
دليل الحدوث وإشكالاته عند القاضي عبد الجبار بن أحمد

أ.د. نبيل فولي محمد

كلية العلوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية – إستانبول

Abstract

The argument of contingency (*dalīl al-ḥudūth*), employed by Islamic theologians (*mutakallimūn*) to prove the existence of God, has long been a subject of intense debate. This study examines the argument's historical development, its philosophical and theological challenges, and how these were addressed by the prominent Mu'tazilite scholar, al-Qadi Abd al-Jabbar (d. 415 AH). Through his writings, al-Qadi elaborated on the argument, participated in its discourse, and proposed responses to its objections.

The central research questions are: How was the argument of origination formulated in Islamic theology up to the time of al-Qadi Abd al-Jabbar? And what were his contributions in refining the argument and resolving its challenges?

The study is structured into two main sections. The first traces the historical evolution of the argument until al-Qadi's time, while the second analyzes the critical objections raised against it, al-Qadi's engagement with these issues, and his proposed solutions.

The term "challenges" in the study's title refers to the various objections posed against the argument, particularly those that arise when scrutinizing its premises and logical structure. These objections, if valid, could undermine the argument's effectiveness as a proof of God's existence.

Among the key findings of this study is that many philosophical issues were brought to light in the process of addressing these objections. Notably, these include the generalization of the world's origination through analogy between the seen and the unseen, the debate over the infinite regress of events, and the idea of God as a necessary cause for the world's existence.

Furthermore, the study highlights the influence of Mu'tazilite doctrinal frameworks on al-Qadi Abd al-Jabbar's responses. This is evident in positions such as his assertion that God is powerful by His essence while humans possess a created power, and his affirmation of divine choice without attributing to God an eternal will, among other theological arguments.

الملخص:

دار كثير من الجدل حول دليل الحوادث الذي وظفه المتكلمون لإثبات وجود الله تعالى، وتسعى هذه الدراسة إلى تناول الدليل وتاريخه وإشكالاته كما انتهت إلى عالم المعتزلة الشهير القاضي عبد الجبار (ت 415هـ)، وقررها في مؤلفاته، وشارك في مناقشتها. وإشكالية البحث هي: كيف كان دليل الحوادث الكلامي إلى زمن القاضي عبد الجبار؟ وما الذي قدمه في دراسة هذا الدليل وحل إشكالاته؟ وعالجت الدراسة موضوعها في مبحثين؛ الأول: تاريخ الدليل وتطوره إلى زمن القاضي، والثاني: الدليل وإشكالاته التي عرض لها القاضي ومقترحاته حولها. والمقصود بـ "الإشكالية" في عنوان الدراسة هو تلك الإيرادات التي ترد على الدليل؛ خاصة عند الدخول في تفاصيله وتدقيق مقدماته، مما لو صح لأضعف الاستدلال به على الأقل. ومن أهم نتائج الدراسة: أن كثيراً من القضايا الفلسفية طُرحت في سياق مناقشة إشكالات الدليل؛ وأهمها: تعميم القول بحدوث العالم بقياس الغائب على الشاهد، والقول بتسلسل الحوادث، وأن الباري علة ضرورية لوجود العالم، وغيرها من القضايا الشائكة. وكذلك ظهر تأثير المقولات الاعتزالية على ردود القاضي في بعض الأحيان؛ مثل قوله بأن الله تعالى قادر بذاته ونحن قادرون بقدرة مخلوقة، وإثباته الاختيار لله تعالى دون أن يكون ذا إرادة قديمة، وغير ذلك.

مفاتيح: القاضي عبد الجبار، دليل الحوادث، أدلة وجود الله

تقديم:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد: فمع أن دليل الحوادث - أشهر الأدلة الكلامية بإطلاق - ليس الوحيد الذي استعان به المتكلمون المسلمون لإثبات وجود الباري تعالى، إلا أنه قد جرى حوله - دون غيره من الأدلة الكلامية قاطبة⁽¹⁾ - كثير من الجدل الفلسفي والاختلاف الفكري، وأثار خصوم المتكلمين مختلفو النزعات، وأحياناً نفرٌ من المتكلمين أنفسهم، حول الدليل مجموعةً من الإشكالات التي تشكك في سلامة مقدماته وصحة نتائجه، أو تدعو إلى علاج هذه الإشكالات.

وتسعى هذه الدراسة إلى تناول الدليل وتاريخه وإشكالاته كما انتهت إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت 415هـ)، وقررها في مؤلفاته، وشارك في مناقشتها. وتنطلق الفكرة من أن القاضي

ليس مجرد متكلم كبير، بل هو أيضًا مؤرخ فكري بما يورده من آراء السابقين والمعاصرين، وناقد دقيق للأفكار؛ بقطع النظر عن معتنقيها؛ أي وإن كانوا من المعتزلة أنفسهم.

وبهذا تكون الإشكالية التي نحن بصدد البحث فيها هي: كيف كان دليل الحوادث الكلامي إلى زمن القاضي عبد الجبار؟ وماذا قدم هو من أفكار في دراسة هذا الدليل وبيان خصائصه وإشكالاته؟ ويأتي هذا في المبحثين التاليين:

- تاريخ الدليل وتطوره إلى زمن القاضي.

- الدليل وإشكالاته التي عرض لها القاضي ومقترحاته حولها.

وقد عدلت عن تخصيص مبحث ثالث لبيان الإشكالات التي أثرت حول الدليل عمومًا قبل بيان موقف عبد الجبار منها، وأدجت هذا في سياق بيانه للدليل؛ وذلك ميلًا إلى الاختصار، وتفضيلاً لمناقشة هذه الإشكالات بالتفصيل في دراسة أخرى أكبر وأشمل أنوي القيام بها حول دليل الحوادث عمومًا إن شاء الله، وكذلك لأن القاضي عبد الجبار لم يتعرض لكل هذه الإشكالات، ولعله لم يشعر في تلك المرحلة المبكرة نسبيًا بكثير منها، وأيضًا لأن بعض الإشكالات التي أجاب عنها هي من اقتراحه هو كما سيأتي.

ولعل من المهم أن نفهم أن المقصود بـ "الإشكالية" في عنوان هذه الدراسة هو تلك الإيرادات التي ترد على الدليل؛ خاصة عند الدخول في تفاصيله وتدقيق مقدماته، مما لو صح لأضعف الاستدلال به على الأقل.

وغني عن البيان أيضًا أن معارضة الدليل لا تعني بالضرورة نفي حدوث العالم، فضلًا عن أن تثبت على المعارض إنكار وجود الله تعالى، بل لا يلزم عن تبني هذه الإيرادات إبطال الدليل من جذوره؛ فقد تكون مجرد دعوة إلى ترميمه وضبط أجزائه بصورة أكثر دقة.

المبحث الأول: تاريخ دليل الحوادث وتطوره إلى زمن القاضي

لا نعدم في الأمم القديمة من نستدل مما بقي من ثقافته على أنه آمن بحدوث العالم أو خلقه، بل إن انبثاق العالم وخروجه من العدم إلى الوجود في لحظة ما هو أمر شائع في الثقافة الدينية للمصريين القدماء كما تفيد أدبياتهم وأساطيرهم⁽²⁾، وفي بلاد ما بين النهرين⁽³⁾، وفي الحضارة الفينيقية القديمة⁽⁴⁾، وحتى لدى بعض قدامى الشعراء اليونان⁽⁵⁾.

ومع هذا لا نجد من بين هذا التراث القديم، الذي حصل لنا ناقصًا، ما يفيد أنهم سعوا إلى إثبات معتقدهم هذا بصورة عقلية، بل كان الشائع هو تقرير وجود الإله، أو الآلهة، وحدث أو خلق العالم فحسب، دون التقدم خطوة أخرى للأمام، ولعله يصدق على هؤلاء وأمثالهم — وفق هذه النتيجة

المؤقتة - قول أرسطو عن متقدمي فلاسفة اليونان: "لم يكن للأوائل صناعة الجدل"⁽⁶⁾؛ أي أنهم لم يعتمدوا في تقرير معارفهم على الأدلة العقلية من خلال صناعة فكرية محددة القواعد.

ومع هذا فإننا نعثر في القرآن الكريم (سورة الأنعام: الآيات 75-81) على صورة قديمة لإثبات وجود إله يعلو على مظاهر الوجود المتغيرة الناقصة (=الحادثة)، وهي صورة إبراهيم عليه السلام وهو يحاجج قومه، في زمنٍ قَدَّرته الدراسات التوراتية بحوالي ألفي سنة قبل الميلاد. إلا أن هذا المثال قد يكون مقبولا لدى الباحثين المسلمين وحدهم. ولن يدفعا هذا إلى التبري من المثال، ولكننا قبل الاسترسال معه - إن أردنا الاسترسال - نحتاج إلى حاجة علمية واضحة لتثبيت وجوده شاهداً له اعتباره في مثل هذه القضايا؛ خاصة بالتعلق بأن وثيقة نقل القرآن ومثانة تناوله لما تضمنته من قضايا وموضوعات تجعله متقدماً كثيراً على أسفار العهد القديم التي حجزت لنفسها مساحة واسعة في البحث الأكاديمي الغربي باعتبارها - على الأقل - شاهداً محتملاً على ما تضمنته من قضايا ومسائل وأخبار في هذا الباب وغيره⁽⁷⁾، وبالمثل يمكن للباحث غير المسلم أن يستشهد بمقولات القرآن وأمثله تاريخياً باعتبارها وجوهاً محتملة للقضايا التي يتضمنها؛ خاصة تلك القضايا المتعلقة، والأخرى التي كثر الجدل حولها.

موقف أفلاطون من حدوث العالم:

على كل حال، إذا انتقل بنا الحديث إلى النطاق الفلسفي الأحدث زمناً من هذا، فإننا نجد القول بقدوم العالم هو الشائع بين فلاسفة الإغريق والشراح المتأخرين، ولا نجد في تراثهم إلا قليلاً مما يخرق هذه القاعدة، وأوله وأشهره قول أفلاطون بالحدوث في بعض محاوراته، وأشهرها قوله على لسان طيماوس الفيثاغوري في محاورته الشهيرة: "كل محدث يحدث ضرورة عن سبب من الأسباب؛ إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوثٌ دون ما سبب... الفلك يرمته أو العالم أو ذاك الشيء الآخر... هل كان دائماً فليس له مبدأ حدوث، أو هل ابتداءً من مبدأ ما؟ إنه قد حدث لأنه منظور وملموس وله جسم، وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة، والمحسوسات يدركها الظن بواسطة الحس، وتظهر بجلاء محدثةً مولدة"⁽⁸⁾، ويمكن ملاحظة أن أفلاطون استعان بدليل الحدوث، ورتبه في صورة قياس ناقص لم يصح بنتيجته؛ هكذا: كل محدث فله سبب (كبرى)، والعالم محدث بدليل العقل والحس (صغرى)؛ والنتيجة هي: العالم له سبب. ولتحقيق الدليل فإن حدوث العالم يظهر من وصفه له بأنه "منظور وملموس وله جسم"؛ وهذا يعني أنه ذو كميات محدودة، وما كان بهذه الصفة فهو حادث. ومن قوله: "المحسوسات يدركها الظن بواسطة الحس، وتظهر بجلاء محدثةً مولدة"، فالحس شاهد لكونها بعد أن لم تكن، وهذا اعتماد على العلم الضروري.

إلا أن أفلاطون لا يقول بالحدوث المطلق أو الخلق من العدم؛ خلافاً لرأي الإسلاميين وأضرابهم من أصحاب الأديان الكتابية، إذ "أفلاطون - كما يقول ابن المرتضى الزبيدي - قولان؛ آخرهما حدوث العالم، وأجمعوا (يعني الحكماء) على حدوث التركيب، وإن قالوا بقدّم العناصر"⁽⁹⁾، وهذا يعني أن الفلاسفة اليونانيين لا يختلفون في الحقيقة عن أفلاطون في القول بحدوث العالم؛ حدوث التركيب⁽¹⁰⁾، إلا أنهم وإياه يقولون بقدّم العناصر التي رُكّب منها؛ إذ لا يمكنهم إنكار ما نعاينه من خصائص للموجودات تدل على حدوثها كما صرح بها في "طيماوس" أعلاه. إلا أننا لا نجد فيهم لغير أفلاطون نصّاً صريحاً يقول فيه بحدوث العالم كما سلف مع الاستعانة بما صار يُسمّى فيما بعد "دليل الحدوث". ومع أن هذا الجمع بين القول بقدّم المادة وحدوث المركّب منها متناقض في نفسه، إلا أن ما يعيننا منه هو أن التأثير المحتمل لهذه الأفكار في الفكر الديني الإسلامي وغير الإسلامي قد صحبه شيء من التحوير أو التعديل بحيث يتناسب مع مقولات أخرى أساسية في الأديان الكتابية على الأقل؛ خاصة الإسلام، وهي نفي مشاركة الموجودات لله تعالى في القدم.

ولعل محاولات أسلمة أفلاطون، بل تقديمه قبل ذلك في صورة قديس مسيحي في الأدبيات المسيحية⁽¹¹⁾، كانت تمهيداً لتسكين أفكاره الأخرى في البيئة الثقافية للمسيحية أولاً ولدى المسلمين من بعد، أو تحقيقاً للتوافق ورفعاً للتناقض الحاصل في أفكاره، وفي مقدمة ذلك فكرة حدوث العالم التي يترجح أن أفلاطون هو أبوها الأول في المجال الفلسفي.

وقد حظي كتاب محاورة طيماوس الذي اقتبسنا منه النص المهم السابق بترجمة مبكرة إلى العربية، فقد "نقله ابن البطريق، ونقله حنين بن إسحاق، أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق"⁽¹²⁾، وابن البطريق مات حوالي سنة 200م، وحنين سنة 260م، وكذلك عرّبوا "كتاب ما ذكره فلاطن في طيماوس؛ الموجود منه عربي مقالة بنقل حنين، وترجم إسحاق الثلاثة الباقية"⁽¹³⁾، وإسحاق توفي سنة 298م.

وفي رسالة معرّبة قديماً ومنسوبة إلى أفلاطون أيضاً يصف الله تعالى بأنه "القديم الذي لم يزل، منشئ مبادئ الحركات الأولى، خالق الأضداد من الإصلاح والإفساد"⁽¹⁴⁾، وهي تعبيرات قريبة من تلك المستعملة في دليل الحدوث في صورته المشهورة، وإن لم تكن بالضبط، وربما تكون قريبة من صورة هذا الدليل كما نجدّها عند الكندي كما سيظهر فيما بعد.

وفي رسالة أخرى مجهولة المؤلف، تُنسب إلى أفلاطون أيضاً؛ مقارنة بين القديم والحادث بقوله: "كل جوهر وكل فعل في عالم الطبيعة يُعَدُّ الزمان واقع تحت الحدث لا محالة... وإذا كان الشيء قديماً لم يُعَدَّ الزمان فعله، ولم ينقض بتقضي الزمان"⁽¹⁵⁾، فثمة حضور واضح لديه لثنائية القديم والحادث، وهي أساس دليل الحدوث.

