*tasavvur*

***tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal***

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur,* Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1225-1273

# علة الاحتياج عند متقدمي المتكلمين ومسألة بقاء الأعراض: دراسة تحليلية نقدية للتقرير المشهور عند المتأخرين

İlletü'l-ihtiyâc[i] inde mütekaddimî'l-mütekellimîn[e] ve meselet[ü] bakâi'l-A'râz[i]: Dirâset[ün] Tahlilüyyet[ün] Nakdiyyet[ün] li't-Takrîri'l-Meşhûr[i] inde'l-Müteahhirîn[e]

Mütekaddimîn Kelâmcılarda İhtiyaç İlleti ve Arazların Bekâsı Problemi: Müteahhirîn Dönemdeki Meşhur Anlatının Eleştirel Bir Analizi

The Cause of Dependence in Classical Kalam and the Persistence of Accidents: A Critical Analysis of the Post-Classical Account

**Abdurrahman Ali MİHİRİG**

Doktora Öğrencisi, Münih Ludwig Maximilian Üniversitesi Felsefe, Felsefi Bilim ve Din Bilimleri Fakültesi.

Doctoral Candidate, Ludwig Maximilian University of Munich, Faculty of Philosophy, Philosophy of Science, and Study of Religion.

a.mihirig@campus.lmu.de

**ORCID:** 0000-0002-7892-4719

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1166678

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 25 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 02 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Mihirig, Abdurrahman Ali. "İlletü'l-ihtiyâci inde mütekaddimî'l-mütekellimîne ve meseletü bakâi'l-A'râzi: Dirâsetün Tahlilüyyetün Nakdiyyetün li't-Takrîri'l-Meşhûri inde'l-Müteahhirîne". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1225-1273. https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1166678

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/tasavvur | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

**Copyright ©** Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0

**ملخص**

اشتهر القول عند المتأخرين بأن المتقدمين من المتكلمين أثبتوا أن علة حاجة الأثر إلى المؤثر هو الحدوث، أو الحدوث والإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث. ثم فسّر بعض المتأخرين، على رأسهم السيد الشريف الجرجاني، أن مذهب الشيخ الأشعري ومتبعيه في عدم بقاء الأعراض مبني على كون علة الحاجة هي الحدوث. وذلك لأن القول بالحدوث يلزم منه استغناء العالم عن الصانع بعد حدوثه، فبحثوا عما يدفعوا ذلك اللزوم بأن الأعراض لا تبقى، ولما كان بقاء الجواهر محتاجة إلى الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين، بقيت الجواهر محتاجة إلى الصانع بعد حدوثها. فيعمد هذا البحث إلى النظر في هذا التحليل لمذهب الشيخ الأشعري وأئمة مدرسته. ويظهر من الرجوع إلى نصوص الأشاعرة المتقدمين، والمعتزلة البصريين، وكذلك نصوص ابن سينا، أن الأشاعرة لم يبنوا مذهبهم في عدم بقاء الأعراض على دفع ذلك اللزوم. بل لم يقولوا بأن علة الحاجة هي الحدوث أصلا، بل قالوا إنه الجواز والإمكان. وأما المعتزلة، فقد صرّحوا بأنه الحدوث، وذلك مبني على مذهبهم في ثبوت المعدوم. فلما كانت الذوات ثابتة في العدم، لم تحتج إلى الفاعل؛ وكل ما يثبت لها بعد الحدوث فهو مقتضى ذات الشيء؛ فلم يكن محتاجاً إلى الفاعل إلا في الحدوث والخروج من العدم إلى الوجود. بل صرّحوا أيضا أن الأثر لا يحتاج إلى الصانع بعد الحدوث أيضا، وبينوا ذلك بالقياس إلى البنّاء والبيت. فشنّع عليهم الأشاعرة المتقدمون، وكذلك ابن سينا في الإشارات والتنبيهات، والنجاة، والشفاء، وغيرها من كتبه. فذلك البعض من المتأخرين عمموا القول بأن الحدوث علة للحاجة، ثم فسروا كلام الأشعري في عدم بقاء الأعراض وفقاً لذلك. والحق أن مذهبه مبني على الإمكان، وذلك لأن الجوهر جائزاً بقاؤه وجائزاً عدمه، فيفتقر إلى مرجح في الزمان الثاني، وذلك الترجيح يجب أن يكون أمرا زائداً على نفس الذات، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وذلك الزائد يجب أن يكون عرضاً، ولما استحال قيام العرض بالعرض، لم يجز أن يبق العرض لعدم القابلية، وجاز أن يبقى الجوهر، لاحتماله الأعراض.

**كلمات مفتاحية:** علة الحاجة، الإمكان، الحدوث، الأشاعرة المتقدمون، المعتزلة، بقاء الأعراض.

**Öz**

Erken dönem kelâmcıların mümkünün faile ihtiyacının illet yönünün ya hudûs, ya hudûs ve imkân, ya da hudûs ile şartlı imkân olduğunu ispat ettik-

