ٥ / ١٥٤ - ١٥٥، ٩ / ٢١٥ .

فكما أنه يمتنع تصور فعل الإنسان أشياء لا نهاية لها طيلة مدة حياته - لأنه يستحيل إنجاز ما لا نهاية له من الأشياء في زمن وقدرة محدودين - فكذلك يمتنع تصور محدودية ما يفعله الإله ويحدثه، لأن الإله لا نهائية لفعله وقدرته وإرادته، وهذا ما يقتضيه الكمال الإلهي، أن تكون قدرته وإرادته للأفعال غير متناهية^(٩٧).

الثاني: التمييز بين قدم النوع وحدوث الآحاد:

في سياق تحليل مفهوم (الحوادث)، سبقت الإشارة إلى انقسام الحوادث إلى آحاد أو أفراد، وإلى نوع أو جنس، وعدم التفريق بينهما سبب آخر من أسباب الاشتباه عند المتكلمين في هذا الباب، بعد عدم تفريقهم بين نوعي التسلسل: تسلسل العلل، وتسلسل الحوادث والآثار. دوام الفعل الإلهي، وجواز التسلسل اللانهائي للحوادث، يؤكدان قدم جنس أو نوع الحوادث وتسلسلها اللانهائي، أمّا أفرادها وآحادها فحادثة متعاقبة الوجود، لكل منها بداية ونهاية، فطبيعة تعاقب الأفراد طبيعة لا نهائية، وهذا حاصل للجنس والنوع والمجموع^(٩٨).

الثالث: تحرير معنى اللانهائية في تسلسل الحوادث:

يرتبط مفهوم (اللانهاية) في نظرية تسلسل الحوادث بـ (اللانهاية الاحتمالية) لا الفعلية - كما أشرت إليه في أول البحث - فهي موجودة بالقوة لا بالفعل، لأنها لم ولن تكتمل في الوجود مجتمعة، ولذلك يقول ابن تيمية: "... نوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً، لا يوجد إلا معيناً"^(٩٩)، لأنه يستلزم "وجود ما لا يتناهي في آنٍ واحد، وهذا ممتنع مطلقاً"^(١٠٠).

فوجود الآثار المتسلسلة من المخلوقات، وجود متدرج شيئاً بعد شيء، لا وجود مكتمل في آنٍ واحد، وما دامت كذلك كان وجودها اللانهائي وجوداً بالقوة، لا وجوداً بالفعل، لأنه إذا

(٩٧) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٢ / ٢٢٠، وقد ناقش ابن تيمية - في هذا السياق - بعضاً من الاعتراضات الكلامية على تعقل هذا النوع من التسلسل، وأشهرها ما كان من الجويني، وإحدى حججه تسمى في أدبيات علم الكلام بحجة التطبيق، انظر: منهاج السنة، ١ / ٤٣٢ - ٤٣٥، وانظر: الدرء، ٩ / ١٨٦ - ١٨٨. (٩٨) ناقش ابن تيمية بعض اعتراضات المتكلمين على التفريق بين حكم الجنس والأفراد، مثل اعتراض الغزالي: بأن ما صدق على الآحاد صدق على الجميع، أو اعتراض الآمدي: حكم المجموع حكم أفرادها، انظر: الدرء، ٨ / ١٥٨ - ١٦١، ٩ / ١٣٨ - ١٥٨، ٢٠٣، وانظر: منهاج السنة، ١ / ٢٠٦ - ٢٠٨، ٤٢٦ - ٤٣٧. (٩٩) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٢ / ٢٦٧. (١٠٠) انظر: مجموع الفتاوى، ١٦ / ٣٨٦.

وجد بالفعل أصبح متناهيًا أحاط به الوجود، وصار له بداية، وهذا يتناقض مع طبيعته اللانهائية.

ف (جنس) الحوادث غير المتناهية، تكتنفانه درجتا الوجود: القوة والفعل، فهي في الأصل موجودة بالقوة، ولها امتداد في الوجود الفعلي، هذا الوجود الفعلي يستمد وجوده من الوجود بالقوة، ولكن يستحيل أن تستنفذه، وتلك طبيعة (اللانهاية المحتملة) كما سبق بيانه، ولذلك يقول عن "الحوادث" - يريد بها الآثار المخلوقة -: "وأما الحوادث التي لا يمكن وجودها إلا شيئًا فشيئًا، فهذه يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزلية، فلا تكون بالفعل في الأزل، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئًا فشيئًا..." (١٠١).

ولذلك يرى أن عبارة (لم يزل الخالق يخلق، أو لم يزل الفاعل يفعل) مضلّة، قد يفهم منها قَدَم شيء من مخلوقاته أو مفعولاته، قدمًا يكون معه، لأن الفعل والمخلوق لا يكون إلا معيّنًا، والأدق أن يقال: (لم يزل الخالق لذلك سيخلقه، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله)، وفي هذا المعنى يقول: "... فما من مخلوق من المخلوقات، ولا فعل من الأفعال، إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله، ليس موصوفًا بأنه لم يزل فاعلاً له خالقًا له، بمعنى أنه موجود معه في الأزل... لا يقال: لم يزل فاعلاً له خالقًا، بمعنى مقارنته له، وإذا أريد أنه لم يزل فاعلاً للنوع، كان هذا بمعنى قولنا: إنه لم يزل سيفعل ما يفعله..." (١٠٢).

الرابع: تحرير معنى (الجنس) أو (النوع):

الكلي - سواء أكان جنسًا أم نوعًا - إذا نُظر إليه من جهة أفرادهِ، كان وجوده وجودًا خارجيًا، متمثلًا في وجود أفرادهِ، وهذا هو (الكلي الطبيعي) وهو (المطلق لا بشرط الإطلاق)، أما إذا نُظر إليه مجردًا من أفرادهِ، فوجوده وجود ذهني، لا خارجي، وهذا هو (الكلي العقلي)، وهو (المطلق بشرط الإطلاق) (١٠٣).

(١٠١) انظر: الدرء: ١٠ / ٢٣ - ٢٤ .

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ٢ / ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(١٠٣) يقسم المناطق الكلي إلى منطقي وطبيعي وعقلي، وقد شرحوها في مصنفاتهم، انظر على سبيل المثال: تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، بحاشية الجرجاني، دار الكتب العلمية، مصر، ص ٦٢ .