تردّد جالينوس:

بعد أفلاطون بحوالي ستة قرون توقف جالينوس في آخر مؤلفاته المسماة "ما يعتقد جالينوس رأيًا" في الحكم على العالم بالقدم أو الحوادث، ولم يقطع فيه برأي بعد أن كان يقول بقدم العالم⁽¹⁶⁾. وقد عرف المسلمون محاوره طيماسوس لأفلاطون أيضًا في صورة مختصرة عن طريق ترجمة جالينوس لها باسم "جوامع كتاب طيماسوس"، وفي الجزء المقابل للنص الأفلاطوني السابق من طيماسوس أضاف جالينوس بعض الشرح على عبارة أفلاطون، فقال معلقًا على قوله: "إن كل كائن فإنما يكون من علة ما اضطرابًا"؛ قال جالينوس: "إن كان شيء من الأشياء دائمًا على حالة واحدة، وهو غير كائن ولا فاسد، فليست له علة مكوّنة، وكل الأشياء التي قد كانت (= تكوّنت وحدثت) فقد كانت لها علة فاعلة، وكل الأشياء التي هي في الكون (=الحوادث) فلها في الوقت الحاضر علة فاعلة. فأما أن العالم شيء واقع في الكون (=الحوادث)، فأمر قد حكم به طيماسوس حكمًا مطلقًا؛ لأن سقراط قد بيّنه في غير موضع من رياضياته⁽¹⁷⁾، وأما كونه هل لم يزل، أو كان له ابتداء، فإنه يفصل ذلك فيما بعد، ويقول إن له ابتداء"⁽¹⁸⁾.

وسجل لنا القاضي عبد الجبار أن المانوية - أتباع ماني (ت 276م) - قد "أحالوا حدوث شيء من الصنعة والتركيب إلا من أصل قديم"⁽¹⁹⁾؛ أي منعوا إثبات حدوث بصنع شيء أو تركيبه إلا ووراءه مادة قديمة، فجمعوا بين قديم الأصل وحوادث أفراد الموجودات، وهو قريب من رأي جمهوره الفلاسفة اليونانيين كما سبق بيانه.

ولخص الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله آراء الفلاسفة في مسألة الحوادث والقدم بقوله: "حكى عن أفلاطون أنه قال: العالم مكوّن ومحدث، ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدًا له. وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه "ما يعتقد جالينوس رأيًا" إلى التوقف في هذه المسألة، وأنه لا يدري العالم قديم أم محدث... ولكن هذا كالتشاذ في مذهبهم، وإنما مذهبهم جميعهم أنه قديم، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً"⁽²⁰⁾، ونلاحظ أن الغزالي كأنه لا يرضى عن تأويل كلام أفلاطون في الحوادث، ويريد إثباته له، ولا شك أن نصوص أفلاطون السابقة تؤيده، إلا أن ما يعكّر نسبة القول بالحوادث المطلق للعالم إلى الفيلسوف اليوناني هو قوله بالمادة القديمة التي تُصنع منها الموجودات الحادثة.

وكان الشيخ أبو العباس بن تيمية رحمه الله دقيقًا في حديثه عن هذا الجانب من الدليل، وأن مصدره عند بعض المسلمين جاءهم من الفلسفة، وعند بعضهم من مصدر آخر⁽²¹⁾، ولعله قصد أنهم أخذوها عن متفلسفة أهل الكتاب؛ كيوحنا الدمشقي الذي سأشرح رأيه فيما يلي.

دليل الحدوث عند يوحنا الدمشقي:

فإذا تجاوزنا الفجوة الزمنية الطويلة التي بين عصر أساطين الفلسفة اليونانية في مرحلتها الذهبية وبين من يليهم ممن اهتم بدليل الحدوث؛ ممن نجد لهم قولاً فيه؛ قادنا السياق إلى المفكرين والفلاسفة المسيحيين الذين التحموا مع المسلمين فكرياً منذ وقت مبكر⁽²²⁾، وعلى رأسهم الشخصية الجدلية الشهيرة يحيى النحوي أو يوحنا الدمشقي أو فيلوبينوس (ت 750م).⁽²³⁾

صاغ يوحنا برهان الحدوث على الصورة التالية: "الموجودات كلها إما توجد مخلوقة أو عديمة أن تكون مخلوقة، فإن كانت مخلوقة فهي على سائر الجهات متغيرة؛ لأن ما ابتدأ كونه من تغير فذلك على كل حال موضوع للحوّل والتغير أو منفسدة، أو بالاختيار مستحيلة (=متحولة)... وإذا كانت مخلوقة، فقد أبدعها على كل حال مبدع، ويجب أن يكون مبدعها عديمًا أن يكون مخلوقًا؛ لأن ذلك إن كان قد خُلِقَ فقد خلقه بلا امتراء خالق، إلى أن يبلغ إلى شيء عديم أن يكون مخلوقًا"⁽²⁴⁾، ونلاحظ أنه لم يصرح بلفظ الحدوث هنا، واعتمد على "التغير" بدلا منه، فقفر - إن جاز التعبير - من إثبات التغير إلى لزوم وجود العلة مباشرة، وتصبح صورة الدليل لديه - منطلقًا من قسمة الموجودات إلى مخلوقة وغير مخلوقة - على هذه الصورة: كل المخلوقات متغيرة، وكل متغير له صانع؛ إذن: المخلوقات لها صانع. واستحالة التسلسل توجب الوقوف عند صانع لم يُصنع.

ولكن هل تعمّد يوحنا تجنب الاتكاء على فكرة الحدوث في إثبات الوجود الإلهي لأنه يراها معيبة مثلاً؟ ونجد إجابة مؤقتة على هذا لدى أحد المتعصبين له، وهو ابن الخمار؛ الحسن بن سوار (ت 407هـ)، ففي رسالة له ذات أهمية خاصة عنوانها "في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً"؛ ذكر أنهم صاغوا الدليل على هذه الصورة: "الجسم لا ينفك عن الحوادث، وكل ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث، فالجسم إذن محدث"، في حين أن يحيى صاغه هكذا: "كل جسم متناه، والعالم جسم، فالعالم إذن متناه، وكل جسم متناه فقوته متناهية، فالعالم إذن قوته متناهية، والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية؛ فالعالم إذن ليس بسرمدي"⁽²⁵⁾، وسبب التفضيل عنده هو أن المتكلمين اتكأوا في الإثبات على عرض من أعراض الجسم، وهو الحدوث، في حين أن النحوي اعتمد على ذاتي من ذاتيات الأجسام، وهو تناهي أبعادها.

وقد لا نسلم هذا لابن الخمار تمامًا؛ لأن يوحنا في النص الذي نقلناه عنه آنفًا استعمل الخلق والتغير والتحوّل الحاصل في الأجسام للدلالة على حاجتها إلى الموجد، وهي كلها من أعراض الأجسام بلا خلاف، ويلازمها الحدوث، بل قد تكون بمعناه، كما ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله في قوله: "اتفق أهل الإثبات على أن معنى "مخلوق" معنى "محدث"، ومعنى محدث معنى مخلوق، وهذا هو

الحق عندي، وإليه أذهب، وبه أقول"⁽²⁶⁾، ويوحنا بلاهوتة المسيحي المعروف أشد إثباتاً من الصفاتية، بل من المجسمة الصرحاء عندنا!

وثمة من الباحثين المعاصرين من يذهب - على تردّد منه - إلى أن صياغة يوحنا للدليل قد تكون هي الأصل الذي صيغ منه الدليل الكلامي عند المسلمين⁽²⁷⁾، والمقارنة تثبت فروقاً واتفاقات بين الطرفين، فيبقى الاحتمال قائماً، إلا أن صياغة أفلاطون تبدو أقرب إلى طريقة الإسلاميين كما سيظهر. ولو عرّجنا - قبل الانتقال إلى الحديث عن الدليل عند المتكلمين - على حقل معرفي مجاور عند الإسلاميين، بل مُدْخِل للكلام، وهو الفلسفة⁽²⁸⁾، فسنجد للدليل الحوادث وجوداً واضحاً عند الكندي (ت 256هـ) الذي سلك نفسه في سلك المعتزلة ثم انفصل عنهم، ودليله صورة مؤوّلة ابتعدت به نسبياً عن صيغته الكلامية التي ستأتي، فبعد أن تكلم عن الأزلي الذي لا جنس ولا نوع ولا فصل ولا عرض له، تناول العالم وما فيه، وأنه أكوّان محدودة لها نهاية، والزمن المرتبط بها له نهاية كذلك، وما كان بهذه الهيئة فلا بد له من علة، و"ليس ممكناً أن يكون الشيء علة كون ذاته"⁽²⁹⁾، والأشياء في فرديتها مركّبة من صفاتها الذاتية والعرضية، "فالوحدة فيها بنوع عرضي، والعارض للشيء لا من ذاته، فالعارض للشيء من غيره"⁽³⁰⁾، و"أول علة للوحدة في الموحّدات هو الواحد الحق الذي لم يُفد الوحدة من غيره؛ لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدوّ، فعلة الوحدة في الموحّدات هو الواحد الحق الأول، وكل قابل للوحدة فهو معلول"⁽³¹⁾، فكأنه قال خلال صفحات طويلة: العالم محدود ونهائي، والنهائي لا بد له من علة، إذن: العالم له علة. وكذلك: الوحدة عارضة للأشياء، وما كانت الوحدة عارضة له كانت له علة، إذن الأشياء لها علة. ولكنه تجنب استعمال ألفاظ الدليل كما عُرفت في الوسط الكلامي، ومن هنا يمكن اعتبار هذا السلوك ممهداً للانفصال التّسبي بين حقلي الكلام والفلسفة، وإن ظلا يعالجان قضايا متشابهة، حتى صبغت الفلسفة الكلام، أو ابتلع الكلام الفلسفة؛ أيّهما شئت!

دليل الحوادث عند المعتزلة قبل القاضي عبد الجبار:

فإذا جئنا إلى تاريخ توظيف علماء المسلمين للدليل الحوادث، فإن ضياع أغلب كتب المتكلمين الأوائل⁽³²⁾ سيجعل بعض الحلقات الخاصة بتاريخهم مع هذا الدليل مفقودة، إلا أنه من حسن الحظ أن بعض المتكلمين والمهتمين بحقل الكلام قد تركوا لنا إشارات مهمة تؤرخ لهذه المسألة عند المتقدمين، بل تذكر أحياناً صياغتهم للدليل، ومن هذا أن القاضي عبد الجبار نسب أوليّة الدليل في ما وصفه بـ "الدلالة المعتمدة" على وجود الله - وهي نفسها الدلالة التي فضّل ابن الخمار عليها صيغة يوحنا الدمشقي كما سبق - إلى أبي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (ت 235هـ)، وأنه "تابعه [فيها] - كما يقول القاضي - باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم

تتقدمها، وما لم يُحَلَّ من المحدث و[لم] يتقدّمه يجب أن يكون محدثاً مثله⁽³³⁾، والظاهر أنه لا يعني بهذا الكلام إثبات الأولوية المطلقة لاستعمال المسلمين للدليل إلى العلاف، بل أولوية استعمال المتكلمين له بهذه الصيغة الشهيرة فقط.

وقد بقيت لنا في هذا الصدد قصة تعطي إشارة لعلاقة أبي الهذيل بدليل الحوادث بدون التطرق إلى مسألة الأولوية في استعماله أصلاً، فقد روي أن رجلاً قال له: "ما الدليل على حَدَثِ العالم؟ قال: الحركة والسكون. فقال السائل: الحركة والسكون من العالم، فكأنك قلت: الدليل على حدث العالم؛ دُلَّ على حدث العالم بغير العالم! فقال أبو الهذيل: إن جئني بسؤال من غير العالم جئتني بجواب من غير العالم!"⁽³⁴⁾، وعلى تمحُّك السائل وطرافة الجواب، فقد بدا أن أبا الهذيل يعتمد هذا الدليل بالصيغة التي ذكرها القاضي.

كما حُكي عنه أنه قال لمن أنكر الحوادث: "حدّثونا عن شيخ رأيناه على هيئة وخضاب جالساً في مكان؛ أتقولون إنه كان لم يزل على هذه الهيئة"⁽³⁵⁾، وهذا تمهيد للدليل يُذكر عند التحقق من مقدماته، وهو كون الحوادث هو أن يكون الشيء بعد أن لم يكن.

ويزيد في تصورنا لدليل الحوادث عند العلاف أن أبا الحسين الخياط (ت 321هـ) - وهو أحفظ الناس لآراء المعتزلة واختلافهم كما وُصف⁽³⁶⁾ - نصَّ على الدليل عند إبراهيم بن سيار النظام (ت 221هـ) تلميذ العلاف⁽³⁷⁾، فقال: "قال إبراهيم: وحدث الحرّ مضاداً للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهرًا قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حَدَثِهِ، وعلى أن محدثاً أحدثه، ومخترعاً اخترعه لا يشبهه؛ لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالة على الحدث، وهو رب العالمين"⁽³⁸⁾، وعلق الخياط على هذا بقوله: "إنما أراد إبراهيم أن تصريف هذه الأشياء ونفوذ التدبير فيها، وصرفها عما في طبعها يدل على ضعفها، وضعفها دال على حَدَثِهَا، وحدثها يوجب أن لها محدثاً أحدثها؛ إذ كان محالاً أن يكون حدث لا محدث له"⁽³⁹⁾، ولو شئنا صياغة الدليل منطقياً ملتصقين قدر الإمكان بصيغة النظام، فيمكن أن يكون في صورة قياس مركب هكذا: الأجسام تقبل الضدين، ما يقبل الضدين مقهور، والمقهور ضعيف، والضعيف حادث، والحادث له محدث، والمحدث لا يشبه ما يحدثه: إذن الأجسام (أو العالم) لها محدث لا يشبهها.

وظاهر تماماً أن النظام قد اختار بهذه الصورة للدليل طريقاً آخر خالف به العلاف في إثبات حدوث العالم الممَّهَّد لإثبات وجود الله تعالى، وإن كانت النتيجة في النهاية واحدة؛ ففي حين تمسك العلاف بحدوث الحركة في الأجسام لإثبات حدوث العرض ثم الجسم الذي لا يخلو من عرض أصلاً،

فإن النظام تمسك بأن انفعال الأشياء بطرء أصداد مختلفة عليها، يثبت أنها جميعاً مقهورة، وقهرها علامة حدوثها، وحدوثها يوجب إثبات وجود محدثها.

وقد يعني هذا أن الإشارة إلى ابتداء العلاف لصورة الدليل التي نسبها إليه القاضي عبد الجبار وغيره، واتباع "باقي الشيوخ" له عليها كما مر؛ ليست على إطلاقها، وربما اتبع النظام أكثر من طريق في صياغة الدليل، ومنها طريقة شيخه أبي الهذيل.

إلى هنا لا يبدو أننا عرفنا بداية لظهور دليل الحدوث - بأي صيغة كان - في البيئة الكلامية الإسلامية، ونسبة الأولوية المطلقة فيه إلى العلاف ربما يضعف منها أن القاضي عبد الجبار - وهو من هو منزلة ومعرفة بالفكر الاعتزالي وتاريخه - قد نسب إليه فقط صيغة معينة للدليل دون غيرها كما سبق، ولو كانت الأولوية المطلقة في استعمال الدليل له لما تردد القاضي في نسبتها إليه.