lerine dair müteahhirîn dönem kelâmcıları arasında yaygın bir iddia söz konusudur. Seyyid Şerif Cürcânî'nin başını çektiği bazı geç dönem düşünürler, İmam Eş'ârî ve ona tabi olanların arazların bekasının yokluğu iddiasını illetin ihtiyaç yönünün hudûs oluşu üzerine inşa ettiğini iddia etmişlerdir. Çünkü hudûs iddiası, âlemin hâdis olduktan sonra yaratıcıya ihtiyaç duymamasını gerektirmekte, ve İmam Eş'ârî ile takipçileri bu sonuçtan kaçınmak için arazların bakî olamayacağını iddia etmektedirler. Çünkü cevherler bekâsında arazlara muhtaç ve arazlar iki zamanda aynı kalmadığı için, geriye sadece cevherlerin hâdis olduktan sonra yaratıcıya muhtaç olması kalmaktadır. Bu makale, söz konusu iddiayı İmam Eş'ârî ve bu okula mensup âlimlerden hareketle ele almayı amaçlamaktadır. Klasik Eş'arî düşünürlerin aslî kaynakları Basra Mu'tezilesi ve İbn Sînâ'nın metinleriyle birlikte ele alındığında, Eş'arîlerin söz konusu gerekliliği ortadan kaldırmayı arazların bekâsı üzerine inşa etmedikleri açığa çıkmaktadır. Aksine aslında onlar illetin ihtiyaç yönünün hudûs değil cevâz ve imkân olduğunu iddia etmektedirler. Mu'tezile ise bunun hudûs olduğunu iddia ederek, bunu ma'dûmun sabit olması üzerine inşa etmiştir. Çünkü zâtlar ademde sabit olduğunda faile ihtiyaç duymaz ve hâdis olduktan sonra onlara gereken her şey, şeyin zatından kaynaklanmaktadır. Bu şeyler hudûsta faile sadece yokluktan varlığa çıkma noktasında muhtaçtır. Yine onlar eserin hudûstan sonra da yaratıca ihtiyaç duymadığını ortaya koyup, bunu inşaat ustası ve bina örneği ile açıklamışlardır. Nitekim klasik Eş'ârîler onları bundan dolayı eleştirmiş, ve yine İbn Sînâ da *İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât*, *eş-Şifâ* ve diğer eserlerinde onları eleştirmiştir. Böylece geç dönem âlimlerden bazıları illetin ihtiyaç yönünün hudûs olduğunu genellemiş ve sonra Eş'arî'nin de arazların bekasının yokluğunu buna mutabık olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Hakikat şu ki, Eş'arî'nin mezhebi imkân üzerine inşa edilmiştir. Çünkü cevher bekâsı ve ademi mümkündür ve ikinci bir zamanda bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu tercihin de zatın kendisinin üzerine zaid olması gerekir. Aksi takdirde tahsil-i hasıl olmuş olur. Dolayısıyla bu zait olan şeyin araz olması gerekir. Arazın da araz ile kaim olması imkânsız olduğuna göre, araz kaim olmayı gerektiren yetkinliğe sahip olmadığından bâkî kalamaz. Böylece cevherin arazları kabil olabilmesinden dolayı bâkî olması mümkün olmuş olur.

**Anahtar kelimeler:** İhtiyaç illeti, imkân, hudûs, arazların bekası, Eş'ârîler, Mutezile.

**Abstract**

It was widely believed among post-classical thinkers that the classical Mutakallimūn held that the cause of dependence of an effect on a cause was its origination, or a combination of origination and contingency, or its contingency on condition of its origination. Some post-classical thinkers, led by al-Sayyid al-Sharif al-Jurjānī, went further by interpreting Abu'l-Hasan al-Ashʿarī's denial of the persistence of accidents was a consequence of his view that origination was the cause of dependence. This is because the origination view entailed that the world was no longer in need of the Creator after its origination, and thus, him and his followers sought to deflect this consequence by holding that accidents do not persist, and since the persistence of substances was dependent on those accidents, and accidents do not persist more than one moment, those substances remained in need of the Creator for those accidents after their origination. This article seeks to investigate this analysis of the Shaykh al-Ashʿarī's view, alongside the leading scholars of his school. After examining the original sources of classical Ashʿarī thinkers, along with the Baṣran Mu'tazila, and the texts of Ibn Sina, it becomes clear that the Ashʿarīs did not hold that accidents did not persist in order to deflect that purported consequence. Indeed, it becomes clear that they did not hold that origination was the cause of dependence, but rather, that it was contingency. As for the Mu'tazila, they are explicit that the cause of dependence is origination, and that is based on their view on the reality of the nonexistent. Since essences are real in their state of nonexistence, they are not in need of a cause; and everything that obtains for those essences after they come into exist are entailments of that essence; thus, they only stand in need of a cause in their origination, that is, going from nonexistence into existence. Indeed, they are also explicit that effects do not need the Creator after their origination, and they clarified this through a comparison with a builder and a building. Indeed, the classical Ashʿarīs criticized them for this, just as Ibn Sina did in the *Ishārāt wa'l-tanbīhāt, al-Najāt*, and *al-Shifā*. Thus, those post-classical scholars generalized the statement that origination is the cause of dependence to all classical mutakallimūn, and then they interpreted Ashʿarī's motivation behind

the denial of the persistence of accidents in accordance with that. The truth, however, is that his view on accidents is based on contingency, and that is because a substance is possible of persistence and possible of non-persistence, and therefore, it stands in need of cause to determine its state in the subsequent moment. That determination must entail something additional to the substance itself, otherwise, the effect is redundant. That additional property must be an accident, and since it is impossible for an accident to subsist in an accident, it is not possible for an accident to persist, because it is not receptive to the property which entails persistence; meanwhile, it is possible for substances, because they can sustain accidents.

**Keywords:** Cause of dependence, contingency, possibility, origination, classical Ashʿarī kalam, Muʿtazilism.

**تمهيد**

لقد اشتهر بين العلماء وطلبة العلم الخلافُ بين المتكلمين والفلاسفة في مسألة علة حاجة الأثر إلى المؤثر، أو المحدَث إلى المحدِث، أو الممكن إلى العلة، أو الفعل إلى الفاعل، على اختلاف عباراتهم وسياق كلامهم. واشتهر كذلك أن مذهب المتكلمين هو أن علة الحاجة: الحدوث، أو الحدوث والإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث – خلافٌ فيما بينهم – والأول هو الأشهر عنهم والمنسوب إليهم غالباً؛ وأن المشهور عند الفلاسفة والمتأخرين ("المحققين") من المتكلمين فهو: الإمكان. ثم فرّعوا على ذلك مذهب الشيخ الأشعري في عدم بقاء الأعراض، وقالوا: إنما تكلّف هذا القول – مع ما فيه من مصادمة الحس[1] – ليدفع

[1] مثلا، قال في حاشية شرح العقائد: "وأما البقاء فليس أمرا موجوداً في الخارج زائداً حالّاً فيها كحلول السواد في الجسم، بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني، حتى لا يلزم القول بتجدد الأعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس" انظر عبد الحكيم السيالكوتي، حاشية شرح العقائد (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ)، 2: 231. وقال العلامة محمد حسنين مخلوف في حاشية السجاعي: "(قوله لأنهم قالوا السبب الخ) أي، وإنما ذهبوا إلى هذا القول مع أنه مصادم للمشاهدة ومكابرة في المحسوس، لأنهم قالوا إلخ." أي ذهبوا – الأشعري وأتباعه – إلى عدم بقاء الأعراض، لأنهم قالوا أن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه. انظر: محمد حسنين مخلوف، الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات للشيخ أحمد السجاعي، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1391\1971)، 20-21. وكلامه مستفاد مما قاله الشيخ حسن العطار في حاشيته على السجاعي، انظر: حسن العطار، الحاشية الكبرى على شرح السجاعي، (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913م)،