وجنس الحوادث في هذه المسألة مرتبط بأفراده، فهو من (الكلي الطبيعي)، لا (الكلي العقلي)، فوجوده وجود خارجي، يتمثل في وجود أفراده المتعاقبة شيئاً بعد شيء، وليس هو من (الكلي العقلي)، المجرد من أفراده، فهذا لا يكون إلا ذهنياً.

وإذا تقرر هذا فإنه لا يصح إخراج (جنس الحوادث) أو (نوع الحوادث) من الواقع الخارجي، وجعل وجوده وجوداً ذهنياً محضاً، وهو خطأ في التصور، لأنه لو كان (الجنس) - هنا - ذهنياً محضاً، يستحيل وجوده في الواقع الخارجي، لما صح وصفه بـ (القدم)، لأن ما كان وجوده وجوداً ذهنياً لا خارجياً، لا يصح وصفه بأخص أوصاف الوجود الخارجي، ألا وهو وصف (القدم)، وهذا يبين لنا أن عدم التناهي للحوادث من جنس اللامتناهي الوجودي، لا اللامتناهي الرياضي المحصور في الذهن!.

فإذا قيل بجواز دوام الحوادث فالمراد به - عند ابن تيمية - "الجواز الخارجي لا مجرد الجواز الذهني، الذي هو عدم العلم بالامتناع، فإن ذلك لا يدل على قدم شيء، بخلاف الأول، وهو العلم بإمكان قدمه" (١٠٤).

وهذا المعنى بعينه قرره ابن تيمية - صراحة - جواباً لسؤال اعتراضه، وهو: كيف يمكن - عقلاً - الحكم على الكلي الذي لا وجود له بالقدم والأزلية؟ وذلك في سياق نقاشه طريقة الآمدي في الاستدلال على حدوث العالم، حيث أورد جملة اعتراضية على وصف الحركة الكلية بالأزلية، نصّها: (المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج، لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج، وما هو موجود في الخارج فهو ليس بأزلي!).

فبعد بيانه الإجمال في مفهوم الكلي، قال جواباً على ذلك الاعتراض: "لا نسلم أن الكلي لا يوجد في الخارج، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كلياً، وهذا هو الكلي الطبيعي، وهو المطلق لا بشرط، كمسمى الإنسان لا بشرط، فإنه يوجد في الخارج لكن معيّنًا مشخصاً... والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً، لا يوجد مجتمعاً" (١٠٥).

(١٠٤) منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٢٣٣ .

(١٠٥) الدرء، ابن تيمية، ٣ / ٣٩ .

الخامس: تحرير معنى (التعاقب):

حكى ابن تيمية الأقوال الثلاثة في علاقة الأثر بمؤثره - كما سبق بيانه في تأسيسه نظريته - وذلك على الوجه الآتي:

القول الأول: مقارنة الأثر بمؤثره، بحيث يكون الأثر مع مؤثره، لا يتأخر عنه، في الزمان، وهؤلاء المتفلسفة، القائلون بـ (قدم العالم) جنسًا وأفرادًا، وصورة المسألة عندهم: (ترابط العلة التامة بمعلولها).

القول الثاني: وجوب تأخر الأثر عن مؤثره، وهؤلاء المتكلمون، القائلون بـ (حدوث العالم من عدم)، وتعطيل صفة (الخلق) الإلهية قبل خلق العالم.

القول الثالث: وجوب تعاقب الأثر بعد مؤثره، بحيث يستلزم أثره عقبه، لا معه، ولا مترآخ عنه في الزمان، وهذا هو الذي اختاره ابن تيمية، في نظريته (تسلسل الحوادث)، ونسبه إلى أهل الإثبات (١٠٦).

لكن هذا التقرير يولّد سؤالاً اعتراضياً على معقولية التعاقب بين الأثر ومؤثره، وصورته: هل يمكن الجمع بين القول بتعاقب الأثر بعد مؤثره من جهة، وبين القول بتسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية من جهة أخرى؟ ووجه الإشكال: أن (التعاقب) يفترض أولية الأثر والحوادث، فإن زمنها بعد زمن مؤثرها، وهذه (البعدية) لها حد، وحدها أنها بعد مؤثرها؟.

وبتلك (البعدية) يؤول اختيار ابن تيمية صورة (التعاقب) بين الأثر ومؤثره إلى رأي المتكلمين، الذين يرون أولية للحوادث، ذلك لأن أدنى تفاوت بين الأثر ومؤثره - سواء أكان تفاوتاً مترآخياً، أم تفاوتاً متعاقباً - يجعل من الأثر (جنس الحوادث) محدثة لها بداية، وهذا ما يناقض طبيعتها الأزلية عند ابن تيمية! (١٠٧).

لكن المتأمل في مفهوم (التعاقب) عند ابن تيمية، يجدّها حالة من حالات الاتصال لا من حالات الانفصال، فـ (البعدية) ليست حالة انفصالية انقطاعية، حتى يقال بـ (أوليّتها)، بل

(١٠٦) انظر: الدرر، ابن تيمية، ٣/ ٦٢ - ٦٤، ٦٧ - ٦٨ .

(١٠٧) أشار إلى مثل هذا الإشكال، د. عبد الزاق محمد، في كتابه (في الآراء الطبيعية لمتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهية)، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٨م، ص ١٣٤ .

حالة من الاتصال، لكنها اتصال تعاقبي، يشبهها ابن تيمية بالزمان في اتصاله، فإن طبيعة الزمان عنده متصلة، كما هي عند أكثر الفلاسفة، كأرسطو^(١٠٨).

وتلك الحالة الاتصالية بين الأثر ومؤثره، ربما تكون حالة من حالات المقارنة، غير أنها مقارنة على وجه التعاقب، فإن المقارنة نوعان: (١٠٩)

الأول: مقارنة الأثر بمؤثره، أو العلة بمعلولها، من غير تقدم في الزمان، وهذا رأي المتفلسفة القائلين بـ (قدم العالم).

الثاني: مقارنة الأثر بمؤثره لاتصاله به، وإن كان عقبه، وهذا هو رأي ابن تيمية، في تعاقب الأثر بمؤثره، فالعلاقة بينهما علاقة مقارنة، لكنها متعاقبة متصلة.