والحقيقة أن المصادر المتأخرة هي الأخرى لم تتركنا في هذا الباب بدون فائدة أخرى نستفيد منها، فالشيخ ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني - وهو مصدر مهم للتأريخ للأفكار الإسلامية عموماً بسبب موسوعيته - قد ابتعد بأولية استعمال المسلمين للدليل الحدوث إلى ما قبل أبي الهذيل بأكثر من قرن كامل؛ فهو يقول عمن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام، ويثبت حدوث الأجسام بملازمة الأعراض لها: "أول ما ظهر هذا الكلام في الإسلام بعد المئة الأولى من جهة الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ثم صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد كأبي الهذيل العلاف وأمثاله"⁽⁴⁰⁾، وحين نقرأ بدقة السياق في جانبه الكلامي، لا التاريخي، فسنجده تكراراً لمعنى كلام القاضي المعتزلي الذي كان ابن تيمية يعرفه جيداً ويعرف مؤلفاته، فإن عني بكلامه السابق لدليل الحدوث عموماً، فيكون قد تجاوز نصّ عبد الجبار، وإن عني به أولوية استعمال هذه الصيغة للدليل الحدوث تحديداً، فإن القاضي أقرب منه إلى زمن الجعد وجهم والعلاف، وأكثر دقة في مثل هذه المسائل.

وقد يضعف الاحتمال الأول منهما أن كلام ابن تيمية جاء في سياق نفي تعاطي الصحابة والسلف الصالح رضوان الله عليهم لعلم الكلام، وأنهم لم تكن لهم صلة بالبحث في حدوث العالم بطريق البحث في حدوث الأجسام وملازمة الأعراض لها، ووفقاً لهذا يمكن أن نفسر كلامه عن الجعد وجهم على أنهما سبقا إلى الاستناد إلى فكرة الحدوث عموماً في بعض حججهما الكلامي⁽⁴¹⁾، ولم يعن ذات دليل الحدوث.

ونقل القاضي عبد الجبار عن الجبائي الكبير؛ أبي علي محمد بن عبد الوهاب (ت 303هـ) قوله وهو يبين مقولة المشبهة: "لو نظروا بعقولهم، لعلموا أن ما يجوز عليه الجمع والتفريق والتبديل والتغيير لا يكون إلا محدثاً، ولعلموا أن محدث العالم إذا كان هو الأول أنه لا يجوز إلا أن يكون قديماً مخالفاً

للأجسام والأعراض⁽⁴²⁾، وهي صيغة مختصرة من الدليل بها إضمار كثير وغير مقصودة في نفسها، ويمكن بيانها هكذا: ما يجوز عليه التغيير محدث، والعالم يجوز عليه التغيير (ويتغير بالفعل)؛ فالعالم محدث، وكل محدث له محدث، فالعالم له محدث، والمحدث لابد أن يكون مخالفاً لما أحدثه، إذن للعالم محدث يختلف عنه؛ أي ليس بجسم ولا عرض. فهو لم يقصد فقط إثبات الصانع، بل إثبات أنه تعالى مخالف لمصنوعه.

وإذا كنا لا نكاد نجد تفصيلاً لدى أصحاب الآراء السابقة عن دليل الحدوث؛ فإننا نصادف هذا التفصيل لأول مرة عند أبي القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي المعتزلي (ت 319هـ) الذي تناول الدليل في عشرات الصفحات في رسالته "عيون المسائل والجوابات"، وسنقف هنا مع صيغ الدليل لديه فقط، على أن يكون تفصيل القول حوله وحول الإشكالات الكثيرة التي طرحها حوله في الدراسة الأخرى الأكثر توسعاً إن شاء الله.

ولكي نفهم السياق الفكري لهذه الصورة الأولى المفصلة لدليل الحدوث في المصادر الإسلامية، يجب أن نعلم أن البلخي اعتمد في رسالة "عيون المسائل"، التي تضمنت حديثه عن الدليل؛ على ذكر ما ذكره من آراء المعتزلة على سبيل الجملة؛ أي بدون نسبتها لمتكلم منهم بعينه، ومحاوره خصومهم حولها والرد على اعتراضاتهم، مع إضافته أشياء من عنده داعمة للموقف الاعتزالي عادة أو مكملته له. ومن هنا نجد أن ما قدمه قد اشتمل على إشكالات مهمة مثارة ضد دليل الحدوث الكلامي.

يقول الكعبي عن حدوث العالم في الصيغة الأولى للدليل عنده: "قال الموحّدون: من الدليل على حدّثه أنه جواهر وأعراض، والجواهر لا تخلو من الافتراق والاجتماع، والافتراق والاجتماع محدثان، وما لم يسبق المحدث محدث لا محالة"⁽⁴³⁾، وهو نفسه الدليل بصورته المنسوبة آنفاً إلى العلاف مع اختلاف في ترتيب المقدمات وفي البدء هنا من قسمة العالم إلى جواهر وأعراض، وهناك من عدم انفكاك الأجسام عن الحوادث، وبينهما فرق سيظهر فيما بعد عند بيان القاضي عبد الجبار لهذا الدليل.

وفي صورة أخرى للدليل قال الكعبي: "قال الموحّدون: ومما يدل على حدوث العالم: تناهيه؛ لأن كل متناه قد يُتَوَهَّم مثله... وما يتَوَهَّم مثله في المقدار فهو متناه؛ لنقصانه عن مثله"⁽⁴⁴⁾، وهي الصورة التي فضلها ابن الخمار على الصيغة السابقة، ونسبها إلى يوحنا النحوي، وإن اختلفا في أن صيغة الكعبي بدأت من تناهي العالم عموماً، في حين أن صيغة ابن الخمار اتكأت على تناهي الأجسام، ثم تناهي العالم تبعاً لذلك؛ لأنه جسم كما سبق قوله.

وفي صورة ثالثة للدليل نقل الكعبي عن المعتزلة أو "الموحدين" كما اعتاد وصفهم؛ أن الطبايع الأربع متنافرة ومتضادة، ومع هذا تجتمع في الجسم الواحد؛ لذا وجب أن نثبت "أن قاهراً قهرها على

الاجتماع وعدّها، وإذا كان لابد من قاهر قهرها على الاجتماع، وكانت لا توجد قط متباينة، فقد صح أنه أحدثها⁽⁴⁵⁾، وهو نفسه - كما يظهر - دليل إبراهيم النظم السابق، وإن اختلف المثال، إلا أن الكعي أحكم الدليل أكثر وعمّمه على كل الأجسام؛ إذ اقتضت صورة الدليل المنسوبة إلى النظم أنفاً على تضاد البرد والحر، وأن وجودهما "مجتمعين" يعني أن "قاهراً قهرهما على خلاف شأنهما"، والحقيقة هي أن الحر والبرد يتعاوران على المكان الواحد والشيء الواحد ولا يجتمعان فيه معاً. ولا ينفي هذا صحة هذا الجزء من الدليل بهذه الصورة؛ لأن مجرد قبول الشيء الواحد للصفة وضدها فيه قهر له على حمل هذا التضاد، إلا أن ملاحظة الحدوث مباشرة هنا أولى من ملاحظته من خلال تضاد الصفتين؛ لأن استبدال صفة بأخرى، أو انعدام صفة وحدوث أخرى مكانها أوضح من ملاحظة أنهما صفتان متضادتان، فلو افترضنا استبدال بياض ببياض فلن يكون هناك تضاد أصلاً حتى يمكن ملاحظته، ومع هذا سيثبت به الحدوث.

وأما مثال الكعي، فهو ملازم لطبيعة الأشياء وفق التصور القديم لتكوّن الأجسام؛ إذ تصورا أنها مركبة من العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) بطبائعها المعروفة، وأن هذه الطبائع المتضادة الموجودة فيها لا يمكن أن تجتمع في الشيء الواحد بفعل نفسها، بل بفعل فاعل وقهر قاهر لها. ويدل تعدد صور الدليل هكذا عند القوم على أنهم حين أخذوا صيغة العلاف لم يكتفوا بها، وبهذا يجب أن نفسر كلام عبد الجبار السابق: "تابعه باقي الشيوخ". وربما يعكس هذا التعدد أيضاً حرصهم على دفع الإشكالات الكثيرة المثارة حول دليل الحدوث.

المبحث الثاني:

دليل الحدوث وإشكالاته التي عرض لها القاضي عبد الجبار ومقترحاته حولها:

نأتي هنا إلى الغرض الرئيس لهذه الدراسة، وهو بيان صور دليل الحدوث عند القاضي عبد الجبار، ومحاولاته حل الإشكالات المثارة حوله، وأقدم لهذا بيان الموقع الفكري للقاضي في سياق الفكر الاعتزالي؛ إذ يحلو لبعضهم مقارنته بقاضي الأشاعرة الإمام أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت 403هـ)⁽⁴⁶⁾، والفرق بين الرجلين الكبيرين - في الحقيقة - ليس زمنياً؛ لأنهما متعاصران⁽⁴⁷⁾، ولا في ضالة الشخصية الفكرية وضخامتها؛ فكلاهما ذو منزلة عند أصحابه وصاحب إنجاز علمي ممتاز كذلك، بل الفرق في موقع كل منهما من المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها؛ إذ وُلد الباقلاني الأشعري عام 338هـ؛ أي بعد أعوام قليلة من وفاة الإمام أبي الحسن الأشعري (ت 322هـ) مؤسس المذهب، فكان له نصيب في تأسيس المذهب وتكريس وجوده في البيئة العلمية الإسلامية، حتى يمكن اعتباره

المؤسس المتأخر للمذهب؛ نظرًا لأنه لم يبتدئ الفكرة، بل أتى غير بعيد من زمن مؤسسها، فأكد على أصوله، وأصل لأفكاره، ثم أكمل بناءها.

وأما قاضي المعتزلة عبد الجبار بن أحمد، فقد جاء بعد أن استوى مذهب المعتزلة، واستقرت أصوله وقواعده، وقطع شوطًا تاريخيًا طويلًا نسبيًا، ومن هنا لم يكن عبد الجبار مؤسسًا للاعتزال، ولا مفتتحًا لتيار فكري جديد فيه، ولا مُحدثًا لتحول خاص في توجهاته، وإنما كان بمثابة المعقّب والمرجّح الكبير الذي يسعى إلى إظهار الفكر الاعتزالي في صورة متناسقة على الرغم من التعدد الكبير في آراء أساطينه الكبار، بل وتناقضهم في الرأي في كثير من المسائل والقضايا.

ولا أقصد بهذا التقليل من المكانة العلمية والفكرية للقاضي الثاني، فلقد كانت له تفردات أو إنجازات خاصة في بعض القضايا العلمية؛ مثل دفاعه الراسخ عن النبوة المحمدية في كتابه الجليل "تثبيت دلائل النبوة"، وملاحظاته المنهجية الكثيرة في نقد الأفكار الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، كما كان شبحًا لعدد من الناهجين من فرقته؛ خَلَفُوهُ في تغذية الاعتزال بمؤلفات وكتب مهمة في الأصلين؛ تضاف إلى كتبه هو التي تمثل لنا الآن أحد أهم المصادر الاعتزالية المعبرة عن فكر القوم مباشرة، ومن هؤلاء التلاميذ: أبو الحسين البصري (ت 436هـ)، وأبو رشيد النيسابوري (ت بعد 450هـ)، وأبو يوسف القزويني (ت 488هـ)، وغيرهم.

إلا أن ثمة فرقًا بين أن نعد القاضي مؤسسًا داخل تياره الفكري، ونقارنه بمؤسسي المذاهب الأخرى من هذه الناحية، وبين أن نصفه بالوصف السابق بدون غلو فيه ولا تقصير.

والحقيقة أن ما سبق لا يعني أن البُعد الزمني من المنبع الفكري هو وحده الذي يجعل المفكر التابع له مؤسسًا من مؤسسيه أو غير مؤسس، بل تتعلق المسألة بمدى النضج الذي بلغه المذهب عند ظهور هذا المفكر، ثم طبيعة ما أضافه المتأخر بالنسبة لمن سبقه؛ إذ قد يكون العالم متأخرًا في الزمان، إلا أنه مؤسس لتيار جديد في جسم الفرقة أو المذهب الذي ينتمي إليه؛ كما هو حال الرازي مثلاً — فيما يبدو لي — في المذهب الأشعري، وكذلك ماتريديّة الدولة العثمانية الذين مالوا بآراء الفرقة بعض الشيء إلى الجناح الكلامي السني الآخر، وهم الأشاعرة، ولم يظهر هؤلاء الماتريديّة إلا بدءًا من القرن الثامن الهجري؛ أي بعد الإمام الماتريدي بأكثر من أربعة قرون من الزمان.

فإذا ساقنا الحديث إلى غرضنا الأساس هنا، وجدنا القاضي عبد الجبار يعرف المفهوم الرئيس لدليل الحدوث بقوله: "لا نعي بالحدوث أكثر من تجدد الوجود"⁽⁴⁸⁾، ويكاد يكون هذا التعريف لغويًا؛ إذ اكتفى فيه باستبدال لفظ "التجدد" بلفظ "الحدوث". وتعريف الحدوث بأنه "كون الشيء موجودًا بعد العدم"⁽⁴⁹⁾ — كما اقترح بعض العلماء —، قد يُعترض عليه أيضًا بأنه لم يزد طالب التعريف شيئًا لم

يكن يعرفه، والمفترض أن التعريف يساق لغرض التفهيم أو التمييز. وأما تعريفه بأنه "ما لا يتم وجوده بنفسه"⁽⁵⁰⁾، وهو وما قبله - وفقاً للآمدي نفسه - سُئِلَ وأُعْداً لا يتعلق بها الإدراك.

ولهذا يبدو لي أن "الحدوث" من المعاني الضرورية الجلية التي لا تحتاج إلى تعريف، ومن غمُض عليه معناه يكفيه استعمال مثل التعريفات المقترحة سابقاً؛ لعلها تنبئه إلى المقصود بهذا المصطلح المثير للجدل الفلسفي والكلامي مما نستهدف بيان جوانب منه في هذه الدراسة.

وأما صور الدليل عند القاضي، فقد ذكر عبد الجبار لدليل الحدوث في ما وصلنا من كتبه عدة صور تتراوح حجماً بين الاختصار والطول، واعتبر واحدة منها أساسية، أو بمنزلة الصيغة المعتمدة عنده وعند المعتزلة، فتوسع كثيراً في بيانها وإثباتها وإزالة بعض ما قد يثور حولها من إشكالات، في حين اكتفى في الباقيات بقليل من التفصيل أو مجرد الصيغة؛ ومن هذا الأخير قوله: "إذا عرفنا أن الفعل لا بد له من فاعل، وعلمنا أن العالم محدث، علمنا أن له فاعلاً، وعلمناه مخالفاً له؛ لأن مثل ذلك متعدي على أقدر القادرين منا، فُعلم بذلك أنه لا بد من قادر مخالف لهذه الأجسام"⁽⁵¹⁾. ويمكن تفصيل هذا الدليل في خطوات ثلاث هكذا: (1) الحدوث فعل + كل فعل له فاعل = الحدوث له فاعل. (2) العالم محدث + الحدوث له فاعل = العالم له فاعل (محدث). (3) العالم له محدث + محدث العالم لا بد أن يكون غيره = العالم له محدث غيره.