بذلك شناعة استغناء العالم عن الصانع تعالى بعد حدوثه. وقد قرّر الخلاف على هذا النحو المخالف والموافق في أغلب الكتب الكلامية والحكمية لا سيما عند المتأخرين. وفي هذا البحث أريد أن أشير إلى بعض وجوه الضعف في تقرير هذا الخلاف وما ينبني عليه من مسألة عرضيّة البقاء، وعدم بقاء الأعراض عند الشيخ الأشعري وأتباعه، وما يتصل بذلك. فالصحيح كما سيتبين أن الشيخ الأشعري يقول بأن علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث، وأن القول بعدم بقاء الأعراض متفرع على ذلك، عكس ما اشتهر عنه. والحق أن الذين قالوا بالحدوث إنما هم معتزلة البصرة، بناء على القول بثبوت المعدوم، فإن صفات الممكن ثابتة لذاتها في العدم، فلا يبقى للفاعل شيء يؤثر فيه إلا الوجود بعد العدم وهو عين الحدوث. فالظاهر أن ذلك الإلزام المذكور إنما يتوجّه على المعتزلة، بل هم يلتزمونه ولا شيء فيه أصلا على مذهبهم، ثم غُفل عن هذا ونسب إلى جميع المتكلمين، ثم فسروا مذهب الأشعري بناء عليه.

إن غرض هذا البحث هو نقض التقرير المشهور عن علة الحاجة وما فرّعوا عليه من مسألة بقاء الأعراض. وهذا التقرير يتضمن أمرين: (1) أن علة الحاجة عند الشيخ الأشعري وأتباعه إنما هو الحدوث، و(2) أن عدم بقاء الأعراض يتفرّع على الأوّل، دفعاً للاستغناء اللازم للقول بالحدوث. فنظراً لهذا، ركزت في هذا البحث على بيان أن مذهب الشيخ وأتباعه إنما هو الإمكان أو الجواز على حد تعبيرهم، وليس هو الحدوث؛ وهذا وحده يكفي في نقض ذلك التقرير، ثم بيان مذهبهم في عدم بقاء الأعراض بناءً عليه. وقد قسمت هذا البحث إلى أقسام: **الأول** في بيان التقرير المشهور لدى المتأخرين في تحرير الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، والإشارة إلى مصادرهم في ذلك التقرير توثيقاً للأقوال. **الثاني** في نقل أقوال الأشاعرة المتقدمين في كون علة الحاجة هي الإمكان، وفي كونها الحدوث عند المعتزلة، بالإضافة إلى تقرير الأشاعرة في أحكام العلل

---

72. وهذا الاعتراض قديم، ذكره الغزالي في كتاب التهافت: "وهو أيضاً فاسد، لما فيه من مناكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك، وأنه متجدد الوجود، والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة، والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في يومه هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله، يقضي أيضاً به في سواد الشعر." انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، (تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1392\1972)، 130. وكذلك حكم ابن رشد الحفيد على الأشاعرة بالسفسطة في قولهم بعدم بقاء الأعراض في فصل المقال، انظر: ابن رشد الحفيد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، (تحقيق الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، 122.

من عدم جواز اشتراطها أو تركبها أو تخصيصها، وهو يمنع احتمال القول بأن علة الحاجة عندهم مركبة من الحدوث والإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث. **الثالث**: في بيان مسألة عدم بقاء الأعراض عند الشيخ الأشعري، وأنه مبني في الحقيقة على ثلاث قواعد: (أ) كون علة الحاجة الإمكان لا الحدوث؛ (ب) وكون البقاء يقتضي أمراً زائداً على الذات الذي هو عرض البقاء عند الشيخ الأشعري؛ (ج) استحالة قيام العرض بالعرض. ونشير إلى دفع بعض الاعتراضات على هذا المذهب إجمالاً. ثم نختم البحث بتلخيص أهم النتائج مع الإشارة إلى أهمية الرجوع إلى المصادر الأصلية في تقرير المذاهب، لا سيما مذهب كبار الأيمة.[2]

## 1.0 تعليل بعض المتأخرين للقول بعدم بقاء الأعراض عند الأشعري

يقرّر المتأخرون بدءً من السيد الشريف ومن تابعه بأن الذي جعل الشيخ الأشعري إلى القول بعدم بقاء الأعراض أمران، الأول: قوله بأن علة الحاجة هي الحدوث، والثاني: دفع لزوم شناعة استغناء العالم عن الفاعل بعد الحدوث، أي لزوم استغناء العالم عن الباري تعالى.[3] فصار الأشعري إلى عدم بقاء الأعراض بحثاً عن قول يجعل تلك الجواهر مفتقرة إلى الفاعل بعد الحدوث. فلما كانت الجواهر مفتقرة إلى الأعراض في بقائها، صارت مفتقرة إلى الفاعل بواسطة حاجتها إلى تلك الأعراض التي لا يمكن بقاؤها لاستحالة قيام عرض البقاء بها، فطرد ذلك في جميع الأعراض، مع ما في ذلك من مكابرة الحس وارتكاب التمحّل حسب تقرير بعض المتأخرين. وههنا نسرد بعض الأقوال توثيقاً لهذا الرأي.

فقال السيد الشريف الرجاني في شرح المواقف، في مبحث عدم بقاء الأعراض ما يلي:

**[نص1]** وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حالَ بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم – تعالى عن ذلك علواكبيرا – لما ضرّ عدمه في

---

[2] أما بالنسبة للبحوث الثانوية في هذه المسألة، فلم أقف على من بحثها من هذه الحيثية، فاتقصرت في هذا البحث عن المصادر الكلامية والفلسفية الأصلية.

[3] يظهر من البحث وتتبع نصوص العلماء أن أوّل من علّل مذهب الشيخ الأشعري في عدم بقاء الأعراض بدفع شناعة استغناء العالم اللازم لقوله بأن علة الحاجة هي الحدوث هو السيد الشريف الجرجاني. وقد قررتُ ذلك في نسخة سابقة لهذا البحث وحذفت الكلام فيه نظرا لطول البحث.