في طبيعة هذا التعاقب يقول ابن تيمية ناقدًا مقالة الفلاسفة بالمقارنة: "... فليس معهم في العالم مؤثر تام، يكون زمنه زمن أثره، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر، وإن كان متصلًا به، كأجزاء الزمان والحركة الحادثة شيئًا بعد شيء، وإن كان متصلًا" (١١٠).

وحالة الاتصال بين الأثر ومؤثره لا يعني أن زمانها واحد، بل زمانها متعاقبان، وهذا ما يقتضيه مبدأ السببية، الذي يقرر وجود تقدم زمني بين الأسباب ومسبباتها، وبين الفاعل ومفعوله، وكثيرًا من الناس ما يشبهه عليه حالة التعاقب المتصل، بحالة المقارنة في الزمان، مع وضوح الفارق بينهما (١١١).

وبناء عليه فإن مقالة الاتصال التعاقبي بين الأثر ومؤثره، تمنع قدم شيء معين من مفعولاته، يوضح ابن تيمية ذلك قائلًا: "إن الفاعل الذي من شأنه أن يفعل شيئًا بعد شيء

(١٠٨) الزمان عند ابن تيمية مرتبط بالحركة كما هو مذهب أرسطو ومن بعده، لكنه يراه زمانًا مطلقًا مرتبطًا بالحركة المطلقة، وليس هو مقدار حركة معينة، كحركة الشمس أو الفلك، انظر على سبيل المثال: منهاج السنة، ١ / ١٧٢ .
وبحث الزمان عند ابن تيمية مرتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع البحث، بل لا تكتمل صورته إلا به، ولكن بحثي بسياقه المقامي لا يحتمله، وربما سأفرده - إن أمد الله في الأجل وأذن - ببحث مستقل .
(١٠٩) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٢٢٣ .

(١١٠) الدرء، ابن تيمية، ١ / ٤٠١، وانظر: المصدر نفسه، ٣ / ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(١١١) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ٢٨٢، ١٧٩، ٢٣٥، والدرء، ٣ / ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٠ .

بإرادات متعاقبة، يمتنع قدم شيء معين من إراداته وأفعاله، وحينئذٍ فيمتنع قدم شيء من مفعولاته، فيمتنع قدم شيء من العالم^(١١٢) وفي سياق بيان تسلسل الحوادث لنا أن نتساءل: هل الحوادث المخلوقة واجبة التسلسل أم جائزة؟.

لا ريب أن من مقتضيات دليل دوام فاعلية الإله، وجوب تسلسل مفعولاته، مثل تسلسل قيام الحوادث بذاته، وهذا ظاهر نصوص ابن تيمية، ففي سياق بيانه كمال تسلسل مفعولات الإله يقول معللاً: "... لأنَّ التقدير أن الذات يمكنها أن تفعل شيئاً بعد شيء، بل يجب ذلك لها، وإذا كان هذا ممكناً - بل هو واجب لها - وجب اتصافها به ..." (١١٣).

وفي سياق نقاشه الجويني في إبطاله تسلسل الحوادث بضرورة العقل، يقول: " يجب أن يدخل في الوجود من مقدرات الباري ما لا يتناهى، وإلا لزم أن يكون الرب لم يكن قادراً ثم صار قادراً..." (١١٤).

فمفعولات الإله ومقدورات واجبة التسلسل تسلسلاً لا نهائياً، بمقتضى البراهين العقلية والشرعية، ووصفها بإمكان تسلسلها مقبول، إذا كان في مقام الجدل مع الخصم، أو من حيث التصور العقلي المحض، ولذلك أشار ابن تيمية في نصه السابق إلى (الإمكان) ثم أضرب عنه بالوجوب، وقد جعل (ابن قيم الجوزية) التسلسل في المفعولات من باب التسلسل الممكن، وهذا يعود إلى ما ذكرته، والعلم عند الله (١١٥).

قدم جنس المادة:

يرى الفلاسفة قدم عين مادة العالم، ومن أبرز أدلتهم: أن كل حادث جزئي لا بد أن يسبقه إمكانه، والإمكان وصف إضافي لا بد له من (حامل) أو (موصوف)، وليس هناك حامل أو

(١١٢) منهاج السنة، ابن تيمية، ١ / ١٧٩ .

(١١٣) المصدر نفسه، ١ / ٣٨٤ .

(١١٤) الدرر، ابن تيمية، ٩ / ١٨٤ - ١٨٥ .

(١١٥) انظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد الصمعاني، وعلي العجلان، دار الصميعي، الرياض، ط: الأولى، ٢٠٠٨م، ٢ / ٨٩٠ - ٨٩١ .

موصوف غير (المادة)، والمادة وإن تسلسلت لا بد أن تنتهي إلى مادة أولى ليست بحادثة عن مادة (١١٦).

يستحيل حدوث الأشياء من العدم المحض، أو رجوعها إليه، وافترض حدوثها من العدم المحض يخالف ضرورة المشاهدة التي تقر بعدم حدوث المادة إلا من مادة، فكل حادث مفتقر إلى مادة سابقة، وكل منعدم بحاجة إلى مادة ينعدم عنها، فالمادة لا تنعدم، وإنما العدم يلحق بالصور والأعراض الحالة فيها.

وخلاصة دليلهم: أن الإمكان وصف إضافي لا يعقل أن يكون قائماً بنفسه غير مضاف إلى شيء، بل هو مفتقر إلى محل يقوم به، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، والمادة لا يمكن أن تكون حادثة، لأنه لو حدثت لكان إمكانها الذي سبق وجودها قائماً بنفسه، وهذا لا يعقل لأنه وصف إضافي، فلا بد أن تكون المادة قديمة لا يسبقها إمكان، فالمادة لا يكون لها مادة (١١٧).

يوافق ابن تيمية على معقولية مقدمة هذا الدليل الفلسفي، ولكنه يخالف نتيجته المتمثلة في (قدم عين المادة)، ففي كتابه (النبوات) يقرر أسبقية الإمكان للحدث، وضرورة وجود محل يقوم به هذا الإمكان، إذ يقول: "... فالحدث مسبوق بإمكانه، ولا بد لإمكانه من محل، ولهذا لم يذكر الله قط أنه أحدث شيئاً إلا من شيء..." (١١٨).