والقاضي يعتبر أن لدليل الحدوث على العموم بدايتين مختلفتين؛ الأولى بإثبات حدوث الأعراض، والثانية بإثبات حدوث الأجسام، ودليل حدوثهما - كما سجله - هو جواز التغير عليهما؛ أي سواء وقع بالفعل أو لم يقع، فإذا ثبت حدوث أي منهما يحصل لنا "العلم بأن لها محدثاً؛ قياساً على تصرفاتنا في الشاهد"⁽⁵²⁾.

إلا أنه يفضّل فيه الاستدلال بحدوث الأجسام على الاستدلال بحدوث الأعراض، وتعليله لهذا هو أن الأجسام معلومة جملة وتفصيلاً (أي من حيث مشهدها العام وتركبها من الجواهر الفردة ولا يشك أحد في وجودها) خلافاً للأعراض، وأن العلم بالتوحيد لا يكمل إلا بإثبات حدوث الأجسام؛ لأن بقاءها مظنة الاتصاف بالقدم، وعدم حسم قضية حدوثها من البداية؛ قد يُشعر بمشاركتها لله تعالى في وصف القدم. وثالث أوجه هذا التفضيل عنده هو: أن في ثبوت حدوث الأجسام ثبوتاً لحدوث الأعراض، والعكس ليس كذلك.⁽⁵³⁾

وزاد في "المحيط بالتكليف" وجوهاً أخرى لهذا التفضيل؛ منها أن أكثر ما لا يدخل تحت مقدورها من الأعراض يثبت بالدليل لا بالحس، وما ندركه منها بالحس تكثر الشبه في إثباته وحصوله، وتختلف فيه "مع من يجعل هذه الأعراض واقعة بطبع المحل، ومع من يقول بالكُمون والظهور"⁽⁵⁴⁾، فيرى

بهذا أن بدء الدليل بإثبات حدوث الأجسام أقوى من بدئه بإثبات حدوث الأعراض؛ لما في الطريق الثاني من كثرة المخالفين والمستشكلين.

وقد يكون الاستناد في دليل الحدوث إلى تناهي أحجام الأجسام، أو تعاور النقائص على الشيء الواحد؛ أقوى في الاستدلال من هاتين الصورتين معاً، ومع هذا يجب الالتفات أيضاً إلى أن هذه التفرقة بين الاستدلال بإثبات حدوث الأعراض وإثبات حدوث الأجسام؛ لا تبدو ذات تأثير حاسم برغم المفاضلة السابقة؛ إذ من الثابت قطعاً - وفقاً للمفاهيم الفيزيائية التي سار عليها الاستدلال الكلامي - عدم خلو الأجسام من الأعراض وعدم انفراد الأعراض عن المحل الحامل لها؛ فأيهما ثبت حدوثه، فلا بد من أن يكون قرينه الذي لا يخلو منه حادثاً كذلك. بل ربما كان بدء الاستدلال هنا بالأعراض أقوى من العكس؛ لأن وجود المحل جزء من حقيقة العرض، في حين أن معنى العرض لا يدخل في معنى الجسم، وستأتي مخالفة القاضي لهذا.

على كل حال؛ خلص عبد الجبار رحمه الله إلى أن الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الأجسام أبلغ من الاستدلال عليه بحدوث الأعراض، إلا أنه قدم تفصيلاً للصيغتين زاد في الثانية عن الأولى كثيراً، ففي الاستدلال بالأعراض على وجود الباري تعالى ساق دليلاً مركباً من ثلاث مراحل هي: أن تثبت وجود الأعراض، ثم تثبت حدوثها، ثم أنها تحتاج إلى محدث مخالف لنا هو الله تعالى⁽⁵⁵⁾.

وفي التفصيل أثبت وجود الأعراض بطريقتين؛ الأولى: بإثبات أنها غير المحل الذي تقوم به؛ وذلك أن الأجسام متماثلة، والأبيض منها يختلف عن الأسود بمعنى غير الجسمية نفسها، وهذا المعنى هو العرض. والثاني: أن الأعراض - كالأشياء مثلاً - لها مقابلات ممكنة مثلها، وتخصيص أحدها بالحصول دون غيره لا يمكن أن يكون لذات الشيء، أو لما هو عليه في ذاته، وإلا لازم هذا العرض معروضه حتى في حال العدم، ولما جاز أن يخلفه عليه مقابله أو أحد مقابلاته.

وأما إثبات حدوث الأعراض، فأقامه على دليل أنها تنعدم كما يجري للاجتماع عند الافتراق، والقديم لا ينعدم؛ لأن القدم صفة نفسية ذاتية له فلا تزول، وقد زال الاجتماع عند عروض الافتراق. ثم راح يثبت حاجة الحوادث إلى فاعل ومحدث لها، ففاس هذا على حاجة أفعالنا إلى فاعل، وأن هذه الحاجة سببها الحدوث لا شيء آخر⁽⁵⁶⁾. لكنه لم يعرض مع هذه الصيغة لإشكالات الدليل؛ نظراً للعجلة التي ميزت تناوله له، وأرجأ ذلك إلى حديثه عن الصورة المعتمدة للدليل الحدوث، وفيما يلي تفصيل قوله فيها.

إثبات الحدوث بدءاً بالأجسام:

وأما صورة دليل الحدوث التي فضّلها القاضي وفصل في بيانها أكثر؛ أي المعتمدة على إثبات حدوث الأجسام، فبدأها بإثبات حدوث الأجسام، لا بإثبات وجودها؛ لأن وجودها من العلم الضروري

غير المحتاج إلى دليل؛ بخلاف ثبوت حدوثها⁽⁵⁷⁾ الذي ساق عليه ثلاثة أدلة؛ أولها: غير مباشر، ويعتمد على إثبات وجود الله تعالى بالطريقة السابقة (أي طريقة الأعراض)، ثم تثبت بالمعجزة صحة السمع، وبالسمع تثبت حدوث الأجسام؛ يعني بالآيات التي تشير إلى خلقها وإيجادها بعد العدم. والدليل الثاني الذي ساقه لإثبات حدوث الأجسام غير مباشر أيضاً، ويعتمد على إثبات وجود الله تعالى بثبوت إحداثه للأعراض، وأنه تعالى قديم، وحينئذ لا يمكن أن يكون القدم حُكماً للأجسام؛ لأنها لو كانت كذلك لكانت مماثلة لله تعالى، ولا مثل له ما دام قد ثبت له القِدَم.

ولما جاء إلى الدليل الثالث على حدوث الأجسام ذكر ما نسب إلى أبي الهذيل العلاف السبق إليه كما سلف، وهو القول بـ "أن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث و[لم] يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله"، وهنا نلاحظ أنه ليس دليل الحدوث بكماله؛ أي الذي ينتهي إلى إثبات وجود البارئ تعالى، بل هو جزؤه الأهم والأكثر إشكالا، وهو المتعلق بإثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام، وما بعده يترتب عليه بالضرورة.

مهما يكن، فقد انبنى هذا الجزء من الدليل عند أصحابه - حسب إيراد القاضي له - على أربع دعاوى⁽⁵⁸⁾:

الأولى: "أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والثانية: أن هذه المعاني محدثة.

"والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

"والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها"⁽⁵⁹⁾.

ثم راج يفصل القول في إثبات هذه الدعاوى واحدة واحدة، وقبل أن نعرض هذا الإثبات ونبيّنه، يجب التنويه إلى أن شعور القاضي بمركزية دليل الحوادث في إثبات موضوع الاعتقاد الأساس لدى المتكلمين؛ أي وجود الله تعالى، وربما شعوره كذلك بكثرة ما يثار حوله من إشكالات؛ هذا وذاك دفعاه إلى الإطالة في الحديث عن هذا الدليل بتفريعاته، حتى شغل كلامه عنه في أكثر من كتاب عشرات الصفحات كما يظهر هنا في أرقام الصفحات بالهوامش، وأورد على كل جانب منه كثيراً من الإشكالات التي أثّرت حوله، وسعى إلى دفعها والرد على أصحابها.

كذلك لا يعني اهتمامه بطريقة الدعاوى الأربع كما سيأتي تفصيلها؛ أنه يقول بأنها الطريقة الوحيدة لإثبات حدوث الأجسام، بل اعترض بصراحة على أبي هاشم الجبائي حين ذكر في كتاب له هذا الرأي، وذكر القاضي أن شيوخ المعتزلة - حسب إشارة الجبائي نفسه - يرون صحة طرق أخرى للاستدلال على حدوث الأجسام؛ مثل كون الجسم في جهة مخصوصة مع جواز وجوده في غيرها؛ لأن

تحيّزه يعني صحة تنقله بين الجهات، ولو كان قديماً للزم جهة واحدة. وكونه في جهة أصلاً يعني تحيّده، وهي من علامات الحدوث.⁽⁶⁰⁾

ولكن لماذا عدل عن هذه الطرق في إثبات حدوث الأجسام إلى إثباته بالنظر إلى ثبوت المعاني الزائدة على حقائق هذه الأجسام؟ يقول فيما يجب عن هذا: "ولكن في الاستدلال على حدوث الجسم بالأعراض فائدة أخرى زائدة، وهي أنا نعرف كيفية استحقاق الصفات لعلل وما وجب فيه من الشرط"⁽⁶¹⁾؛ يعني أن هذه الطريقة تعرفنا - دون غيرها - أن استحقاق الأجسام لصفاتها يرجع إلى معان، مع شرط الوجود.

إثبات الدعوى الأولى: أن للأجسام معاني هي الأكوان:

بدأ بعد الإجمال السابق يثبت الدعوى الأربع التي يقوم عليها إثبات الحدوث للأجسام، وأولها إثبات وجود الأكوان الأربعة باعتبار أنها أهم وأظهر الأعراض التي تكون للأجسام: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون. وبهذا يكون قد اضطر لإثبات حدوث الأجسام أن يلجأ إلى الأعراض. وقد دافع عن هذا - في موضع آخر وهو يرد على المستشكلين - بأن الأمر فيه مقتصر على الاستدلال بالأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا عموماً، وبالأعراض التي تدخل تحت مقدورنا وتقع على وجه مخصوص⁽⁶²⁾، أي أنه استدلال لا يعتمد على ذات الأعراض ولا على مطلق الأعراض، ولكن يعتمد على أن عدم قدرتنا على ما يورده منها يدل على أنها حادثة لمن قدر عليها، وهو الله تعالى.

فالجسم يكون مجتمع الأجزاء ويجوز تفرُّقها بالحال نفسه (أي حال تحيُّزه) والشرط نفسه (أي شرط وجوده)، وهذا ثابت أولاً بالحس في الأجسام الحاضرة، والغائبة تقاس عليها لاشتراكهما في التحيز؛ أي كونها ذات حجم وتأليف، وثابت ثانياً بالدليل تأكيداً لما أثبتته الضرورة، والدليل هو أن حصول الاجتماع بعد الافتراق أو العكس لا بد أن يرجع إلى معنى، ولو حصل أيُّ منهما على سبيل الوجوب لاستغنى الجسم عن الفاعل الجامع له أو المفترِّق، كما أنه لو حصل بلا معنى لكانت كل الأجسام إما مجتمعة أو مفترقة لعدم المعنى. كما استدلل على دعواه بصورة أوسع، وهي وجود الأعراض عموماً، بأنه لو أمر شخص آخر أن يناوله الكوز، فلما أن يكون أمره إياه أمراً بالكوز نفسه، أو أمراً بمعنى زائد عليه، والأول لا يجوز عقلاً.⁽⁶³⁾

وفي تعميم قضية ارتباط الأكوان كلها بالأجسام يذكر أن كثيراً من الأكوان يُعلم وجوده بعلم ضروري؛ وذلك أننا نعلم قبج بعض هذا الكثير وحسن بعضه، لكن المقصد ليس معرفة ارتباط الأكوان ببعض الأجسام دون بعض، بل معرفة أن هذا الحكم يعم كل جسم.⁽⁶⁴⁾

وعلى إثبات هذه الدعوى ملاحظة أساسية تدخلنا في إحدى إشكالات الدليل (الإشكالية الأولى)؛ وهي أن القاضي ظهر حريصاً على الخروج بقانون كلي في أحكام الأجسام، وأنها كلها؛ يعني غائبها وشاهدها، قابلةً للاجتماع أو الافتراق، والحركة أو السكون. وهذا الحرص خضوع منه لقانون قياس الشمول الذي نال موضع الرئاسة المطلقة لطرق الاستدلال عند أرسطو والأرسطيين من المسلمين وغيرهم، وأنه لا بد فيه من مقدمة كلية تتضمن النتيجة بالفعل أو القوة؛ حتى يمكننا الوصول إلى هذه النتيجة.

لا يخفى أن القاضي في هذا الإثبات للدعوى استعان أولاً بالعلم الضروري الذي يثبت الحس في ملاحظة اجتماع أجسام بعينها وافتراقها، لكنه لم يشأ أن يقف عند حد ما يقع تحت الحس من أجسام؛ طمعاً في الوصول إلى هذه المقدمة الكلية التي لا بد منها في قياس الشمول. ولا يعني هذا أنه يستدل على الضروري؛ بل على العكس من ذلك يرى أن ما يُعلم ضرورة فإن "إقامة الدلالة عليه متعذرة"⁽⁶⁵⁾، لذا كان ما سبق منه استدلالاً على عموم حكم وجود الأكوان للعالم، وعدم اقتصرها على ما يقع تحت الحس، لا على مجرد إثبات وجود الأكوان أمام الحس.

وتوافقاً مع هذا الموقف، فإن القاضي حين ذكر أن أبا علي الجبائي ذهب إلى أن المعاني التي هي الأكوان ثابتة بالحس؛ أي بعلم ضروري، علّق عليه بأننا لا نحتاج إلى دليل لإثبات المعاني (كالحركة والسكون) للجسم المعين في الوقت المعين، "وإنما نحتاج إلى الدلالة على أن حاله في سائر الأوقات كذلك... وأن حكم سائر الأجسام هذا الحكم".⁽⁶⁶⁾

لكن هل تكفي دعواه المساواة بين الغائب والشاهد في الحكم للوصول إلى هذه المقدمة الكلية؟ إنها المؤاخذه التي أوردها أبو الوليد بن رشد رحمه الله فيما بعد على الدليل⁽⁶⁷⁾، ولم تجد إجابة كافية عنها في حقيقة الأمر، ولعل الحل القريب لها هو أن نقول: إننا لسنا مضطرين إلى قياس الغائب على الشاهد أصلاً هنا، بل لسنا مضطرين إلى استقراء الحوادث استقراء تاماً لو افترضنا أنه ممكن أصلاً؛ لأننا لسنا في حاجة ضرورية إلى الحكم على كل ما يحتويه العالم (بمعناه الكلامي؛ أي كل ما عدا الله تعالى) بأنه محل لتبادل الأكوان الأربعة عليه كي نثبت هذه الدعوى، نحن نريد مجرد إثبات وجود الأكوان في صفة الأجسام التي وصل إليها علمنا، وبشكل أكثر تحديداً: التي وقعت تحت حسيّنا، وما عدا هذه الأجسام؛ أي ما غاب منها عن حسنا وعلمنا زماناً أو مكاناً، فليس ثمة ضرورة لإثبات حدوثه في هذه المرحلة، ولا دليل عقلياً لدينا أصلاً يثبت لنا جزئاً أن كل الأشياء الأخرى التي غاب عنا علمها هي أجسام مثل عالم الشهادة. فإذا علمنا ضرورة أن جسمًا ما اجتمع بعد تفرق، أو تحرك بعد سكون، وشهدناه بأعيننا، فإن هذا يعني حاجته إلى الفاعل، وهذا جزء تمهيدي من الدليل.