وجوده، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجددا محتاجاً إلى المؤثر دائماً، كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلا.[4]

ثم علق العلامة حسن چلبي قائلاً:

**[نص 2]** قوله (وإنما ذهبوا إلى ذلك الخ) يعني أن المنشأ الأصلي هو ذلك، ثم إنهم لما ارتكبوه دفعاً لهذا المحذور، فتشوا متمسكاً فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكور في المتن. والمنشأ الأصلي وإن كان لا يقتضي إلا عدم بقاء الأعراض التي يحتاج إليها بقاء الجوهر، إلا أن هذه الوجوه تدلّ على عدم بقاء الكل، فلذا عمّموا الحكم أيضاً.[5]

أي، لما كان غرضهم إثبات كون الجواهر مفتقرة إلى الصانع بعد حدوثها فقط، لم يلزم إلا إثبات كون بعض الأعراض غير باقية، وهي التي تفتقر إليها الجواهر في البقاء. ولكن الأدلة التي وجدوها بعد التفتيش، إن صحت، دلت على عدم بقاء جميع الأعراض، ولذلك عمموا حكمهم لجميع الأعراض. ويلاحظ القارئ أن هذا التفسير فيه شيء من التعسّف، إذ الظاهر من أدلتهم أنهم قصدوا جميع الأعراض، ولا دليل على أنهم إنما قصدوا بذلك عدم بقاء البعض الذي يفتقر إليه الجوهر. ثم قال المحقق السيالكوتي:

**[نص 3]** قوله (فلزمهم استغناء الخ) هذا بناء على حمل الخروج[6] على معناه المتبادر. أما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم، فلا شك في اتصاف العالم به حال بقائه، فيكون محتاجاً إلى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التمحّل.[7]

فالذي "ارتكبه" الشيخ الأشعري وأتباعه هو "التمحّل"، ثم لا فائدة فيه، إذ على تسليم كون الحدوث علةً للحاجة، فالحكم بالحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم باقٍ بعد آن حدوثه، فيبقى حادثاً محتاجاً إلى العلة.

---

[4] السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ)، 2: 24.

[5] حسن چلبي، حاشية شرح المواقف (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ)، 2: 24. ومثله علّق السيالكوتي.

[6] أي، الخروج من العدم إلى الوجود، وهو على مذهب المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات فيه شيء من المعقولية.

[7] عبد الحكيم السيالكوتي، حاشية شرح المواقف (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ)، 2: 24.

وبهذا – إن صحّ – يندفع الإلزام عن الشيخ وأتباعه بدون ذلك التمحل المزعوم، ولكن يبقى السيالكوتي موافقاً لتعليل السيد لمذهبهم. والظاهر أنه حلّ ضعيف، لأنهم حكموا بأن السبب المحوج هو الحدوث لأن الوجود ليس من ماهية الممكن الثابت في العدم، فيجب أن يستفاد الوجود من الفاعل، فلما حصل له الوجود بعد العدم، وهو عين الحدوث، لا ينتظر شيئاً آخر من الفاعل، فمن أين يكون محتاجاً للفاعل بعد ذلك لبقائه، لا سيما على مذهب المعتزلة القائلين ببقاء الجواهر والأعراض لا لعلة متجددة؟ أما على مذهب من نفى زيادة الوجود على الماهية ونفى شيئية المعدوم، ما وجه كون المسبوقية بالعدم علة في حاجة الحادث بعد أصل حدوثه؟ لأنه على تعليل السيد الشريف، إنما احتاج إلى الغير لعدم جواز خلوّ الجواهر عن الأعراض، وكون الأعراض غير باقية، وهذا النوع من الحاجة ثابت للجواهر القديمة إن أمكنت كما أنها ثابت للجواهر الحادثة بعد أن لم تكن، فأين مدخلية المسبوقية بالعدم في استمرار حاجته بعد أصل الحدوث؟

وقال السيد الشريف في حاشية التجريد أيضاً:

**[نص 4]** من قال: "علة حاجة الممكن إلى المؤثر هو الحدوث وحده أو مع الإمكان" أو قال: "العلة الإمكان بشرط الحدوث"، يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنيًا عن المؤثر؛ إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة. وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء حال فناء البنّاء، وقالوا: "إن العالم يحتاج إلى الصانع في أن يخرجه من العدم إلى الوجود، وبعد أن خرج إليه لم يبق له حاجة إليه، حتى لو جاز العدم على الصانع – تعالى عن ذلك علوا كبيراً – لما ضرّ العالم ولما كان العالم فاسدا وخراباً، ولما كان هذا أمرًا شنيعًا، قال بعضهم: "إن الاعراض غير باقية؛ بل هي متجددة دائماً إما بتعاقب الأمثال وإما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه، فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمراً. وأما الجواهر – أعني: الأجسام، وما تتركب منها – أعني: الجواهر فردة – فيستحيل خلوّها عن الاكوان المتجددة المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضا محتاجة إليه دائمًا.[8]

[8] السيد الشريف الجرجاني، حاشية التجريد على تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، (تحقيق أشرف ألطاش، إسطنبول: نشريات الديانة التركية، 2021) 2: 225.

فيتلخص من هذا أن المتكلمين قد حكموا أوّلاً بأن علة الحاجة هي الحدوث، ثم لما لزمهم شناعة استغناء العالم عن الصانع، تفرقوا إلى فرق: فمنهم من التزم ذلك، بل صرّح بأن العالم قد يستقل بوجوده على فرض فناء الصانع تعالى، ومنهم، وهو الشيخ الأشعري، فتش عن متمسك ليدفع به تلك الشناعة، فقال بأن العالم يبقى محتاجاً إلى الصانع بواسطة حاجته إلى الأعراض، وهي لا تبقى وإنما هي على التجدد الدائم، فصار العالم كذلك محتاجاً دائماً. وقد تبع كثيرٌ من المتأخرين السيدَ الشريف في هذا التقرير، كالعلامة السجاعي وشيخ الأزهر حسن العطار، والعلامة حسنين مخلوف، وغيرهم.[9]

فمن أين هذا التقرير؟ وهل هناك في كتب المتقدمين ما يدلّ على صحته؟ أما الأول فيظهر من البحث أن أصل هذا الكلام هو عند الشيخ ابن سينا في النجاة، والإشارات والتنبيهات، والشفاء. وسيظهر فيما بعد: أن كلام ابن سينا لا ينطبق على معتزلة البصرة، ولا يصح على الأشاعرة؛ وهو ظاهر من قولهم ببقاء الأعراض. وأما الشيخ الأشعري ومدرسته، فسيظهر من صريح كلامهم أنهم قالوا بأن علة الحاجة الإمكان، وبنوا على ذلك القول بعدم بقاء الأعراض، خلافاً لما قرره المتأخرون كالجرجاني. فلنوثق هذا الكلام بنقل ما جاء في بعض كتب الشيخ ابن سينا، ثم نعرج إلى تحقيق أقوال المتقدمين في علة الحاجة وبقاء الأعراض.