(١١٦) المراد بالإمكان الذي يسبق وجود الحادث: هو الإمكان الخارجي المتعلق بكيفيات الأشياء وأضدادها، فالبخار - مثلاً - له إمكان قبل وجوده في الماء، والبساط له إمكان قبل وجوده في الصوف... وهكذا، وليس المراد بالإمكان هنا الإمكان الذهني المحض، الذي يجوز إمكان خروج البساط من الماء، والبخار من الصوف، وقد وقع الغزالي في هذا الاشتباه في سياق نقاشه الفلاسفة، وفسر - الإمكان الذي قصدوه بالإمكان الذهني المحض الذي سماه قضاء العقل، مما أثار ابن رشد، فوصف قوله بالسفسطائي. انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، ص ١٨٤.

(١١٧) اهتم ابن سينا ببيان ذلك الدليل، انظر - على سبيل المثال - كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية، ص ٢٥٤ - ٢٥٦، والإشارات والتنبيهات ص ٧٨ - ٨٤، وانظر في شرحه كذلك: تهافت التهافت، ابن رشد، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(١١٨) النبوات، ابن تيمية، ١ / ٣٢٨، وفي الصفحة نفسها يفهم ابن تيمية الإمكان الذي يفتقر إلى محل على الصواب، كما فهمه الفلاسفة، وهو: الإمكان الخارجي.

فكل مخلوق خلق من مادة تسبقه، ولم يخلق من لا شيء، فهذا أبلغ في العبودية، وأبلغ عن مشابهة الربوبية، فكل مخلوق له أصل وجد منه ما عدا الإله الصمد الذي هو واحد لا أصل له ولا فرع (١١٩).

فمقتضى هذا الدليل العقلي - عند ابن تيمية - استحالة أن يخلق الشيء من لا شيء، وهي كاستحالة حدوث الحوادث من غير سبب، وفي ذلك يقول قاصداً المتكلمين: "والذي يقول إن جنس الحوادث حدث من لا شيء، هو كقولهم: إنها حدثت بلا سبب حادث" (١٢٠).

فالطابع العقلي لتلك الاستحالة يتعارض مع محاولة بعض الباحثين حمل تقرير ابن تيمية من (أن الحادث لا يخلق إلا من مادة تسبقه) على العالم المشاهد، فإن سياق المسألة كان في مبدأ الخلق عمومًا، وطابع دليلها عقلي، يصدق على العالم المشاهد والغائب، كما هي طبيعة الأدلة العقلية ودلالاتها.

الاستحالة وفناء المادة:

ومع إقرار ابن تيمية بذلك الدليل الفلسفي العقلي فإنه لا يوافق على النتيجة التي توصل إليها الفلاسفة، وهي (أزلية المادة وقدمها)، ويكمن النزاع بينهما في صورة التعاقب الأزلية لتلك الحوادث.

فالفلاسفة يرون تعاقب الصور بحركة أزلية على موضوع غير كائن ولا فاسد، والمراد به: المادة الحاملة لتلك الصور، فالمادة السابقة لكل حادث ممكن ثابتة ثبوتًا أزليًا، وأما الحدوث التعاقبي والفساد فهما واقعان على الصور، وهذه المادة القديمة لا تتعزى عن تلك الصور، لأنها لا تتعزى من الوجود، بل تتنقل من وجود إلى وجود، بحسب صورها مع أزليتها، فكل تحول يجري من حادث إلى آخر، يُبقى أصل المادة واحدًا فيها لا يجري عليه تحول، وإنما التحول في الصور (١٢١).

(١١٩) انظر: المصدر نفسه، ١ / ٣٢٥.

(١٢٠) انظر: المصدر نفسه، ١ / ٣٢٨.

(١٢١) انظر: الشفاء - الإلهيات، ابن سينا، ١ / ٧٢، ولقد أفاض ابن تيمية في شرح رؤيتهم حول المادة والصورة ناقداً في كتابه: النبوات، ١ / ٣٠٩-٣١٦، ومنهاج السنة، ١ / ٣٦٠، ٢ / ٢١١، والدرء، ٤ / ١٤٦، وغيرها.

يصور ابن تيمية مذهبهم في هذه المسألة قائلاً: " هؤلاء قالوا: إذا خلق كل شيء من شيء، فإنها أحدثت صورة، مع أن المادة باقية بعينها، لكن فسدت صورة، وكونت صورة "(١٢٢).
لكن ابن تيمية أدخل مفهوم (الاستحالة) (١٢٣) في تصور هذا التعاقب الأزلي، فإنه - مع اعترافه بأن الحادث الجزئي الممكن قبل وجوده لا بد له من محل، وهو المادة الجزئية - يرى استحالة تلك المادة من مادة أخرى قبلها، تكون محلاً لحادث ممكن آخر، في صورة تعاقب أزلي، يكون فيه كل واحد من المتكونات فساداً للآخر، وفساده كون للآخر، فالإمكان والحدوث والفساد واقع على الحادث ومحله، والقابل والمقبول، والمادة والصورة، والاستحالة - عنده - تشمل الصور والمواد، وليست خاصة بالصور والكيفيات كما هي عند الفلاسفة، أو بالأعراض كما هي عند المتكلمين.

فالمحل المستلزم للمادة، الذي يحمل عليه إمكان الحادث، يتلاشى بالاستحالة إلى مادة أخرى جديدة، لا تبقى فيها من الأولى شيء، لا مادته ولا صورته، وفي هذا يقول: " الحق أن المادة التي منها يخلق الثاني تفسد وتستحيل وتتلاشى، وينشئ الله الثاني ويتبدل، ويخلق من غير أن يبقى من الأول شيء، لا مادة ولا صورة ولا جوهر ولا عرض ... "(١٢٤).

وفي سياق نقد ابن تيمية للرازي - وهو من المتكلمين الذين يوافقون الفلاسفة في مثل صورة تعاقب الحوادث، حيث يرون تعاقب الأعراض مع ثبات الجواهر، ولكنهم يرون خلق الجواهر من عدم - يقول: "... نفس الجواهر التي أعيان قائمة بنفسها تنقلب وتتبدل وتستحيل، كما ذكره من انقلاب الماء والتراب نباتاً، فلم يكن التغير في مجرد أعراض الماء والتراب ... إذا صار الماء والتراب نباتاً فقد انقلبت الحقيقة وتبدلت ..."، وفي موضع آخر بأن " هذه الأمور المخلوقة (التي خرجت من أصلها بالاستحالة) التي لم تكن موجودة في أصلها ولا كامنة فيه، هي مبدعة بعد العدم "(١٢٥).