وقد وظف عبد الجبار معنى قريباً من هذا المعنى الذي ذكرته، ولكن في سياق آخر؛ أي أنه كان معنى قريباً من فكره، وكان يمكنه أن يحل به هذه الإشكالية التي بدت عويصة جداً! وذلك حين قال: "إذا ثبت أن أفعالنا محتاجة إلينا في الحدث، فلا بد من إثبات حوادث لا تتأتى منا؛ لتتوصل بها إلى الله سبحانه، وليس الغرض تعديد الأجناس التي يختص تعالى بالقدرة عليها... فيجب أن يكفي بيان شيء واحد من هذه الجملة"⁽⁶⁸⁾، فعجزنا - نحن ذوي الأجسام الفاعلة - عن شيء واحد؛ يعني أن له موجدًا غيرنا، ولا يلزم استقصاء ما نعجز عنه، وبالمثل يجب أن نعلم أنه لا يلزمنا إثبات حدوث كل شيء لنثبت وجود الله تعالى، بل يلزمنا هذا في ما بعد لإثبات تفردته بالقدم وأنه الباري الواحد والوحيد سبحانه.

كذلك يمكن الاستعانة ببعض مقولات الفيزياء الحديثة لحل هذه الإشكالية حلاً محتملاً على الأقل؛ وذلك أنه ثبت بالدليل المحسوس من خلال قياس أطوال الأشعة الكونية المنعكسة أن الكون يتمدد، وتبدو كأنها صفة شاملة للوجود المخلوق، وما دام الكون يتمدد فإنه محدود أو متناه، وهذا ما تقول به تلك الفيزياء أيضاً، والمتناهي لا بد أن يكون له فاعل جعله على هذه الصفة.

الدعوى الثانية: الأكوان والأعراض عمومًا حادثة:

زعم أبو هاشم الجبائي في كتابه "الجامع الصغير" أنه لا يمكن إثبات حدوث الأجسام بدون إثبات حدوث الأعراض، وقد تجرد القاضي للرد عليه، فذكر أن الجسم لو كان قديمًا لما اختص بجهة مع جواز غيرها عليه، وأن كونه قديمًا يفرض كونه في جهة لا يبرحها⁽⁶⁹⁾، فاعتمد على أحد ذاتيات الجسم في إثبات حدوثه، وهو قريب مما أسنده ابن الخمار سابقاً إلى يوحنا.

ومع هذا؛ فقد اعتمد عبد الجبار من أدلة صحة هذه الدعوى؛ أي كون الأكوان والأعراض حادثة؛ على أن العدم جائز عليها، والقديم لا يجوز عليه العدم. فأما أن العدم جائز على الأعراض فإن الجسم إذا تفرق بعد اجتماع، فإن الاجتماع إما أن يكون زال عنه بالانتقال إلى محل آخر، وانتقال العرض مستحيل لأنه من خصائص الجواهر والأجسام دونه، وإما زال بالعدم، وهذا هو الصحيح، فيحدث عرض وينعدم ضده أو أضداده.

وأما دليله على استحالة طروء العدم على القديم، فهو أنه إنما يكون قديمًا لذاته، والشيء لا يخرج عن ذاته، ودليل أن القديم لا يكون قديمًا إلا لنفسه أو ذاته هو أنه لو كان قديمًا لغير ذاته، لكان هذا الغير سابقًا عليه، والقديم لا يكون مسبوقًا بوجود. والدليل على أن الشيء لا يخرج عن ذاته هو أن الشيء لا يكون نفسه إلا بما هو ذاتي له، فلا يخرج عنه، وإلا زالت نفسه عينها.⁽⁷⁰⁾ ثم ساق أدلة أخرى على حدوث الأعراض والأكوان، وأهمها ما يلي:

- أن منها ما هو مختلف وما هو متماثل وما هو متضاد، و"لو كانت قديمة لما جاز ذلك؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل"⁽⁷¹⁾؛ أي أن كل مشتركين في صفة من صفات الذات (وهي القدم هنا) لابد أن يكونا مشتركين في كل الصفات.
 - يدل على حدوث الأكوان أو المعاني الزائدة على الأجسام من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون أيضًا؛ أنها لا تستغني في وجودها عن محالها، ومحالها محدثة، "وما يحتاج في الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد من دونه، يجب حدوثه"⁽⁷²⁾. وذكر أن هذا مبني على أن إثبات حدوث الأجسام مستغن عن إثبات حدوث الأعراض قبلها، أو بلغة أخرى: حدوث الأجسام يسبق في ثبوته حدوث الأكوان وفق هذا الدليل.
 - "أنها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة... وهذا يقدر في أصل إثباتها"⁽⁷³⁾؛ أي أن القول بوجوب هذه الصفات يجعلها مستغنية عن العلة، وهي في الوقت نفسه معلولة لغيرها، وهذا تناقض.
 - ليس شيء من هذه الأعراض بالأمر الواجب، وإلا لكان مما لم يزل موجودًا للجسم.
 - ومن أدلة حدوث الأكوان والأعراض عنده كذلك: تجددها مع جواز عدم تجددتها⁽⁷⁴⁾؛ فالجسم حين تجتمع أجزاؤه بالفعل بعد الافتراق - مثلا - فإن هذا الاجتماع وذاك الافتراق لابد أن يكون كل منهما جائزًا للجسم، والجواز قرين الحدوث، كما أن تجدد هذه الصفات للأجسام يلزم عنه تجدد أمر هو الحدوث أو الانتقال، والانتقال باطل لعدم جوازه للأعراض كما سبق. ويمكن أن نلاحظ أن لفظ "تجددها" نفسه يعني حدوثها.
- ونلاحظ على كلامه في هذه الدعوى أنه لم يلجأ إلى شاهد الحس، وهو يفيد العلم الضروري، فمن المتفق عليه بين العقلاء مثلا أن الأكوان الأربعة أعراض وليست أجسامًا، والحس يقول إن بعض ما نراه متفرقًا من الأجسام يحدث له أن يتجمع، وبعض ما نراه متجمعًا يتفرق، وكذلك الساكن منها والمتحرك، وما دام حالها هكذا، فهي حادثة؛ فما الذي ألجأه إلى البحث عن دليل، والتعامل مع ما هو ضروري من العلم على أنه كسبي؟
- السبب هو نفسه الذي جعله يهتم بالاستدلال العقلي في الدعوى الأولى؛ أي الوصول إلى قانون كلي يشمل الغائب والشاهد من العالم، وتلك هي (الإشكالية الثانية)، وقد سبق بيان أنه ليس مضطرًا إلى هذا، وأنه كان يكفي إثبات الحدوث بالحس لما يقع عليه حسه، فينتج عن هذا حاجة

الحادث إلى محدث. أما ما عداه؛ مما لم تثبت له قَدَمًا ولا حدوثًا، فننفي القدم عنه عند إثبات الوجدانية، وأنه لابد أن يكون القديم واحدًا.

وثمة إشكالية ثالثة مشهورة أثارها القاضي هنا، واقترح لها حلا، وهي أن ما يوجب لمحلها حالا أو حكما فلا بد أن يكون حادثًا، فهل الصلة بين الباري والحوادث توجب له تعالى الحدوث؟ وهي قضية شهيرة أثارها كذلك ابن رشد فيما بعد وغيره⁽⁷⁵⁾، وأجاب القاضي بأن هذا الحكم لا يلزم "القديم" وتأثيره في هذه الحوادث؛ لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار⁽⁷⁶⁾ لا على سبيل الوجوب، يعني أن إحداث الله للحوادث لا يلزم عنه طروء الحدوث على ذاته تعالى؛ لأنه يفعل على سبيل الاختيار، فخلق حين أراد الخلق.

ولكن لم يوضح هنا: كيف كان هذا؟ ولم يذكر كيف ننفي الزمانية المرتبطة بالحدوث عن فعله تعالى الاختياري؟

وقد تكفل أبو القاسم الأنصاري (ت 512هـ) وغيره من الأشاعرة فيما بعد بالإجابة عن هذه الإشكالية حين قال بأن العلم والإرادة والحكم الإلهي تعلقت بإيجاد العالم في الوقت الذي أراده سبحانه⁽⁷⁷⁾؛ أي أنه سبحانه علم وقَدَّر قديمًا إيجاد ما أوجد من خلقه في الوقت وعلى الصفة والحال التي خلقه عليها، فلما جاء الوقت الذي قدره لكل موجود، أوجده فيه.

ولم يكن في إمكان القاضي ولا أصحابه أن يقدموا هذه التفاصيل؛ لأن جمهور المعتزلة - وهو منهم - يرون أن الإرادة الإلهية حادثة بخلقها الله في لا شيء، وليست صفة ذاتية لله تعالى كما هو اعتقاد أهل السنة.

والحقيقة أن ثمة إجابة أخرى عن هذه الإشكالية الثالثة، وهو أن نقول: إن وجود الله تعالى سابق على وجود الزمان والمكان والأجسام والأعراض والعالم كله، وبهذا لا يكون أيُّ منها شرطاً لكي يفعل سبحانه ما يريد فعله، ويمكن وصف فعله بهذا بأنه فعل لا زمني؛ أي لا يخضع لفيزياء الزمان التي تخضع لها أفعالنا، وهو أمر يوضحه الفلك والفيزياء الحديثة أكثر من القديمة، فنحن نخضع لزمان المكان الذي نكون فيه؛ بمعنى أن زمان الأرض هو الظرف الذي يحويها، ولو كنا في كوكب آخر لكان زمانه وطول نهاره وليلته أو قصرهما هو الظرف الذي يشملنا، والله تعالى لا ظرف له يشمل أو يضمه سبحانه من هذا النوع ولا غيره، وتصورنا أنه لا فعل إلا وهو زمني ومكاني ما هو إلا خضوع للعادة ونظام الإدراك الذي نتلقى من خلاله معارفنا.

ويمكن الاستعانة هنا بكلام للقاضي أجاب فيه على إشكالية أخرى (الإشكالية الرابعة) التي تقول بأننا لو قلنا بحدوث العالم، لما كان هذا إلا في وقت حادث، وحدوث هذا الوقت يكون في وقت

آخر، والوقت الآخر في وقت ثالث، وهكذا إلى ما لانهاية له من الأوقات، وهو مستحيل. وأجاب بأنه يجوز أن يحدث الحادث في غير وقت، فالوقت يوجد في غير وقت، والوقت نفسه متوقف في وجوده على وجود العالم⁽⁷⁸⁾؛ أي أن العالم — الذي يتوقف عليه الزمن — بدأ وجوده بدون زمن.

وبعد هذا كله لم يَسْلَمْ إثبات الحدوث للأجسام والأعراض من إشكالية أخرى مهمة (الإشكالية الخامسة) طرحها بعض المتفلسفة والمتشرعين الإسلاميين في أزمنة مختلفة⁽⁷⁹⁾، وهي أن هذه الحوادث قد تكون بلا أول، أي أن آحادها حادثة، لكن كل حادث منها يسبقه حادث آخر؛ وهذا بلا بداية، بحجة أن حكم جملة الأشياء قد يخالف آحادها. وقد أجاب القاضي عن هذا، وإن لم يعين القائلين به من معاصريه أو سابقيه، بأدلة عديدة، منها: أن جواز العدم على كل آحادها يُلزم أن يكون لمجموعها أول بدأ من عنده، وسَلَب الأولية عن المجموع يناقض إثباتها لآحادها، ثم إن مسألة مخالفة الجملة للآحاد احتمالية ممكنة، وثبوت الحدوث لآحاد الموجودات المقصودة واجب، فلا يكون مجموعها قديماً لا أول له.

ثم ناقش احتمالاً آخر لهذه الإشكالية، وهي أنه قد يقال: إن حكم مقدورات الله تعالى جميعاً هي أنها ممكنة الوجود، لكن لا يوجد بالفعل إلا بعضها، فاختلف حكم الجملة عن حكم الأفراد. ويعنون بهذا أن اختلاف حكم جملة الحوادث عن مجموعها هو من هذا القبيل. وأجاب القاضي عن هذا بأنه "لا شبهة في مفارقة الحال في الوجوب للحال في التجويز"⁽⁸⁰⁾؛ ويعني أن الحوادث وجب لها الحدوث فرادى فلا يكون لجملةتها حكم غير حكمها، وأما الممكنات فهي جائزة الوجود، فيوجد بعضها فقط، وبعضها لا يوجد، وتبقى كلها جائزة فرادى ومجموعة.

ومن الأدلة الأخرى التي ساقها لرد القول بتسلسل الحوادث قوله: "قد ثبتت حاجته (الحادث) إلى محدث، وثبت أن من حق المحدث أن يكون قادراً، وأن من حكم كونه قادراً أن يتقدم على وجود مقدوره"⁽⁸¹⁾، وكذلك قبول الحوادث الزيادة والنقصان ينبئ عن تناهيها، وأما اللامتناهي فلا يقبلهما؛ إذ لو قدّرنا الموجودات "باقية موجودة أجمع، ثم أُضيفت إليها هذه الحوادث التي تحدث حالا فحالا، لكان لابد من تكررها بها، وهذا ينبئ عن تناهيها"⁽⁸²⁾.

ومن أهم الإشكالات التي طرحها في هذا السياق (الإشكالية السادسة)، إشكالية عليّة الله للعالم، وهي مشهورة عن الفلاسفة وإن لم يعينهم؛ وهو قولهم بأن الصلة بين الله والعالم لماذا لا تكون في صورة العلة والمعلول اللذين لا يوجد أحدهما بدون الآخر؟ ومن أدلتهم التي أوردها على هذا قولهم بأن تأخير وجود العالم يعني أن الباري — وهو الذي لم يزل جواً — كان جواً مرة وغير جواً أخرى. وأجابهم بأن هذا استدلال على قدم الفرع، وهي الأجسام، بحال الأصل، أي حال فاعلها، وهو استدلال

مقلوب. كما أن جوده تعالى فعل في الخلق، ولا يصح وصفه بأنه "لم يزل"؛ لما فيه من تناقض وجمع بين قديم وبين حادث من وجه. كما أنه سبحانه لو كان علة للعالم لانتفى عنه الاختيار، وانتفت عنه القدرة على الزيادة في الخلق والنقصان منه، واستحقاقه المدح والشكر، والوصف بأنه منعم ومحسن، ولا يصح في هذه الحالة وصفه بالقدرة على الإيجاد. وأخيراً فإن إثبات أن العالم لم يزل والباري لم يزل يطرح سؤالاً هو: "لم صار هو علة للعالم بأولى من أن يكون العالم علة له؟!".⁽⁸³⁾

ونلاحظ هنا أن القاضي يقيم رأيه على مقولات أسلافه من علماء المعتزلة التي أخذ بها؛ مثل حدوث صفات الأفعال في المفعولات وليس في الفاعل سبحانه، وإثبات الاختيار لله تعالى بدون إثبات صفة ذاتية قديمة له هي الإرادة. والأول يشبه قول الأشاعرة - دون الماتريدية - بحدوث تعلق الإنجاز بين الإرادة والمراد دون تعلق الصلوح.