أما ابن سينا، فقال في النجاة:

**[نص 5] فصل في أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين**. واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه، يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق، ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك

[9] انظر مثلا: حسن العطار، الحاشية الصغرى على شرح السجاعي (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913)، 71؛ حسن العطار، الحاشية الكبرى على شرح السجاعي (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913م)، 74-75؛ شرح السجاعي مع حاشيته (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913م)، 20-21.

من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل، وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً؛ كان الفاعل أفعل، لأنه أدوم فعلاً.[10]

من عنوان الفصل، علمنا أن ابن سينا ههنا إنما يجيب عن كلام المتكلمين؛ وسوف يظهر أن من قال: إن علة الحاجة هي الحدوث هم المعتزلة فقط. وكلام ابن سينا ههنا محتمل وجهين: إما أنه أراد بضعفاء المتكلمين قسمًا منهم فقط، أو أراد به صفة للجميع بصيغة الإضافة، وهو الأقرب.

أما بالنسبة لاستدلاله، فحاصله أن الحدوث عارض للشيء المفعول، وليس له مدخلية في كونه محتاجاً للغير، إذ عدمه السابق غير معلل ولا داخل في حقيقته. والذي يجعله موجودا هو استناد وجوده إلى غيره، والذي يستند إلى الغير ممكن، بقطع النظر عن كونه حادثاً أم لا. وقبل المناقشة فلننظر إلى ما قاله في الشفاء والإشارات أولاً. قال في النمط الخامس، في الصنع والإبداع، من الإشارات ما يلي:

**[نص 6]** إنه قد يسبق إلى الأوهام العاميّة أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً، بالشيء الذي يسمونه فاعلاً، إنما هو من جهة المعنى الذي يسمونه به العامة المفعول مفعولاً، والفاعل فاعلاً، وتلك الجهة أن ذلك أَوجد وصَنع وفَعل، وهذا أُوجد وصُنع وفُعل، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن، وقد يقولون: إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى إنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنَّاء وقوام البناء حتى إن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري في أن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتى كان بذلك فاعلاً. فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كل موجود مفتقراً إلى موجد آخر، والباري أيضًا، وكذلك إلى غير النهاية، ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب أن يعتقد في هذا.[11]

---

[10] ابن سينا، الإلهيات من النجاة (تحقيق دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1379)، 522.

[11] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الخامس في الصنع والإبداع (تحقيق محمود شهابي، تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1393) .111

لا شك أن المقصود بقوله "العامية" هم المتكلمين، ومن خلال قراءة النص كاملاً، وسوف يتضح لنا بلا إشكال أنه يقصد المعتزلة على وجه التحديد، وإن لم يعلم هل للأشاعرة قول آخر أم لا. وابن سينا هنا يشنّع عليهم لهذا القول، وهو مصدر مهم – بل لعله الأهم – في تكوين القصة التي اشتهرت على أيدي المتأخرين. وتفصيل رد ابن سينا على المعتزلة موجود كذلك في إلهيات الشفاء، في الفصل الأول والثاني من المقالة السادسة.[12] بل يظهر من كلامه أن بعض أدلة المتكلمين المذكورة إنما استفادوها من كلام ابن سينا. وعموماً، إن كلام ابن سينا يفيد أمرين: الأول: أن المتكلمين قالوا بأن علة الحاجة هي الحدوث، والثاني: أنه يترتب عليه عدم الحاجة حال البقاء. ومن ههنا قد يأتي قائل ويسلم بالأمرين، ثم ينظر في قول الأشعري بعدم بقاء الأعراض، وحاجة الجواهر إليها للبقاء، فيقول: إن هذا القول باطل بالبديهة، إذ الحس شاهد على بقاء بعض الأعراض، فلعل الأشعري ذهب إلى القول بعدم بقائها لدفع هذه الشناعة، ولسنا بحاجة إلى مثل هذا الحل عندما نقول بالإمكان علة للحاجة.

ولكن هل هناك من طبق كلام ابن سينا على مذهب الأشعري قبل السيد الشريف وأتباعه؟

إن النظر في كتب المتأخرين ما يفيد أن كثيرا منهم كالفخر الرازي في بعض كتبه والطوسي والكاتبي والبيضاوي والإصفهاني والسمرقندي والإيجي قد ذكر أن المتكلمين كلا أو بعضاً قالوا بأن علة الحاجة هي الحدوث أو الحدوث والإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث؛ ولكن لم يعلّلوا مذهب الأشعري في الأعراض بهذا القول.[13] والذي يظهر لي أن بوادر هذا التفسير قد بدأت عند السعد التفتازاني، حيث قال في المقاصد وشرحه عند الكلام في بقاء الأعراض عند الأشعري ما يلي:

**[نص 7]**[المقاصد]:ذهب كثير من المتكلمين إلى امتناع بقاء العرض، فالظاهريون لأن استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه، ولأنه لو بقي فإما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر

---

[12] ابن سينا، إلهيات الشفاء (تحقيق قنواتي وزايد، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952) 1: 257-268.

[13] الفخر الرازي، نهاية العقول، 2: 446-462؛ الفخر الرازي والطوسي، المحصل ونقده، 114-115؛ 162-163؛ 252-253؛ الكاتبي، شرح المحصل، 344-345، 562-568؛ الإصفهاني، شرح الطوالع، 57-58، 73-74؛ السمرقندي، الصحائف الإلهية، 158-160؛ والسمرقندي في شرح الإشارات، 2: 216-218.

صفاته، وإما ببقاء... [ثم قال في شرحه:] إن شيئا من الأعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد، كالحركة والزمان عند الفلاسفة. وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض، فمن ههنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر مع أن علة الاحتياج هو الحدوث لا الإمكان.[14]

وإنما قلت: "بوادر هذا التفسير" لأن السعد لم يتهم الأشعري بشيء من التمحل أو التهرب من الشناعة. لكن يبقى أن حاصل كلامه أن الأشعري وأتباعه قائلون بأن علة الحاجة الحدوث، وذلك يقتضي أن الجوهر لا يحتاج إلى الفاعل بعد حدوث الذات، إلا أنه يحتاج إلى الفاعل بواسطة عدم بقاء الأعراض، لأنها غير قابلة للبقاء. فقد ربط السعد بين القول بالحدوث وبين مسألة عدم بقاء الأعراض بشكل ما، ومن هنا يقول قائل: إنما قال بذلك لدفع شناعة استغناء العالم. والجدير بالذكر هنا أن السعد أنكر استناد القول ببقاء الأعراض إلى مجرد المشاهدة، فلا يمكن أن يتهم الشيخ الأشعري بما نقل سابقاً من مصادمة الحس وغيره.[15] فالذي يترجح عندي – والله أعلم – أن هذا التفسير نشأ على يد السيد الشريف الجرجاني، في كتابيه شرح المواقف وحاشية شرح التجريد، وعن هذين الكتابين نقل المتأخرون ذلك التعليل لمذهب الأشعري في عدم بقاء الأعراض، كالسجاعي، والعطار، ومخلوف، وغيرهم.