(١٢٢) النبوت، ١ / ٣١١ .

(١٢٣) الاستحالة هي التحول من حالة إلى أخرى، وهي عند أرسطو تغير في الكيف لا في الجواهر، انظر:

المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١ / ٦٥ .

(١٢٤) النبوت، ابن تيمية، ١ / ٣١٧ .

(١٢٥) بيان تلبس الجهمية، ابن تيمية، ٢ / ٢٦٦، ٢٧٠.

عن الذوات التي يعتقد أنها ابتدعت ابتداء - إذ انظر: المصدر نفسه، ٢ / ٢٦٥ - ٢٧٦.

لكن هنا يرد سؤال لا مفر منه على المتكلمين الذين يرون ثبات الجواهر والذوات مع اعتقادهم بأنها ابتدعت ابتداء، وهو: كيف يمكن تصور ثبات الجواهر والذوات وتغير صفاته، وهي ذوات ابتدعت من غير سبق مادة كما يراه المتكلمون؟ فكيف ينفي عنها معنى التغير وهي حادثة مبتدأة في الأصل؟ وفي محاولة هروب الرازي من هذا السؤال يجيب قائلاً: "إن الذي شاهدناه هو تغير الصفات... أما حدوث الذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة، فهذا شيء ما شهدناه البتة، ولا يقضي بجوازه وهمنا وخيالنا..." (١٢٦).

وقد ناقش ابن تيمية، تلك الإجابة مبيناً أن الإبداع المقتضي - للتغير كما هو واقع على الصفات يقع على الذوات (الجواهر) لا فرق، يشمل الذوات المركبة، كالإنسان المركب من أعضائه وأخلاقه المختلفة، كما أنه يشمل الذوات البسيطة التي ابتدعت ابتداء كما يراه المتكلمون، كالماء ونحوه، بل إن إبداع الذوات المركبة عن طريق الاستحالة نظير إبداع الذوات البسيطة التي ابتدعت ابتداء كما يزعمه الرازي، بل هي أبلغ في حكمة الإله وأعظم دلالة على اقتداره. (١٢٧).

فكرة (الاستحالة) تجمع بين أمرين:

الأول: الحفاظ على المبدأ العقلي، الذي ينص على سبق الإمكان للحدث، وضرورة المحل المادي لهذا الإمكان، ونتيجته: استحالة وجود شيء من لا شيء، أو وجود شيء من العدم، وهذا ما يتبناه الفلاسفة.

الثاني: إثبات تلاشي وفناء هذا المحل المادي عن طريق (الاستحالة)، وليس المراد بفناء المادة - عند ابن تيمية - الفناء الذي يسبقه أو يلحقه عدم محض، بل هو الفناء الذي تسبقه أو تعقبه مادة جديدة في صيرورة أزلية، وبه يتمايز رأي ابن تيمية عن رأي المتفلسفة، كالفارابي وابن سينا.

فالرؤية التيمية تتفق مع الرؤية الفلسفية في ضرورة المحل لوصف الإمكان المتعلق بالحدث، ولكن تختلفان في البقاء الأزلي لهذا المحل، فبينما يقر الفلاسفة بالقدم الأزلي لمادته،

(١٢٦) أساس التقديس، الرازي، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٢٣.

(١٢٧) انظر: بيان تلبس الجهمية، ابن تيمية، ٢ / ٢٧٥ - ٢٧٦.

يؤكد ابن تيمية على تلاشي وفناء مادته فناءً مرتبطاً بمفهوم الاستحالة المستمرة من مادة إلى أخرى.

وهذا يقتضي - عند ابن تيمية - قدم المادة جنساً، وحدوثها عيناً، مثلها مثل الحوادث التي يتمتع قدم أعيانها، ويجوز بل يجب قدم جنسها، فإن طبيعة ذلك التعاقب طبيعة لا نهائية، وهذا حاصل للجنس والنوع والمجموع، وهذا راجع كما تقرر إلى ثلاث أسس: قيام الحوادث بذاته المسبب الأولي لهذا التعاقب، ودوام فاعلية الإله، وجواز تسلسل الحوادث اللانهائي.

لكن لابن تيمية رؤية أخرى لا تنسجم مع ما قرره في كتابه (النبوات)، سطرها في كتابه (مسألة حدوث العالم)، وعدم انسجامها يتجلى من وجهين:

الأول: نازع الفلاسفة في ضرورة افتقار كل حادث إلى مادة سابقة، وعارضهم باعترافهم بوجود موجودات من غير مادة، وهي الموجودات القديمة عندهم، كالعقول والعالم، فإذا كان الله - عند هؤلاء الفلاسفة - قد أبدع تلك الموجودات القديمة بلا مادة، فمن باب أولى أن يبدع المحدثات بلا مادة، لا سيما إذا عرفنا أن المحدثات أضعف في الوجود من الموجودات القديمة، ويخلص إلى عدم امتناع وجود الموجود من عدم، باستثناء الخالق تعالى (١٢٨).

ويبدو لي أن سياق كلامه في هذا الموضع كان في إبطال وجود الموجودات من مادة أزلية قديمة، وليس سياقاً في إبطال وجودها من مادة حادثة تقبل الفناء، ويدل على هذا السياق قوله: "... وإنما المقصود هنا فساد حجتهم من جهة إثبات المادة، وأن الحادث لا بد له من مادة قديمة..." (١٢٩).

فإن ابن تيمية يتفق مع الفلاسفة في امتناع الوجود عن العدم المحض، وينازعهم في امتناع وجود الشيء عن العدم عن طريق الاستحالة.

الثاني: فسّر الإمكان المقتدر للمحل والسابق للحدوث بالإمكان الذهني المطلق، وجعله بمنزلة الوجوب والحدوث والوجود والعدم، بخلاف ما قرره في كتابه (النبوات)، حيث فسره بالإمكان الخارجي (١٣٠).

(١٢٨) انظر: مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ٦١ - ٦٣.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦، والنبوات، ١ / ٣٢٨.