الدعوى الثالثة: الأجسام لا يجوز خلوها عن الأكوان

ذهب إلى أن الأجسام تُرى وبها هذه الأكوان، ولو صح خلوها منها لخلت منها الآن. وأورد على هذا شكاً شبيهاً بما سبق من أن الحدوث لو صح الحكم به على ما نرى من العالم، فكيف يصح على ما غاب منه زماناً (ومثله: ما غاب مكاناً)؟ فقال: "فإن قيل: وبأي علة جعتم بين حالها (يعني الأجسام) الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام؟ قلنا: لأنه لم يتغير عليه إلا أمكنة وأزمنة، والأمكنة والأزمنة مما لا تأثير لهما فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل".⁽⁸⁴⁾

والحقيقة أننا لسنا في حاجة إلى تجاوز الزمان الذي نحن فيه والمكان الذي نحن فيه لحل هذا الإشكال (الإشكالية السابعة)؛ إذ يكفي - كما سبق أكثر من مرة - أن نثبت وجود الأكوان لبعض الأجسام الحاضرة، وأنها حادثة؛ لكي نثبت وجود الصانع تعالى، وما غاب عنا إما أن يكون حكمه حكم ما حضر، أو خلافاً له، فإن كان خلافاً له بحثنا عنه في باب التوحيد.

إن حادثاً واحداً فقط يكفي لإثبات وجود الله تعالى؛ لحاجته إلى الفاعل، وندخل في سلسلة العلل التي لا بد أن تنتهي بفاعل لم يفعله غيره. وأما ما عدا الله تعالى وما دخل في سلسلة العلل التي انتهت إليه وبه سبحانه، فُيُبحث أمرها في باب التوحيد، فهي إما حادثة وإما قديمة، فإن وافقنا المخالف أنها حادثة فهذه دعوانا، وإن خالف وزعم أنها قديمة بحثناها في أدلة الوحدة.

وهذا الطرح يشبه كثيراً ما طرحته الفلسفة الحديثة في قضية الحتمية وإشكالية الاستقراء الناقص، وهل يلزمننا فيما لم نستقرئه من الحالات الحكم نفسه الذي ثبت لنا فيما استقرأناه؟ والقدماء - من هذه الناحية - أشد إلحاحاً على القول بظنية هذه النتيجة من المحدثين. ومع هذا فمدخل الفريقين ليس واحداً؛ إذ اتبع فيه المتكلمون طريق قياس الغائب على الشاهد، ولم يدخلوا إليه من باب الاستقراء، في

حين أن المحدثين عالجوا القضية من باب تجريبي استقرائي، وهو ما يمثل السؤال: هل ما نتج عن تحارب محدودة العدد من نتائج يلزم حتمًا في كل الحالات المشابهة؟ وكأن البحث القديم دخل من زاوية الحدود والتعريفات، والحديث دخل من زاوية القضايا والأحكام، ويقرب بين الأمرين أن المتكلمين يفترضون - وفقًا لموقفهم السابق - أنه لا يوجد إلا جسم وجوهر وعرض، غير أن العقل - في الحقيقة - لا يقول بضرورة ذلك، بل بإمكانه فقط.

ولعلنا نقف هنا على فرق مهم بين الفكرين الأشعري والمعتزلي، فالأول على أن الارتباط بين السبب والنتيجة عادي ظني، وأن القانون الحاكم لما غاب عنا من الموجودات أو المخلوقات لا يختلف عن قانون ما حضر أمام حسنا، فالكل أجسام وأعراض وجواهر. وأما المعتزلة، فقالوا بالضرورة في الكل؛ أي بين السبب والمسبب، وكذلك بين طبيعة الوجود غيبا وشهادة، لكن يبقى لديه هذا الزعم مجرد دعوى لم يثبتها، والعقل لا يوجبها، ولا ينفيها كذلك.

الدعوى الرابعة: ما دام الجسم لا ينفك عن الأكوان الحادثة فهو حادث

ودليله على صحة هذه الدعوى هو: أن الجسم ما دام لا يخلو من هذه الأكوان الحادثة ولم يتقدمها، فهو لا شك شريك لها في صفة الحدوث؛ أي تجدد الوجود، والكون بعد العدم⁽⁸⁵⁾. ونلاحظ أنه لا فرق تقريبا بين صيغة الدعوى ودليلها إلا في الشرح، وهذا يعني أنها من الضروريات لا من النظريات.

إثبات المحدث:

بعد ثبوت الحدوث للأجسام والأكوان والأعراض عامة كما سبق، بقي إثبات وجود المحدث لها، وقد يُظن أنه علم ضروري، لكن أنكر كثيرون ترتب وجود المحدث على الحادث ضرورةً بحجج مختلفة⁽⁸⁶⁾، ومع أن إنكار الضروري لا يغير طبيعته، إلا أن نفي نظريات المعارضين احتاج إلى جهد فكري لتثبيت الدليل في هذه المرحلة الأخيرة منه؛ لذا نفى القاضي - أو جامع كتابه "المجموع" - أن يكون إثبات وجود الحادث إثباتًا لوجود محدثه على وجه الضرورة.

ويمر الاستدلال على وجود المحدث بعد إثبات حدوث الأجسام والأكوان بمرحلتين أساسيتين؛ الأولى: إثبات حاجة الحادث إلى محدث عمومًا، والثانية: إثبات أن المحدث هو الله تعالى. وفيما يلي أقدم بعض التفصيل لكل واحدة من المرحلتين.

1- إثبات حاجة الحادث إلى محدث:

يتأسس هذا الأمر على إثبات أن الحادث محتاج إلى فاعل وعلة، وأن سبب حاجته هذه هي الحدوث نفسه، واتكأ في الجانب الأول على قياس الغائب على الشاهد، وذلك أن أفعالنا حادثة، وهي

متعلقة بنا ضرورة، وتعلقها هذا يرجع إلى أن لحالنا تأثيراً فيها لوقوعها وفق دواعينا وقصودنا مع السلامة من المانع الداخلي والخارجي، ولو لم يرجع هذا التعلق إلى حالنا نحن الفاعلين لكان فعلنا مثل فعل الغير بنا؛ كفعل الله تعالى بنا ما شاء من الصحة والمرض.

كما اتكأ على نظرية الحسن والقبح في إثبات حاجة أفعالنا إلينا؛ وذلك أن من أفعالنا ما يحسن ويستحق صاحبه عليه الحمد، ومنها ما يقبح ويستحق عليه الذم، ولولا حاجة هذه الأفعال إلينا، وارتباطها بنا، لما جازت عليها هذه الأحكام.⁽⁸⁷⁾

وأثار الشيخ على هذه المسألة بعض الإشكالات؛ ومنها (الإشكالية الثامنة): أن داعي الفعل هو فعل لنا، ومع هذا يقع بلا داعٍ؛ فكيف تقولون إن كل أفعالنا لابد أن ترجع إلى حالنا ودواعينا؟ وأجاب بأن الدواعي تنتهي إلى علم ضروري من جهة الله تعالى، فلا يقع التسلسل، ولا يقع فعل حرّ بدون داعٍ. وزاد أنه لا يقال: مادام الأمر ينتهي إلى علم ضروري من فعل الله عز وجل، فإن فعل الإنسان هذا هو فعل الله تعالى في الحقيقة؛ وذلك لأن الفعل حصل منا بالداعي والقصد وليس بالإيجاب، وكما يقع فعلنا بقدرتنا التي خلقها الله، فكذلك يقع بدواعينا التي خلقها الله، وفي الحالين لا يتغير وصفه وأنه فعل لنا.⁽⁸⁸⁾

وأما إثبات أن وجه حاجة أفعالنا إلينا هو الحدوث، فقد احتج له بأن الذي يتجدد لأفعالنا عند قصدنا إليها هو الحدوث، وهي صفة مشتركة لكل أفعالنا التي تختلف فيما بينها فيما عداها؛ من الحسن والقبح والبقاء والعدم وغيرها، كما أن الصفة التي تحتاج إلينا أفعالنا فيها حسب دواعينا وقصودنا هي الحدوث لا غيره.⁽⁸⁹⁾

ومن الإشكالات التي أثّرت حول هذه المسألة (الإشكالية التاسعة): أنه إذا كان الحدوث علة لحاجة أفعالنا إلينا، فكيف يتأخر عنها، والعلة دائماً متقدمة على معلولها؟ وأجاب بأن المقصود هنا ليس العلة الحقيقية التي هذا حكمها، بل بيان أن الفعل لكي يقع له الحدوث فإنه لابد له من فاعل. ومن الإشكالات المقترحة هنا أيضاً (الإشكالية العاشرة) أنه: لماذا لا يكون الحادث واجب الحدوث، فيكون مثل المعدوم الذي يمتنع وجوده (= واجب العدم) في استغنائه عن فاعل ومعدوم؟ وأجاب عنها بأن وجوب حدوثه يجعله أحوج إلى الفاعل من جواز حدوثه، ومقارنة هذا بالمستحيل الوجود باطلة؛ لأننا لو علّلنا بنقيض هذا، وهو استغناء الواجب الوجود عن فاعل، لكان أكّد، والشيء لا يُعلّل بالنقيضين. إلا أنه لم يطمئن إلى هذا الجواب، فزاد عليه ما اعتبره المعتمد في الباب، وهو أن مجرد الحدوث يثبت الحاجة إلى وجود المحدث شرطاً لازماً، ولا يكون لهذا الشرط وجه ما لم يكن وجود

الحادث جائزًا وليس واجبًا كما افترض صاحب الإشكال. وكذلك نعلم حاجة فعلنا الحادث إلينا قبل حدوثه، وثبتت هذه الحاجة بعد وجوده وحدثه أولى.⁽⁹⁰⁾

ولكن ماذا لو قيل (الإشكالية الحادية عشرة): إن الفعل أو سببه حالٌّ في الفاعل، وإن هذا هو وجه حاجة الفعل إلى الفاعل، لا الحادث؟ أجاب القاضي عن هذا الذي "سأل عنه نفسه" - على حد تعبير جامع الكتاب - بأن الفعل - وكذلك سببه - موجود في بعض الفاعل؛ كالنظر مثلا يوجد في عينه فقط، وليس فيه كله، فلا يكون حالًّا فيه، وقد يفعل غيرنا سبب الفعل فينا، فلا يكون من فعلنا، كمن أسقط غيره على الأرض فكسر شيئا، فلا يكون الثاني هو الفاعل؛ "فالحلول لا معتبر له في كيفية تعلق الفعل بفاعله؛ ألا ترى أنه يحله ما ليس بفعل له، وقد يكون فعله حالا في غيره، فثبت أن وجه الحاجة هو الحادث لا غير".⁽⁹¹⁾

ونتيجة هذا كله هي أننا "إذا عرفنا حاجة الحوادث في الشاهد إلى محدث، وعرفنا أن علة حاجتها إلينا هي الحادث، ثم عرفنا حوادث لا يصح وقوعها منا فعلنا (؟) عند ذلك العلم بحاجتها إلى محدث؛ لأن ما تقدم من العلم يدعو إلى ذلك".⁽⁹²⁾

2- إثبات أن المحدث هو الله تعالى:

وأما النقطة الثانية، وهي الخاصة بتعيين المحدث، وأنه الله تعالى، فإنه لما كان من يمكن أن تصدر عنهم الأفعال من الموجودات كثيرين، فقد كان لابد من تعيين الفاعل للعالم من بينهم؛ وذلك بالنظر إلى طبيعة المفعول وما يشترطه في الفاعل، ويبدأ هذا بإثبات أن هناك أفعالا تخرج عن طوقنا، والدليل الذي ساقه عليه بدأه بإثبات أن الجسم قادر بقدرة وليس بذاته ولا بالفاعل؛ لأنه لو كان قادرا بذاته لكانت هذه صفة لكل أجزائه؛ إذ إن الصفة الذاتية لابد من أن تثبت لكل أجزاء موصوفها إن كانت له أجزاء كالجسم. وليس الجسم كذلك قادرا بالفاعل، وهو أن يقع الفعل به ولكن بواسطة فاعل آخر؛ لأن في هذا "ما يقتضي أن لا يكون قادرا في حال البقاء، وما يقتضي صحة الفعل بكل جزء منه"⁽⁹³⁾، فهو إن فعل بالفاعل لزمه أن يكون قادرا كله لا بالجزء الذي يقع به الفعل كاليد للبطش مثلا، كما يلزم عنه أن لا يبقى قادرا.

ثم شرح كيفية وقوع الفعل من الفاعل؛ فلما أن يقع مختصا به؛ أي متعلقا بذاته، بأن يتم في محل القدرة، أو بالتولد عن فعل له، أو بالاعتماد، أو يقع بالاختراع غير مختص بذات فاعله، وهذا الأخير لا تقدر عليه الأجسام مثلنا؛ لأنها لابد أن تكون متصلة بما تفعل به وتؤثر فيه، وأما ما بان عنها فإنها لا تقدر على أن تفعل به شيئا، ولذلك لا تقدر الأجسام على اختراع أو فعل

الأجسام، ومرجع ذلك إلى أننا لسنا قادرين لذاتنا، بل لقدرة مخلوقة فينا، واختراع الأجسام لا يمكن أن يقع إلا من قادر لذاته.⁽⁹⁴⁾

ولاستكمال خطوات الدليل سعى إلى إثبات أنه لا قادر سوى الباري تعالى وسوى الأجسام؛ وذلك بنفي أن يكون العرض قادرًا، وقد ثبت من قبل أن كلا من الأجسام والأعراض حادثة، والحادث حين يكون قادرا على الفعل فلا بد أن يكون هذا على سبيل الجواز لا الوجوب، والجواز لكي يكون حكما له فلا بد من معنى يختص بهذا الفاعل محل فيه، وهو القدرة، و"الحلول في الأعراض محال، فيثبت أنه لا يكون المحدث قادرًا إلا وهو جسم"⁽⁹⁵⁾، فإذا جمعنا هذا إلى كون الأجسام غير قادرة على فعل الأجسام، يبقى عندنا السؤال: إذن من أحدث هذه الحوادث؟ والإجابة وفقًا لمذهب القاضي هي: الفاعل موجود ليس بجسم، وهو قادر لذاته وليس بقدرة.