فهذا مما يختص بتقرير المتأخرين ومنشأه. والآن نستعرض أقوال المتقدمين من الأشاعرة والمعتزلة، لنتحقق من قولهم في مسألة علة الحاجة أولا، ثم ما ينبني عليه من القول بعدم بقاء الأعراض ثانياً.

## 2.0 تحقيق مذاهب المتقدمين في علة الحاجة

وفي هذا الفصل نستعرض أقوال المتقدمين المتعلقة بعلة الحاجة إما تصريحاً أو بالالتزام. ففي القسم الأول سوف ننظر في أقوالهم الصريحة في مسألة علة الحاجة، وسنجد أن الأشاعرة المتقدمين يصرحون بأنه الإمكان والجواز، أو يقولون إن الحادث مفتقر من جهة جوازه إلى المحدِث، إلى غير ذلك من العبارات. وسنجد المعتزلة

---

[14] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 132–133؛ وقد سبق تقرير السعد لمسألة علة الحاجة أعلاه، والبحث من 2: 93–94.

[15] التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 134. والقول بصادمة الحس وغيره

يصرّحون بأن علة الحاجة هي الحدوث، ويردّون على غيرهم في ذلك، والأشاعرة يردون عليهم أيضاً. ثم نتطرّق إلى أقوال الأشاعرة في أحكام العلل، حيث يصرّحون باستحالة تركب العلل أو اشتراطها، ومن خلال هذه النصوص ننفي احتمال تفسير كلامهم في علة الحاجة على أنه قول بالتركيب أو قول بالاشتراط. فينتج أن علة الحاجة عندهم الجواز فقط، إلا أن الجواز والحدوث عندهم أمران متلازمان، ولعل الجواز منتزع من الحدوث، فلا يعرض للماهية بدونه، وبهذه الطريقة يحافظون على التلازم التام بين الحدوث والجواز، من غير أن يقولوا بتركب علة الحاجة أو اشتراطها.

### 2.1 نصوص الأشاعرة المتقدمين في كون جهة الحاجة الإمكان

فمما وجد في كلام القاضي الباقلاني من إثبات كون علة الاحتياج هو الجواز لا الحدوث، ما قاله في الجزء المحقق من كتابه المهم هداية المسترشدين، من كتاب التولد، حيث قرر ما يلي:

> **[نص 8]** فأما قول ثمامة بأن المتولدات حوادث لا محدِث لها، فإنه باطل، لأننا قد بيّنا في صدر هذا الكتاب أن جهة حاجة المحدَث إلى محدِث إنما هو: كونه محدثًا مع جواز أن لا يحدث، وجواز تقدمه وتأخره، وأشبعنا ذلك بما يغني عن إعادته. فلو استغنت المتولدات مع كونها حوادث عن محدث، لاستغنى المباشر أيضًا وجميع الحوادث المنسوبة إلى الله عن محدِث، وإذا فسد ذلك، بطل ما قاله.[16]

فأولاً يدلّ هذا النص على أن الخلاف في جهة الحاجة – وليس ههنا علة الحاجة – إنما بدأ فيما بين المتكلمين أنفسهم، قبل أن يكون محلّ خلاف بينهم وبين الفلاسفة. ويدلّ ثانياً على أن القاضي الباقلاني ههنا يُلزم ثمامةَ بن الأشرس باستغناء العالم عن الصانع تعالى، فالعجب كيف صار المتأخرون يقولون بأن الأشاعرة المتقدمين أُلزموا باستغناء العالم عن الصانع، ثم تكلفوا مذهبهم في الأعراض دفعاً لذلك. والراجح أن

---

[16] Daniel Gimaret, "Un extrait de la Hidaya d'Abu Bakr al-Baqillani: le Kitab at-tawallud, réfutation de la these mu'tazilite de la génération des actes." *Bulletin d'etudes orientales,* (2009), 287.

ابن سينا – حيث كان يقرأ للمتكلمين – قد أخذ هذا المبحث منهم وضمّه إلى كتبه لما له من علاقة بأغراضه الفلسفية، كما أخذ نظريات مهمة أخرى.

ثم الظاهر من كلام الباقلاني ههنا أن جهة الحاجة إنما هو الجواز، لأن قوله "مع جواز أن لا يحدث" قيد يقتضي أن حدوثه ليس بأولى من عدم حدوثه؛ وكذلك، يجب أن يذكر الكلام على التقديم والتأخير، إذ حدوثه يجب أن يكون في وقت دون وقت، فلا يكفي مجرد ترجيح الحدوث، بدون ترجيح وقت دون وقت، وصفة دون صفة، إلى غير ذلك من وجوه الإمكان في كل حادث. فلما كان التقديم والتأخير متساويين بالنسبة لذلك الحادث، وكذلك بين جميع وجوه جوازه، افتقر لذلك إلى فاعل يرجح احتمالاً على غيره مما جاز عليه.

ولا يقال: إن هذا يقتضي أن علة الحاجة عنده مجموع الجواز والحدوث، بدليل قوله "كونه محدثاً مع جواز أن لا يحدث،" لأنا نقول: الجمع والمقابلة بينهما لا تصح، لأن الجواز أو الإمكان ليس بشيء في الخارج أصلا حتى يجتمع في نفس المرتبة مع الحدوث أو يقابله، بل يجب أن يستند إلى أمر آخر من المعقولات الأولى الثابتة لذلك الشيء. وههنا يقول القاضي: كون الشيء قد حدث مع جواز أن لا يحدث، هو المحوج إلى المحدِث، لأن حدوث هذا الشيء ليس بأولى من عدم حدوثه. فليس الحدوث داخلا في العلة أو شرط فيها، وإنما هو أمر واجب لكل ممكن موجود، وهو ما يستند إليه الإمكان، فإن الإمكان من المعقولات الثانية، فيجب أن يستند إلى الشيء من صفاته الحقيقية، أي المعقولة أولاً، ثم ينتزع الإمكان منه في الدرجة الثانية من التعقل. وذلك الأمر المفهوم من نص الباقلاني ههنا هو الحدوث أي حدوث الشيء مع صحة تقدير عدمه، أو صحة تقدير حدوثه في وقت آخر، وعلى كل حال فالناظر هنا يدرك احتياج الحادث إلى المحدِث لا بمجرد حدوثه، بل لكون حدوثه جائزا، فيعتبر حاجته إلى المحدِث من ذلك الوجه. فالإمكان يستند إلى مثل هذا الانتزاع من الحادث الموجود، أو من الممكن المعدوم على تقدير حدوثه. أما على تقدير كونه قديماً، فلا يصح هذا الانتزاع، إذ لا وجه حينئذ لينتزع الجواز منه. ولا يقال: علم جوازه من حيث استناده إلى الغير، لأنا نقول: حينئذ قد فرض حاجته إلى الغير، ونحن نبحث عن أصل كونه محتاجاً وجهة حاجته، فلا يصحّ الاستدلال بالاستناد إلى الغير قبل أن ندرك حاجته إلى الغير أصلاً، فيقال مثلا: لا نسلّم كونه محتاجاً على فرض كونه