وقد تقدمت الإشارة إلى خطأ حمل الإمكان في هذه المسألة على الإمكان الذهني المحض، فإن الفلاسفة أنفسهم لم يريدوا به إلا الإمكان الخارجي، وهو الخطأ نفسه الذي وقع فيه الغزالي. وفي سياق جداله مع الفلاسفة في كتابه (مسألة حدوث العالم) ألزم الفلاسفة بصورة (الوجود عن عدم محض) بإقراره من استحالة الصور الحادثة من صورة إلى أخرى، كاستحالة صورة المني إلى صورة إنسان، حيث عدت الصورة الأولى وأحدثت صورة أخرى بعد العدم^(١٣١).

لكن الصورة عند الفلاسفة لا يجري عليها العدم والوجود الخارجي، لأن وجودها مجردة من المادة وجود ذهني، ولا وجود لها خارجي حتى تلتحم بالمادة، فإن الصورة - عندهم - تطلق على عدة معان، ومنها الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها، وهي - على حد تعبير ابن سينا - "الموجود في شيء آخر لا كجزء منه، ولا يصح وجوده مفارقاً له"^(١٣٢).

ومع ذلك ففساد الصورة وعدمها - عند الفلاسفة - لم يكن نابغاً من العدم المحض، بل كان نتيجة فساد صورة أخرى قبلها في صيرورة أزلية، وذلك عن طريق الاستحالة، فإن الصور من الكيفيات لا من الجواهر والماديات، والاستحالة - عندهم - مقبولة في الكيفيات لا في الجواهر^(١٣٣)، فهي منسجمة - عندهم - مع (مبدأ لا يحدث شيء إلا من شيء)، فإن كل شيء متكون، هو فساد للمتكون الآخر، وفساده كونٌ لغيره، وهو بهذا يتناقض مع مبدأ (الوجود من العدم المحض)، أو مبدأ (تكوّن الشيء من غير شيء)، ولذلك يقول ابن رشد في سياق شرح مقالته: "... كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر، وفساده هو كون لغيره، وإلا يتكوّن شيء من غير شيء، فإن معنى التكوّن انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً..."^(١٣٤).

والذي أراه أن تقارير ابن تيمية هذه المسألة في كتابه (مسألة العالم) لم تكن في سياق التقرير المبدئي، بل كان في سياق المعارضة والجدل، ولذلك لم تكن بدرجة الوضوح الذي كان

(١٣١) انظر: مسألة حدوث العالم، ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٣٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، ص ٨٣ .

(١٣٣) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا، ١ / ٦٥ .

(١٣٤) تهافت التهافت، ابن رشد، ص ١٨٤ .

في كتابه (النبوات) و(بيان تلبيس الجهمية)، وغيرهما، ويدل على مقام الجدل المدافع به عن المتكلمين أمام خصومهم المتفلسفة ما صدره في بحثه هذه المسألة قائلاً: "وإذا تبين أن مقصود أهل الكلام من المسلمين في قولهم: إن المحدثات وجدت عن عدم... لكن اعترض عليهم المتفلسفة فقالوا: لا يعقل موجودا عن عدم..." (١٣٥).

فقد كان السياق سياق معارضة للفلاسفة ودفاع عن المتكلمين، وربما كان هذا رأياً سابقاً له تغير لاحقاً في كتابه (النبوات) بعد نضوج تصوره المسألة، فإن كتابه (النبوات) من أواخر ما ألف، على ما حققه محقق كتاب النبوات (١٣٦).

(١٣٥) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ٥٩ .

(١٣٦) مقدمة تحقيق كتاب النبوات، عبدالعزيز الطويان، ١ / ٨٨ .

خاتمة

قدمت نظرية (تسلسل الحوادث اللانهائي) حلا عقليا - مدعوما بالمفاهيم الإسلامية على وجه العموم والسلفية على وجه الخصوص - لمشكلة العلاقة بين الإله والعالم، وقد استندت إلى التصورات الفلسفية لمفهوم (اللانهاية)، لا سيما (اللانهاية المحتملة).

ومن أبرز نتائج البحث تجلي معقولية نظرية (تسلسل الحوادث اللانهائي) عند ابن تيمية، وذلك من خلال تحليل بنيتها الفلسفية، وتصور مراحل بنائها، ففي بداية بناء تلك النظرية أعاد ابن تيمية بناء تصور علاقة التأثير بين العلة ومعلولها، وعملية تصحيح التصور الوجودي لها، فليست العلاقة بينهما علاقة اقتران، كما يراه الفلاسفة، ولا علاقة تراخي، كما يراه المتكلمون، وإنما العلاقة بينهما علاقة تعاقب.

ثم أسس على هذا التصور المكونات الأساسية لبنية نظريته، والمتمثلة في ثلاثة أسس:
الأول: قيام الحوادث بذات الإله، وهذا ما تقتضيه الضرورة العقلية، فإن تجويز حدوث الحوادث من غير حدوث حال للفاعل بها، هو - ضرورة - قول بحدوث الحوادث بلا سبب، وقول بترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن بلا مرجح، وهما ممتنعان عقلا، وهذا الأساس مما اتفق على نفيه النظريتان: الفلسفية والكلامية.

الثاني: دوام فاعلية الإله، والمراد بهذه الديمومة: دوام أفعال الإله الاختيارية التي تقوم بذاته، في الأزل كما في الأبد، وتكتمل دلالة الأساس: قيام الحوادث بذات الإله بدلالة الأساس الثاني: دوام فاعليته، وإن كان بينهما تمايز، فإنه لا يلزم من الإقرار بالثاني الإقرار بالأول.

الثالث: بيان معقولية التسلسل اللانهائي للحوادث، وذلك من خلال تحرير المفاهيم الجوهرية في تلك النظرية، وهي خمسة مفاهيم: مفهوم (التسلسل) وتحليل أنواعه، والتمييز بين (قدم النوع) و(حدوث الآحاد)، وتحرير معنى (اللانهاية) في تسلسل الحوادث، وتحرير معنى (الجنس) أو (النوع)، وبيان معنى (التعاقب) بين الأثر ومؤثره.

وقد توقف البحث في رحلته تلك على إحدى مشكلاته المتمثل في تحرير موقف ابن تيمية من (قدم المادة)، وخلاصة ذلك التحرير، تميزه عن مقالات الفلاسفة، فإنه - مع اعترافه بأن الحادث الجزئي الممكن قبل وجوده لا بد له من محل، وهو المادة الجزئية - يرى استحالة تلك المادة من مادة أخرى قبلها، تكون محلا لحادث ممكن آخر، في صورة تعاقب أزلي، يكون فيه كل واحد من المكونات فسادا للآخر، وفساده كون للآخر، فالإمكان والحدوث والفساد واقع على

الحادث ومحله، والقابل والمقبول، والمادة والصورة، والاستحالة - عنده - تشمل الصور والمواد، وليست خاصة بالصور والكيفيات كما هي عند الفلاسفة، أو بالأعراض كما هي عند المتكلمين.