خاتمة:

- وبعد، فقد آذنت هذه الأسطر بالوصول إلى نهايتها، وإن كان الموضوع أطول منها، وقد بدا منها تعقّد دليل الحدوث، وكثرة القضايا المهمة المثارة حوله، ولعل من أهم نتائج هذه الدراسة ما يلي:
- 1- أن أول من قال بدليل الحدوث واستعمله في إثبات وجود الله تعالى؛ ممن وصلنا كلامه حوله، هو الفيلسوف اليوناني الشهير أفلاطون، وإن كانت رؤيته الفلسفية للوجود تميل إلى الاعتقاد بكون العالم قديم المادة حادث التركيب. وهو بهذا لا يخالف الجماهرة من فلاسفة قومه مخالفة أصيلة؛ لأنهم يوافقونه القول بحدوث التركيب.
 - 2- أكثر أجزاء دليل الحدوث التي أثّرت حولها الإشكالات هو إثبات حدوث العالم، وهذا متوقع تمامًا؛ لأنه أس الدليل كله، ومنه أخذ اسمه.
 - 3- كثير من القضايا الفلسفية طُرحت في سياق مناقشة إشكالات الدليل؛ أهمها: القول بالكُمون والظهور، وتعميم القول بحدوث العالم بقياس الغائب على الشاهد، والقول بتسلسل الحوادث، وأن الباري علة ضرورية لوجود العالم، والعلاقة الزمانية غير المفهومة بين الأزلي والحادث، وغيرها مما احتاج القاضي إلى حله والإجابة عنه.
 - 4- حلّ القاضي بعض الإشكالات التي عرض لها حول الدليل حلاً واضحاً وراجحاً، وترك بعضها في حاجة إلى مقترحات جديدة حاولت هذه الدراسة أن تقدم بعضها، وبدأ في بعض المواضع الإشكالية من الدليل أن الاستعانة ببعض الأفكار الفيزيائية الحديثة ربما تساعد في حلها.

- 5- ظهر تأثير المقولات الاعتزالية على ردود القاضي في بعض الأحيان؛ مثل قوله بأن الله تعالى قادر بذاته ونحن قادرون بقدرة مخلوقة، وإثباته الاختيار لله تعالى دون أن يكون ذا إرادة قديمة، وغير ذلك.
- 6- وأخيراً الدليل ليس باطلاً كما زعم بعض خصومه، وليس بالكمال الذي ظنه به مؤيدوه، ولكنه في حاجة إلى بعض الترميم بحل الإشكالات المهمة التي أثّرت حوله؛ حتى يسلم تماماً للاستدلال على موضوعه.

الهوامش

- 1 - دار بعض الجدل حول دليل التمانع وكونه برهاناً أو جدلياً، إلا أنه دون الجدل الذي دار حول دليل الحدوث بكثير؛ انظر مثلاً: عبد الغني الغنيمي الميداني: شرح العقيدة الطحاوية ص 48 وما بعدها، حققه وعلق عليه: محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، دار الفكر - دمشق، 1997م.
- 2 - انظر: أدولف إرمان: ديانة مصر القديمة.. نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة ص 72 وما بعدها، ترجمة ومراجعة: د. عبد المنعم أبو بكر، ود. محمد أنور شكري، طبع مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، ب. ت.
- 3 - د. عبد الوهاب حميد رشيد: حضارة وادي الرافدين.. العقيدة الدينية، الحياة الاجتماعية، الأفكار الفلسفية ص 203، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر - بغداد 2004م.
- 4 - ج. كونتنو: الحضارة الفينيقية ص 114-115، ترجمة: د. محمد عبد الهادي شعيرة، مراجعة: طه حسين، طبع شركة مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ب. ت.
- 5 - انظر مثلاً: هزيبود: أنساب الآلهة ص 40-41، ومقدمة الترجمة ص 5، ترجمة: صالح الأشمر، منشورات الجمل - بيروت وبغداد 2015م.
- 6 - أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة ص 15، الطبعة الأولى، دار ذو الفقار - اللاذقية، سورية 2008م.
- 7 - من الحق أن نقول: إن صورة الإله في قصة الخلق بسفر التكوين هي صورة الخالق للوجود، لكن لا تتضمن القصة دليلاً على وجود الله تعالى، إلا ما نستنبطه منها بأنفسنا من دلالة الخلق على خالقهم؛ وذلك أن السرد التاريخي الذي غلب على السفر قد حول خلق الكون إلى حلقة قديمة من حلقات التاريخ المنحدر من الزمن الأبعد حتى يستقر في فصول تاريخ بني إسرائيل وتقلباتهم.
- 8 - أفلاطون: الطيمائوس وأكرتيئس ص 197-198، تحقيق وتقديم: البير ريفو، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة - دمشق 2014م.

- 9 - أحمد بن يحيى بن المرتضى: مقدمة البحر الزخار الجامع لمذاهب أهل الأمصار 36/1، دار الحكمة اليمنية - صنعاء 1409هـ / 1988م. تصوير عن الطبعة الأولى 1366هـ / 1947م. وقارن: مقدمة ترجمة الطيماوس واكرتييس ص 55، وبرتراند رسل: حكمة الغرب.. عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي ص 201، سلسلة عالم المعرفة، ع 62، فبراير 1983م
- 10 - وصفهم القاضي عبد الجبار بقوله: "أصحاب الهوى، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة" شرح الأصول الخمسة ص 111، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ب. ت.
- 11 - يظهر هذا واضحاً عند أوغسطين ويحيى بن حبش السهروردي، وفي محاولات إثبات صلة بين الفلاسفة -وأولهم أفلاطون- وأنبياء بني إسرائيل في كتب تاريخ الحكماء، وفي كتب الملل والنحل.
- 12 - أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم: الفهرست 2/156، قابله على أصوله وعلق عليه وقدم له: د. أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث، لندن، 1430هـ / 2009م.
- 13 - السابق 2/280.
- 14 - أفلاطون: رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوريوس في حقيقة نفي الغم والهم وإثبات الزهد (ضمن أربع رسائل لقدماء فلاسفة اليونان وابن العربي) ص 64، جمع: لويس شيخو، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018م.
- 15 - رسالة مجهولة المؤلف في آراء الحكماء اليونانيين (ضمن أفلاطون في الإسلام) ص 308، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، طهران 1974م.
- 16 - محمد بن زكريا الرازي: الشكوك على جالينوس ص 4، تحقيق: د. مهدي محقق، مؤسسه بين المللي اندیشه و تمدن اسلامي - طهران 1372هـ. يقول أبو الحسين البصري: "من شك في شيئين، وجوز كل واحد منهما بدلا من الآخر، لا يكون له قول في المسألة أصلاً، فضلاً أن يقال له فيها قولان؛ فإن من شك في أن العالم محدث أو قديم لا يقال: له في العالم قولان" المعتمد في أصول الفقه 2/862، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق 1385هـ، 1965م.
- 17 - قوله: "سقراط قد بينه في غير موضع من رياضياته"؛ قد يعني أن سقراط أيضاً يقول بالحدوث، إلا أنه لم يؤثر عنه القول بدليله. كما أن هناك إشكالية كبيرة في نسبة الآراء الواردة في محاورات أفلاطون إلى من أنطقهم بها، ولا يخفى أنا نسبنا أعلاه ما أنطق به طيماوس إليه هو نفسه.
- 18 - جالينوس: جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي (ضمن أفلاطون في الإسلام) ص 89. أرسطو يصرح - أخذاً من الواقع المحسوس فيما يبدو - بوجود بداية للأشياء، وأن العلل لا يمكن أن تكون بدون نهاية: ما بعد الطبيعة ص 6، لكنه يثبت الأزلية؛ لأنه يعتبر وجود العالم ليس

- نتيجة فعل اختياري، بل فيضاً عن الله على سبيل العلة الضرورية. ونسب إلى سقراط أن المحسوسات دائمة التغيير ولم ينكره: ما بعد الطبيعة ص 14.
- 19 - عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (الفرق غير الإسلامية) ص 10، تحقيق: محمود الحضيبي، مراجعة: إبراهيم مذكور، 1958 بدون بيانات.
- 20 - أبو حامد الغزالي: تحافت الفلاسفة س 88-89، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الرابعة، ذخائر العرب (15)، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1385هـ/1966م.
- 21 - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل 7/ 295، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض 1411هـ/1991م.
- 22 - أما فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، فقد شاع فيهم القول بقدم العالم، حتى إن يوحنا الدمشقي خصص كتاباً ضخماً في الرد على أستاذ أستاذه برقلس في قوله بقدم العالم، والكتاب موجود باليونانية، وترجمه حديثاً إلى الإنجليزية مايكل شير (Against proclus on the eternity of the world). وقد عُرِبَ قديماً، لكنه مفقود، وكانت له نسخة بحوزة الوزير القفطي؛ انظر: جمال الدين القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 63، عُني بتصحيحه: السيد محمد أمين الخانجي الكتي، مطبعة السعادة بجوار محافظة بمصر، ب. ت. وأورد الشهرستاني حجج برقلس الأساسية على قوله بالدهر أو قدم العالم في: الملل والنحل 2/ 208 وما بعدها، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة 1387هـ/1968م. وروى السجستاني أن قوم يحيى النحوي من النصارى كانوا ساخطين عليه لتعلقه بكتب أرسطو، فلما أُلِفَ في نقد أرسطو وبرقلس كافأوه مكافأة كبيرة! أبو سليمان المنطقي السجستاني: صوان الحكمة وثلاث رسائل ص 276-277، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، انتشارات بنباد فرهنگ ایران، طهران 1374م.
- 23 - ومع هذا هناك من يرى أن يحيى النحوي وفيلبونس شخصان مختلفان، وأن آراءهما اختلط بعضها ببعض عند السوريين والعرب؛ انظر: لويس شيخو: مقال يحيى النحوي.. من هو ومتى كان - حل مشكل تاريخي، مجلة المشرق، السنة 16، العدد 1، يناير 1913م، وقارن: جواد علي: يحيى النحوي، مجلة الرسالة، العدد 453، 22 صفر 1361هـ/9 مارس 1942م.
- 24 - يوحنا الدمشقي: الأمانة الأرثوذكسية ص 157-158، تحقيق: د. كمال اليازجي: (ضمن كتابه: يوحنا الدمشقي.. آراؤه اللاهوتية ومسائل علم الكلام). وقارن الترجمة الحديثة للنص عن اليونانية في: يوحنا الدمشقي: المثة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي ص 57-58، تعريب: الأرشمندريت أدريانوس شكور ق ب، الطبعة الأولى، المكتبة البولسية - لبنان 1984م.

- 25 - الحسن بن سوار بن الخمار: في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً (ضمن أفلوطين عند العرب) ص 246، تحقيق: عبد الرحمن بدوي.
- 26 - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 2/ 220، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - صيدا وبيروت 1411هـ / 1990م. ثم أسئلة تثار حول اطلاع ابن الخمار على تراث يوحنا النحوي وتفسيره له؛ لأن ما نقلناه عن يوحنا يكاد يكون صريحاً في الاعتماد على الصفات العرضية في مقدمات الدليل.
- 27 - اليازجي: يوحنا الدمشقي ص 142.
- 28 - يرى الدكتور حسام الألوسي بحق أنه لا فصل في الحقيقة بين الفكر الكلامي والفكر الفلسفي في الممارسة الإسلامية، وأن التفاعل بينهما ظل مستمراً، ورد الاختلاف بينهما فقط إلى تنوع المشارب والمدارس: حسام محيي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص 6، جامعة بغداد، مطبعة الزهراء - بغداد 1387هـ / 1967م. وهو مثال لفصل الذهن بين المتصلات أثناء تحليل الفكر والتاريخ المركبين لأجل فهمهما. ويقع لنا مثله أحياناً ونحن نقرأ السورة من القرآن فنفصل بين موضوع وموضوع فيها تأثراً بتقسيمات العلماء للمصحف إلى أرباع وأجزاء، فتمثل هذه التقسيمات - التي لها هدف عملي مهم - أمام أذهاننا فاصلاً موضوعياً، مع أن أساس التقسيم إليها كمي. ولابد في هذا السياق من أن نعي سبق علم الكلام تاريخياً لاستقرار ترجمة الفلسفة في البيئة الإسلامية ووجود فلاسفة فيها، ومع هذا فلا بد من الثقة بأن نشأة الكلام في أجواء الجدل الديني مع أهل الأديان الأخرى المتأثرين بالأرسطية والأفلاطونية قد نقل بعض الأفكار والأساليب الفلسفية إلى نطاق الكلام قبل ذلك.
- 29 - الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) 1/ 123، حققها وأخرجها مع مقدمة وتصدير: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ومطبعة الاعتماد - القاهرة 1369هـ / 1950م. ذكر المحقق أن الكندي يستعمل لفظ "كون" أحياناً بمعنى "حدث" 1/ 99، ومنها هذا الموضع، فمعنى قوله: "علة كون ذاته" وفقاً لهذا هو: علة حدوث ذاته.
- 30 - الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم 1/ 132.
- 31 - الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم 1/ 161.
- 32 - يشيع بين الباحثين المعاصرين نسبة ضياع أكثر تراثنا المخطوط إلى الجوائح والحروب والغزو الخارجي قبل كل شيء، وما أراه إلا سبباً ضعيفاً، أو فرعياً له على الأقل؛ لأن الكتاب المخطوط كان يُنسخ وينتشر في الغالب عقيب تأليفه وخروجه من يد مؤلفه. ويبدو لي أقوى من هذا تأثيراً في هذه المسألة نسخ أجيال الكتب بعضها لبعض، فقد يأتي مؤلف متأخر بنمط تألفي، أو محتوى تعليمي تدعمه عوامل مختلفة؛ شخصية وعلمية وسياسية وغير ذلك، فيشيع على حساب القديم الذي قد يهمل الناس شرحه واختصاره،

- بل حتى نسخه، فيشيع هذا الجديد على حسابه، ويندرس الأول، ومثال ذلك ما قيل في كتب المعتزلة وقاضيه عبد الجبار بن أحمد: "صار الاعتماد على كتبه، ومسائله نسخت كتب من تقدمه من المشايخ" أحمد بن يحيى بن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ص 66، اعتنى بتصحيحه: توما ارندل، مطبعة دائرة المعارف النظامية - حيدر اباد الدكن، الهند 1316هـ.
- 33 - القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة ص 95. "ولم" بين المعقوفتين زدتها لحاجة الكلام إليها؛ لأنه يكفي ثبوت أحدهما؛ أي عدم التقدم، أو عدم الخلو. وعلى هذا الميزان قال فيه أبو علي الجبائي: "هذا الذي ابتدأ الكلام، والناس احتذوه" فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين (ضمن مجموع فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص 100-101، تحقيق: فؤاد سيد، إعداد: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، دار الفارابي، بيروت 1439هـ/2017م. وقارن: أبو رشيد النيسابوري: في التوحيد.. ديوان الأصول ص 101، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1965م.
- 34 - أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر 28/8، تحقيق: د. وداد القاضي، الطبعة الأولى، دار صادر - بيروت 1984م.
- 35 - عبد الجبار: فضل الاعتزال ص 238-239.
- 36 - أبو سعد الحاكم الجشمي: عيون المسائل في الأصول ص 101-102، تحقيق: د. رمضان يلدريم، دار الإحسان، ب.ب.
- 37 - قال الجاحظ عن أبي الهذيل: "والنظام أحد غلمانته على جلالته" عبد الجبار: فضل الاعتزال ص 238.
- 38 - أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم ص 46، تحقيق: د. نبرج، الطبعة الثانية، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة، وأوراق شرقية ببيروت 1413هـ/1993م.
- 39 - الانتصار ص 47.
- 40 - أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية: منهاج السنة النبوية 5/8، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض 1406هـ/1986م.
- 41 - مثلاً سبق الرجلان جميعاً للمسلمين إلى ادعاء حدوث أو خلق القرآن، كما قال جهم بخلوث علم الله تعالى، وغير ذلك.
- 42 - عبد الجبار: فضل الاعتزال ص 100-101.
- 43 - أبو القاسم البلخي الكعبي: عيون المسائل والجوابات (مع كتابه: المقالات) ص 576، تحقيق: د. حسين خانصو ود. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، الطبعة الأولى، نشر مركز كورمر بجامعة 29 مايو، إستانبول، توزيع: دار الفتح، الأردن، 1439هـ/2018م.
- 44 - الكعبي: عيون المسائل ص 591.