قديماً، فلا بد من بيان ذلك بطريق آخر. فالإمكان يجب أن يستند إلى أمر حاصل لنفس ذلك الشيء، وإلا فلا سبيل إلى إثباته.

وللباقلاني نص آخر من كتاب التولد دالّ على أنه يرفض القول بأن علة الحاجة الحدوث، إذ هذا القول أنسب بأصول المعتزلة، كما سيظهر فيما بعد. قال القاضي:

**[نص 9]** لو احتاج المسبَب إلى سبب يحدث عنه، ولم يحتج إليه في شيء من صفاته سوى الحدوث فقط؛ ولو كان من الحوادث ما يحتاج إلى سبب يوجبه من حيث كان حادثًا، لاحتاج سببه إلى سبب إلى غير غاية، ولاحتاج جميع أجناس الحوادث في صفة الحدوث إلى أسباب تولدها، لتساوي حقيقة الحدوث في سائرها. وهذا باطل باتفاق، فبطل ما قالوه.[17]

وهذا تصريح من الباقلاني بأن الحدوث ليس هو المحوج إلى السبب، لما يترتب عليه – بالإضافة إلى مقدمات أخرى عند المعتزلة – من لوازم باطلة. ويجب الانتباه إلى ما قاله ثانيا أي "ولم يحتج إليه في شيء من صفاته سوى الحدوث فقط" إشارة إلى قول المعتزلة في شيئية المعدوم. وذلك أن الوجود عند المعتزلة صفة زائدة على الوجود – خلافا لأهل السنة الأشاعرة، رغم ما أشيع عنهم بعد أن تبنى الفخر الرازي مذهبهم في زيادة الوجود، وخُصّص القول بالعينية بالشيخ الأشعري – وذلك الوجود هو أثر الفاعل فقط دون غيره من الصفات، إذ صفات الذوات ثابتة لذواتها في العدم ويستحيل على الفاعل التأثير فيها. فلما كان المعدوم شيئاً، وكل ما ثبت للجواهر والأعراض في العدم كان مستغنياً عن المؤثر والفاعل، لم يبق إلا كونها حادثة لتثبت حاجتها إليه.

وقال القاضي الباقلاني في الإنصاف:

**[نص 10]** وأن يعلم أن للعالَم محدثًا أحدثه. والدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخّرة، مع صحّة تأخّر المتقدم وتقدّم المتأخّر. ولا يجوز أن يكون ما تقدّم منها وتأخّر متقدمًا ومتأخرا لنفسه، لأنه

[17] الباقلاني، هداية المستشردين، كتاب التولد (تحقيق جيماريه، بيروت: المؤسس الفرنسية للاستشراق، 2009)، 272.

ليس التقدم بصحة تقدمه أولى من التأخر بصحّة تأخره. فوجب أن يدلّ على فاعل فعله وصرفه في الوجود على إرادته.[18]

ومثله في التمهيد:

**[نص 11]** ويدل على ذلك أيضًا علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض، مع العلم بتجانسها. ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدما لنفسه وجنسه لأنه لو تقدّم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه. وكذلك لو تأخر المتأخّر منها لنفسه وجنسه، لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر. وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على أن له مقدما قدّمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته.[19]

وهو قريب من الأوّل. والملاحظ في النصين أوّلا أن مجرّد الحدوث ليس دليلا على الصانع، وإنما يصير دليلا بعد العلم بأن الحادث لم يترجح لنفسه، بل كونه في زمان دون غيره، ووجوده دون عدمه، يحتاج إلى مرجح رجّح ممكناً على ممكن. وهذا الكلام وإن كان محتملاً لتفسيرات مختلفة بالنسبة لما نحن فيه، ولكن مستند الباقلاني قطعًا ليس مجرد الحدوث. والظاهر منه أنه الإمكان، وإنما كان الإمكان ههنا مستنداً إلى الحدوث، لأن النظر هنا واقع في العالم المشاهد الموجود، فيبحث في جهات وجوده، فيجد أن البعض تقدم على الآخر في الوجود، أي بعضه حدث قبل حدوث الآخر، مع صحة العكس، أو صحة عدم حدوثه أصلا، فهو من هذه الجهة – جهة جوازه – احتاج إلى مرجح رجّح أمرا على الآخر.

وفي كتاب الشامل للإمام الجويني، الذي هو عبارة عن شرح على شرح اللمع للقاضي الباقلاني وكثير النقل عنه، قال:

---

[18] الباقلاني، الإنصاف (تحقيق الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهري للتراث، 2000)،17-18.

[19] الباقلاني، كتاب التمهيد (تحقيق مكارثي، بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، 23.

**[نص 12]** فمن أبواب الدلالة: اقتضاء الجواز في الأمر الثابت الدلالة على الافتقار إلى مقتضٍ. ويندرج تحت ذلك افتقار الفعل إلى الفاعل، والحكم الجائز إلى العلة الموجبة.[20]

ثم قال:

**[نص 13]** ومن أقسامها الإتقان الدالّ على العلم، والتخصيص الدالّ على الإرادة، والحدوث الدالّ على القدرة.[21]

المهم من هذا النقل أمران: الأول هو التصريح بأن جواز – أي إمكان – الموجود هو الدال على الافتقار إلى المؤثر. ومعنى هذا أن نفس افتقاره إلى المؤثر إنما علته الإمكان لا غير. والثاني هو أن الحدوث دال على القدرة، لا على أصل وجود المؤثر، علة كان أو قادراً، أي الحدوث دالّ على القادر. وهذا يبيّن أن رؤوس الأشاعرة لم يقولوا بأن علة الاحتياج الحدوث، بل قالوا: إنما الإمكان. وإنما تكلموا عن الوجود أو الحدوث من حيث إن الإمكان عارض لهما، فليس هناك صفة تسمى "الإمكان" مجردة عن الصفات الوجودية للأشياء، فلا بد أن يستند الحكم بالإمكان إلى تلك الصفات من حيث تقدير وجوده وعدمه، أو تقدمه وتأخره إلى غير ذلك مما يلزم الحدوث بشكل أو بآخر.