□

المصادر

(مؤلفات ابن تيمية):

١. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، دار الرحمة،
٢. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود،
٣. تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق: سليمان الغفيص، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ
٤. منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: الأولى، ١٩٨٦م،
٥. مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، تحقيق: يوسف بن محمد المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٢م،
٦. نقد مراتب الإجماع، ابن تيمية، مطبوع في ذيل كتاب مراتب الإجماع، لابن حزم، بعناية: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨م
٧. الصفدية، ابن تيمية، تحقيق: سيد الحلبي وأيمن الدمشقي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى، ٢٠٠٢م،
٨. النبوات، ابن تيمية، دار أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٩. مجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، تعليق وتخريج محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

أهم المراجع

١. نقد العقل المحض، إمانويل كُنت، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٣م.
٢. الفيزياء - السماع الطبيعي، أرسطو، ترجمة: عبدالقادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م.
٣. الشفاء - الطبيعيات - السماع الطبيعي، ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
٤. رسائل الكندي الفلسفية، الكندي، تحقيق وإخراج: محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر.
٥. موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٦. فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، رولان أوميس، ترجمة: أحمد باشا ويمنى الخولي، سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب، الكويت، ٢٠٠٨م.
٧. اللانهاية والعقل، علم وفلسفة اللانهاية، رودي روكر، ترجمة: رزان يوسف سلمان، دار المدى، بغداد، ط: الأولى، ٢٠٢٢م.
٨. مسألة اللانهاية في الرياضيات، نظرية جورج كانتور، عبد اللطيف الصديقي، دار الشروق، عمان - الأردن، ط: الأولى، ١٩٩٩م.
٩. الله في فلسفة القديس توما الإكويني، ميلاد ذكي غالي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
١٠. المعجم الفلسفي جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ١٩٩٤م.
١١. موسوعة لاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد، دار عويدات، بيروت.
١٢. الأربعين في أصول الدين، الرازي، تحقيق أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٣. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حسام الألوسي، منشورات ضفاف، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٧م.
١٤. المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، تحقيق أحمد السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٩٨٧م.
١٥. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مقدمة محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: السابعة، ٢٠١٧م.
١٦. أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد، دراسة نقدية معاصرة، حسام محي الدين الألوسي، دار وكتبة البصائر، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٠م.

١٧. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ابن سينا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، تقديم: ماجد فخري.
١٨. الشفاء، الإلهيات، تقديم إبراهيم مذكور، ت: الأب قنواقي، وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط: ٢٠١٢م.
١٩. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، دار العرب، القاهرة ط: الثانية. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط: الثالثة.
٢٠. الكتاب المعبر في الحكمة، ابن ملكا البغدادي، دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد، ط: الأولى، ١٣٥٧هـ.
٢١. القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، غلام حسين الديناني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٣م.
٢٢. تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم وتحليل، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨م.
٢٣. التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: عبد الحي قابيل، دار الثقافة، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
٢٤. شرح العقيدة البهية في علم التوحيد، أحمد العدوي الدردير، تحقيق، عبد السلام شنار.
٢٥. حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد بن أحمد الدسوقي، تصحيح وضبط، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثامنة.
٢٦. الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية، ١٩٩٨م.
٢٧. أبكار الأفكار، في أصول الدين، سيف الدين الأمدي، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب القومية، القاهرة، ط: الثانية، ٢٠٠٤م.
٢٨. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٠م.
٢٩. في الآراء الطبيعية لتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهية، عبد الزاق محمد، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٨م.
٣٠. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد الصمعاني، وعلي العجلان، دار الصميعي، الرياض، ط: الأولى، ٢٠٠٨م.
٣١. أساس التقديس، الرازي، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.

Romanization of references

(Works of Ibn Taymiyyah):

1. *Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymīyah, Collected and arranged by: Abdul Rahman bin Qasim, Dar Al Rahma.*
2. *Dar' Ta'arūḍ al-'aql wa-al-naql, Ibn Taymīyah, Investigation: Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad ibn Saud University.*
3. *Talbīs al-Jahmīyah fī ta'sīs bd'hm al-kalāmīyah, Ibn Taymīyah, Investigation: Sulaiman Al-Ghafis, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1426 AH.*
4. *Minhāj al-Sunnah fī naqḍ kalām al-Shī'ah al-qadarīyah, Ibn Taymīyah, Investigation: Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, 1st ed., 1986 AD.*
5. *Mawsū'at al-falsafah, 'Abd-al-Raḥmān Badawī, Investigation: Youssef bin Muhammad al-Maqdisi, Dar al-Bashir al-Islamiyyah, Beirut, 1st ed., 2012.*
6. *6. Naqḍ Marātib al-ijmā', Ibn Taymīyah, maṭbū' fī Dhayl Kitāb Marātib al-ijmā', li-Ibn Ḥazm, bi-īnāyat : Ḥasan Aḥmad Isbir, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1st ed., 1998.*
7. *al-Ṣafādīyah, Ibn Taymīyah, edited by: Sayyid al-Halimi and Ayman al-Dimashqi. Al-Du'a Library, Riyadh, 1st edition, 2002 CE.*
8. *al-nubūwāt, Ibn Taymīyah, Dar Adwaa Al-Salaf, Riyadh, 1st ed. 1420 AH - 2000 AD.*
9. *Majmū' al-rasā'il wa-al-masā'il, Ibn Taymīyah, Commentary and Graduation by Muhammad Rashid Rida, Arab Heritage Committee.*