- 45 - الكعبي: عيون المسائل ص 595.
- 46 - تأثير الرجلين في تاريخ علم أصول الفقه يختلف عنه في تاريخ علم الكلام؛ لتشابه دورهما في العلم الأول دون الثاني؛ لذا قال البدر الزركشي رحمه الله في "البحر المحيط في أصول الفقه": "جاء القاضي؛ قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعنا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا، وصوروا" 6/1، قام بتحريه: عبد القادر العاني، وراجعته: عمر الأشقر، الطبعة الثانية، وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت، دار الصحو بالگردقة - مصر 1413هـ/ 1992م.
- 47 - علق الدكتور أحمد الريسوني على عبارة الزركشي السابقة بأن القاضي الباقلاني متقدم على القاضي عبد الجبار (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص 32)، والحقيقة أن الباقلاني متقدّم عليه بالوفاة فقط (ت 403هـ)، في حين أن عبد الجبار متقدم عليه في الولادة (حوالي 325هـ) ومتأخر في الوفاة (415هـ)، حتى غمّر لأكثر من تسعة عقود.
- 48 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 110.
- 49 - الأمدي: غاية المرام في علم الكلم ص 162، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية؛ لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة 1391هـ/ 1971م. وقارن: الغزالي: الاقتصاد ص 25.
- 50 - نفسه. وانظر تعريفات أخرى للحادث في: أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري: الغنية في الكلام 1/ 331 وما بعدها، تحقيق ودراسة: مصطفى حسين عبد الهادي، الطبعة الأولى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 1431هـ/ 2010م.
- 51 - عبد الجبار: فضل الاعتزال ص 88. وقارن: عبد الجبار: الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار ص 67 و 72، تحقيق: د. فيصل بدير عون، الطبعة الأولى، مطبوعات مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، 1998م، وعبد الجبار: المغني (الفرق غير الإسلامية) ص 23.
- 52 - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص 65، و 92. وقارن: القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 1/ 28، جمع: الحسن بن متويه، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - 1962. ونلاحظ على عموم هذا الكتاب الثاني - الذي تحرف وتصحف كثير من ألفاظه - أن جامعه يحكي كلام القاضي حكاية، وربما نزل منزلة من يحكي رأي عبد الجبار بعبارته هو لا بعبارة القاضي، وقد يقارنه بكلام غيره ممن سبقه؛ كأبي هاشم، بل يقارن كلام القاضي بعضه ببعض أحياناً، وقد يستدرك عليه أشياء، وأحياناً يتداخل السياق حتى لا يبدو واضحاً تماماً من المتكلم. ومع هذا كله فإن وصف عمل الحسن بن متويه في الكتاب بـ "الجمع" يعطي مسوّغاً كافياً لنسبة الآراء الموجودة فيه إلى القاضي، إلا ما تدل العبارة الصريحة على خلافه.
- 53 - انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص 94، وقارن: عبد الجبار: المحيط بالتكليف 1/ 29.

- 54 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 1/ 28. ومن هذا نفهم أن القاضي كان يدرك وجود إشكالات في دليل الحادث، وأن أهمها ربما يكمن في إثبات الأعراض الذي لا يستغني عنه الدليل في أيٍّ من صيغته.
- 55 - انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص 92. من الممكن قسمة المرحلة الثالثة للدليل إلى خطوتين؛ الأولى: إثبات حاجة الأعراض الحادثة إلى محدث، ثم إثبات أن المحدث غيرُها، وهو الله تعالى.
- 56 - انظر في هذا: السابق ص 92-94.
- 57 - انظر نفيه كَوْن العلم بمحدث الأجسام علمًا ضروريًا: المجموع في المحيط بالتكليف 1/ 30.
- 58 - عزّف الدعوى بأنها: "كل خبر لا يُعَلَم صحته وفساده إلا بدليل" عبد الجبار: شرح الأصول ص 96.
- 59 - شرح الأصول الخمسة ص 95.
- 60 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 1/ 30.
- 61 - السابق 1/ 30-31.
- 62 - السابق 1/ 29.
- 63 - شرح الأصول الخمسة ص 96 وما بعدها. ويبيّن سبب اشتراط الوجود للجسم وأنه في حال تحيز؛ بأننا لن نكون حينئذ في حاجة إلى أن نقول إن المعنى الذي نسأل عنه إما أن يكون ذات الجسم أو تحيزه أو وجوده وغيرها من غير الأكوان التي نبحت في إثباتها؛ انظر: المحيط بالتكليف 1/ 34.
- 64 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 1/ 44.
- 65 - السابق 1/ 30.
- 66 - المجموع في المحيط بالتكليف 1/ 32-33. وذكر أن هذا رأي أبي هاشم الأخير بعد أن كان يقول بخلافه.
- 67 - أوردها ابن رشد في سياق نفي ثبوت الحدوث للغائب قياسا على الشاهد، ووصف الدكتور محمود قاسم رحمه الله هذه الإشكالية بقوله: "فتلك إذن شبهة تثيرها نظريتهم، وهي وحدها دليل على أن برهانهم ليس منطقيًا ولا علميًا؛ لأن البرهان حقيقة هو الذي يقضي على كل شبهة لبدايته، ومن ثم يفرض نفسه على العقل فرضًا" مقدمة تحقيقه لمناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص 13، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964. وانظر فيه أيضًا عرض ابن رشد لهذه الإشكالية: ص 137 وما بعدها.
- 68 - المحيط بالتكليف 1/ 79. في المطبوع "بيان" بدل "بيان" وقد فضلت قراءة الهامش؛ لأنها الصحيحة.
- 69 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 1/ 63-64.
- 70 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 104 وما بعدها.
- 71 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 109.
- 72 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 110.
- 73 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 110-111.

- 74 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 111. وقارن: المحيط بالتكليف ص 50.
- 75 - انظر: مناهج الأدلة ص 135 وما بعدها.
- 76 - شرح الأصول الخمسة ص 110. نلاحظ العجمة على الأسلوب هنا في موضعين: "لا بد على (وصحتها: من) حدوث ما يوجب محله حالا أو حكما، ولا يلزم على (وصحتها بدون "على") هذا القديم وتأثيره في هذه الحوادث" (وانظر أيضاً: الصفحة نفسها في موضعين، وص 11: "الغرض به"، وص 113، وقوله: تجدد الوجود، والصواب: جدة الوجود؛ لأنه لا يشترط في الحدوث تجدد، بل جدته؛ لأنه قد يقع مرة واحدة، ص 114 "في الوجود ولا في الجنس"، والصحيح بدون الواو، وقد يرجع هذا إلى خطأ الناسخ، وقوله: "أحدهما.. وأحدهما" والصواب: والآخر، ص 115: "فمن ذلك هو أنهم"، ص 116: "ومنها هو أنهم". وانظر إدخاله لما على الفعل الماضي: المحيط بالتكليف 32 / 1.
- 77 - انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام 322 / 1.
- 78 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 66 / 1.
- 79 - من الفلاسفة الإسلاميين يأخذ بهذا الرأي معظمهم، ومن المتشعرين يأخذ به ابن تيمية وابن القيم.
- 80 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 59 - 60.
- 81 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 60 / 1. وقال الحسن بن متويه جامع الكتاب: "وحكى رحمه الله عن الشيخ أبي عبد الله (يبدو أنه يعني أبا عبد الله الحسين البصري شيخ القاضي؛ ت 369هـ) كما في طبقات الفقهاء للشيرازي) أن المعتمد في هذه المسألة هو هذا الدليل، وأن ما عداه من الأدلة لا يكاد يتم إلا بالرجوع إليه والاستعانة ببعضه" 61 / 1، وعلة ذلك هي أن كل ما سبق يعتمد على إضافة الحوادث إلى محدثها، وهي من إضافة المسبب إلى سببه، فلا بد أن يتأخر عنه.
- 82 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 62 / 1.
- 83 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 67 / 1.
- 84 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 111.
- 85 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 113.
- 86 - مثل: أصحاب الطبائع، وثمامة في المتولدات، والجاحظ فيما خلا من الإرادة (ما أكره عليه فاعله أو فعله وهو نائم أو وهو سكران)، ومعمّر في قوله بطبع المحل؛ انظر: المجموع 69 / 1.
- 87 - عبد الجبار: المجموع 72 / 1.
- 88 - عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف 69 - 70. اعتمد في هذا على رأي المعتزلة في خلق الإنسان أفعال نفسه، ومع هذا يمكن استعمال الحجة نفسها في بيان هذا الإشكال بدون هذا المعتمد.
- 89 - عبد الجبار: المجموع 73 / 1.

- 90 - عبد الجبار: المجموع 1/ 74-75.
- 91 - انظر: عبد الجبار: المجموع 1/ 76. وقد عقب على هذا بأن القائلين بالكسب لا يمكنهم إثبات وجود الله تعالى بسبب هذه المسألة.
- 92 - عبد الجبار: المجموع 1/ 78-79.
- 93 - عبد الجبار: المجموع 1/ 80.
- 94 - انظر: عبد الجبار: المجموع 1/ 80-82.
- 95 - انظر: عبد الجبار: المجموع 1/ 89.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين القفطي، غني بتصحيحه: السيد محمد أمين الخانجي الكتبي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ب. ت.
2. الأمانة الأرثوذكسية، يوحنا الدمشقي، تحقيق: د. كمال البازجي: (ضمن كتابه: يوحنا الدمشقي.. آراؤه اللاهوتية ومسائل علم الكلام)، منشورات النور - بيروت 1984.
3. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، تحقيق: د. نيرج، الطبعة الثانية، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة، وأوراق شرقية ببيروت 1413هـ/ 1993م.
4. البحر الزخار الجامع لمذاهب أهل الأمصار، أحمد بن يحيى بن المرتضى، دار الحكمة اليمانية - صنعاء 1409هـ/ 1988م. تصوير عن الطبعة الأولى 1366هـ/ 1947م.
5. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، قام بتحريره: عبد القادر العاني، وراجعته: عمر الأشقر، الطبعة الثانية، وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت، دار الصحوة بالغردقة - مصر 1413هـ/ 1992م.
6. البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيد، تحقيق: د. وداد القاضي، الطبعة الأولى، دار صادر - بيروت 1984م.
7. التوحيد.. ديوان الأصول، أبو رشيد النيسابوري، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1965م.
8. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الرابعة، ذخائر العرب (15)، دار المعارف بمصر - القاهرة 1385هـ/ 1966م.
9. جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي، جالينوس (ضمن أفلاطون في الإسلام)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، طهران 1974م.

10. الحضارة الفينيقية، ج. كونتنو، ترجمة: د. محمد عبد الهادي شعيرة، مراجعة: طه حسين، طبع شركة مركز كتب الشرق الأوسط - القاهرة ب. ت.
11. حضارة وادي الرافدين.. العقيدة الدينية، الحياة الاجتماعية، الأفكار الفلسفية، عبد الوهاب حميد رشيد، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر - بغداد 2004م.
12. حكمة الغرب.. عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع 62، فبراير 1983م.
13. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حسام محيي الدين الألوسي، جامعة بغداد، مطبعة الزهراء - بغداد 1387هـ/ 1967م.
14. درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض 1411هـ/ 1991م.
15. ديانة مصر القديمة.. نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة، أدولف إرمان، ترجمة ومراجعة: د. عبد المنعم أبو بكر، ود. محمد أنور شكري، طبع مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، ب. ت.
16. رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفيوريوس في حقيقة نفي الغم والهم وإثبات الزهد، أفلاطون (ضمن أربع رسائل لقدماء فلاسفة اليونان وابن العربي)، جمع: لويس شيخو، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018م.
17. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ب. ت.
18. شرح العقيدة الطحاوية، عبد الغني الغنيمي الميداني، تحقيق وتعليق: محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، دار الفكر - دمشق 1997م.
19. الشكوك على جالينوس، محمد بن زكريا الرازي، تحقيق: د. مهدي محقق، مؤسسه بين المللي اندیشه و تمدن اسلامی - طهران 1372هـ.
20. صوان الحكمة وثلاث رسائل، أبو سليمان المنطقي السجستاني، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، طهران 1974م.
21. الطيماوس واكرتييس، أفلاطون، تحقيق وتقديم: البير ريفو، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة - دمشق 2014م.
22. عيون المسائل في الأصول، أبو سعد الحاكم الجشمي، تحقيق: د. رمضان يلدرم، دار الإحسان، ب. ت.

23. عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي الكعبي (مع كتابه: المقالات)، تحقيق: د. حسين خانصو ود. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، الطبعة الأولى، نشر مركز كورمر بجامعة 29 مايو، إستانبول، توزيع: دار الفتح، الأردن، 1439هـ / 2018م.
 24. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين (ضمن مجموع فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، تحقيق: فؤاد سيد، إعداد: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، دار الفارابي، بيروت 1439هـ / 2017م.
 25. الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، قابله على أصوله وعلق عليه وقدم له: د. أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث - لندن 1430هـ / 2009م.
 26. في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، الحسن بن سوار بن الخمار (ضمن أفلوطين عند العرب)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي.
 27. في التوحيد.. ديوان الأصول، أبو رشيد النيسابوري، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - القاهرة 1965م.
 28. كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، حققها وأخرجها مع مقدمة وتصدير: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ومطبعة الاعتماد - القاهرة 1369هـ / 1950م.
 29. ما بعد الطبيعة، أرسطوطاليس، الطبعة الأولى، دار ذو الفقار - اللاذقية، سورية 2008م.
 30. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - صيدا وبيروت 1411هـ / 1990م.
 31. المغني في أبواب التوحيد والعدل (الفرق غير الإسلامية)، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: محمود الخضيرى، مراجعة: إبراهيم مذكور، 1958 بدون بيانات.
 32. المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، يوحنا الدمشقي، تعريب: الأرشمندريت أديانوس شكورق ب، الطبعة الأولى، المكتبة البولسية - لبنان 1984م.
- دوريات:**
33. مجلة المشرق، السنة 16، العدد 1، يناير 1913م؛ مقال: يحيى النحوي من هو ومتى كان.. حل مشكل تاريخي، لويس شيخو.