Romanization of references

1. *Naqd al-'aql al-mahḍ, imānwyl kant*, Translated by Ghanem Hana, Arab Organization for Translation, Beirut, 1st ed., 2013.
2. *al-fīziyā' al-samā' al-ṭabī'ī*, Arīṣṭū, Translated by: Abdelkader Qenini, East Africa, Morocco, 1998.
3. *al-Shifā' al-Ṭabī'iyāt al-samā' al-ṭabī'ī*, Ibn Sīnā, Investigation: Saeed Zayed, introduction and review by Ibrahim Madkour, Egyptian General Book Authority, 1983.
4. *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyah, al-Kindī*, Investigation and Direction: Mohamed Abdel Hadi Abu Rida, Dar Al Fikr Al Arabi, Egypt.
5. *Encyclopedia of Philosophy*, Abdul Rahman Badawi, Arab Foundation for Studies and Publishing.
6. *Falsafat alkwāntm, fahm al-Ilm al-mu'āṣir wṭ'wylh, Rūlān awmnys*, Translated by: Ahmed Pasha and Yomna Al-Kholi, National Council for Culture, Arts and Letters Series, Kuwait, 2008.
7. *allānhāyḥ wa-al-aql, 'ilm wa-falsafat allānhāyḥ, Rawadī rwkr*, Translated by: Razan Yousef Salman, Dar Al-Mada, Baghdad, 1st ed., 2022.
8. *mas'alat allānhā'ḥ fī al-riyāḍīyāt, Nazarīyat Jūrj kāntwr*, Latif al-Ṣiddīqī, Dar Al-Shorouk, Amman - Jordan, 1st ed., 1999.
9. *Allāh fī Falsafat al-Qiddīs Tūmā al'kwyny, Mīlād Dhakī Maaref Establishment, Alexandria, 2000 AD.*
10. *al-Muḥjam al-falsafī Jamīl Ṣalībā*, International Book Company, Lebanon, 1994.
11. *Mawsū'at lā lānd al-falsafīyah, André Lalande*, Translated by: Khalil Ahmed, Dar Awidat, Beirut.
12. *al-arba'īn fī uṣūl al-Dīn, al-Rāzī*, Edited by Ahmed Al-Saqa, Al-Azhar Colleges Library, Cairo, 1st ed., 1406 AH.
13. *ḥiwār bayna al-falāsifah wa-al-mutakallimīn, Ḥusām al-Ālūsī*, Dafaf Publications, Beirut, 1st ed., 2017.
14. *al-maṭālib al-Ālīyah min al-Ilm al-ilāhī, al-Rāzī*, Investigation by Ahmed Al-Saqa, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1st ed., 1987.
15. *Faṣl al-maqāl fī taqrīr mā bayna al-sharī'ah wa-al-ḥikmah min al-ittiṣāl, muqaddimah Muḥammad al-Jābirī*, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 7th ed., 2017.
16. *azlyh al-'ālam wa-dawr al-Ilāh 'inda Ibn Rushd, dirāsah naqdīyah mu'āṣirah, Ḥusām Muḥyī al-Dīn al-Ālūsī*, Al-Basaer Publishing House and Books, Beirut, 1st ed., 2010.
17. *al-najāh fī al-Ḥikmah al-mantiqīyah wa-al-ṭabī'iyah wa-al-ilāhīyah, Ibn Sīnā*, New Horizons Publishing House, Beirut, Presented by: Majed Fakhry.
18. *al-Shifā', al-Ilāhīyāt, taqdīm Ibrāhīm Madkūr, t : al-Ab Qanawātī, wa-Sa'īd Zāyid*, General Authority for Amiri Printing Affairs, 2012 edition.

19. *Tis 'Rasā' il fī al-Ḥikmah wa-al-ṭabī'iyāt*, Ibn Sīnā, Dar Al Arab, Cairo, 2nd ed. *Al-Isharat wa Al-Tanbihat*, Ibn Sina, Edited by: Sulayman Dunya, Dar Al Maaref, Cairo, 3rd ed.
20. *al-Kitāb al-mu'tabar fī al-Ḥikmah*, Ibn malikan al-Baghdādī, The Ottoman Encyclopedia, Hyderabad, 1st ed., 1357 AH.
21. *al-qawā'id al-falsafīyah al-'Ammah fī al-falsafah al-Islāmīyah*, Ghulām Ḥusayn aldynāny, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1st ed., 2013.
22. *Tahāfut al-tahāfut*, Ibn Rushd, taqḍīm wa-tahlīl, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1st ed., 1998.
23. *al-Tamhīd fī uṣūl al-Dīn*, li-Abī al-Mu'īn al-Nasaḥī, Investigation: Abdul-Hayy Qabil, Dar Al-Thaqafa, Cairo, 1407 AH.
24. *sharḥ al-'aqidah al-bahīyah fī 'ilm al-tawḥīd*, Aḥmad al-'Adawī al-Dardīr, Investigation, Abdul Salam Shanar.
25. *Hāshiyat al-Dasūqī 'alā Umm al-Barāhīn*, Muḥammad ibn Aḥmad al-Dasūqī, Correction and punctuation, Abdul Latif Hassan Abdul Rahman, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, Beirut, 8th edition.
26. *al-Kullīyāt*, Muḥam fī al-muṣṭalaḥāt wa-al-furūq al-lughawīyah, Abū al-Baqā' Ayyūb ibn Mūsā al-Kaffawī, Investigation: Adnan Darwish and Muhammad Al-Masry, Al-Risala Foundation, Beirut, 2nd ed., 1998.
27. *Abkār al-afkār*, fī uṣūl al-Dīn, Sayf al-Dīn al-Āmidī, Investigation: Ahmed Al-Mahdī, National Library, Cairo, 2nd ed., 2004 AD.
28. *al-mabāhiith al-mashriqīyah fī 'ilm al-Ilāhīyāt wa-al-ṭabī'iyāt*, Investigation: Muhammad al-Mu'tasim al-Baghdadi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1st ed., 1990.
29. *fī al-ārā' al-ṭabī'iyah lmtklmy al-Islām wa-maqāṣidihā al-ilāhīyah*, 'Abd al-Razzāq Muḥammad, Namaa Center for Research and Studies, Beirut, 1st ed., 2018.
30. *Shifā' al-'ālīl fī masā'il al-qadā' wa-al-qadar wa-al-ḥikmah wa-al-ta'līl*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Edited by: Ahmed Al-Samaani and Ali Al-Ajlan, Dar Al-Samai, Riyadh, 1st ed., 2008.
31. *Asās al-taqdīs*, al-Rāzī, Edited by: Ahmed Al-Saqa, Al-Azhar Colleges Library, Cairo, 1986.