ونقل الإمام الجويني استدلال الأشعري على وجوب الواجب بما يفيد أن علة الحاجة عنده هي الجواز أيضاً:

**[نص 14]** وقد ذكر شيخنا رضي الله عنه دلالة وجيزة مقتضبة من هذه الدلالة التي بسطناها، أنه قال: وجود القديم لا مقتضي له وفاقًا، وكل ما لا مقتضي له – وهو ثابت – فهو واجب. وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود، إذ لو كان [جائز] الوجود، لافتقر إلى مخصّص.[22]

---

[20] الجويني، الشامل (تحقيق فرانك، طهران: جامعة تهران، 1981)، 66.

[21] الجويني، الشامل، (تحقيق فرانك)، 66. انظر ايضا: شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري، (تحقيق العدواني، الكويت: دار الضياء، 2022) 1: 586.

قد جاء هذا الكلام في سياق إثبات استحالة عدم القديم، فذكر الجويني طريقة مختصرة للشيخ الأشعري في ذلك، ومن الواضح أن كلامه هذا يفيد أن علة الحاجة إنما هي جواز الوجود أي الإمكان، حيث قال: لو كان جائز الوجود، لافتقر إلى مخصص. فلو لم يكن جائز الوجود، لما افتقر إلى مخصص ومحدِث. نعم، قد يناقش في قوله أن القديم لا مقتضي له وفاقاً من جانب الفلاسفة، ولكن الأهم ههنا تحقيق مذهبهم حسب تقريراتهم، وهو ظاهر في أن علة الحاجة هي الجواز فقط. ثم قوله بأن القديم لا مقتضي له دالّ على استحالة انفكاك الحدوث عن الجواز. وسرّ ذلك هو أنه لا وجه لثبوت الإمكان إلا من خلال صفة له أخرى، وذلك ليس إلا الحدوث إما بأن ينتزع الجواز منه، أو أن يستدل على الإمكان من خلاله. أما قول الفلاسفة بأنه قد يكون قديماً بمجرد فرض استناده إلى الغير، فلا يجدي نفعاً حتى يبرهن على حاجة للغير أصلا، وذلك لا يتأتى من غير اعتبار الحدوث.

وقال الجويني أيضاً، حيث تعرّض لإثبات الصانع تعالى بحثاً عن علة الحاجة، ما يلي:

> **[نص 15]** وإذا ثبت جواز وجود الحادث، فمن مقتضاه جواز عدمه بدلاً عن وجوده. فإذا كان العدم والوجود جميعًا جائزين، ولم يكن أحدهما أولى من الآخر، فإذا تحقق الوجود، لم يخل إما أن يتحقق لنفسه أو لمعنى زائد عليه قائم به أو لجوازه أو لتخصيص مخصص، [أو لا لمعنى ولا لتخصيص] ولا للنفس ولا للجواز...[23]

فبعد أن قرّر جواز وجود الحادث، وعدم ترجح جوازه على عدمه، ظهر قطعاً أنه يعمد إلى تعيين ذلك علة للحاجة لا الحدوث؛ إذ لو كان الحدوث عنده كافٍ للحكم بحاجته، لما طرح السؤال عن وجه حاجة ذلك الحادث. ثم ذهب يبحث عن مرجح وجوده على عدمه، وسرد الاحتمالات المنطقية، وأبطل كل قسم منها إلا القول بتخصيص المخصص أي الفاعل.

---

[22] الجويني، الشامل، 197 (تحقيق النشار، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، مع تعديل لفظة بين معكوفين، من النسخة الخطية للكتاب بمكتبة جامعة طهران، مخطوط رقم 350، لوحة 42أ.

[23] الجويني، الشامل (ت. النشار)، 265، والتصحيح بين معكوفين من تسخة تهران، لوحة65ب.

ثم قال في بيان الجواب عمن احتمل وقوع الحادث لا لمقتضٍ ولا لعلة:

**[نص 16]** فعند ذلك تحزّب المحققون حزبين، فصار المعظم منهم إلى نسبة هذا القائل إلى جحد البدائه والضرورات. فإنه مهما سلم السائل جواز وجود الحادث، وجواز استمرار العدم بدلاً من الحدوث، واعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الوجود والعدم، ثم قال مع ذلك بثبوت الوجود في وقت مخصوص من غير مقتضٍ ومخصص وموجب وتأثير مؤثر، فقد جحد الضرورة.[24]

وهذا الكلام في غاية الظهور بأن علة الحاجة الإمكان، وليس الحدوث، وأن من احتمل وقوع ذلك الممكن بلا مرجح، فقد جحد الضرورة. ولكن قد يقول قائل: لعل هذا الكلام إنما يفيد كون العلة هي الإمكان مع الحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث، إذ قال: "فإذا تحقق الوجود، لم يخل إما..." وهذا كأنه يشير إلى اشتراط الحاجة بالحدوث أو أن يكون للحدوث مدخل في الحاجة. وهذا الاحتمال يمكن دفعه بأن يقال: إن ثبوت الشيء في وقت دون وقت أو بصفة دون صفة، أمر حتم حتى نثبت له الإمكان، إذ الإمكان ليس صفة مستقلة لذوات الأشياء جواهر كانت أو أعراضاً، بل الإمكان يعرض لذوات الأشياء بواسطة شيء من صفاتها الحقيقية. ولما كان مذهب الأشاعرة أن المعدومات لا حقيقة لها البتة، وأنها عدم محض، فلا تعقل الحاجة لها حينئذ، إذ لا شيء. ولكن الحاجة تدرك وكذا علتها عند حدوث الشيء بالفعل أو على تقدير حدوثه حال كونه معدومة، فلو لا ثبوت الحدوث له، أو صحة ثبوته له، فلا يمكن أن نثبت كونه ممكناً.

وهذا كلام ليس توجيهًا فقط بل هو صريح في كلام الجويني عندما ننظر إلى الاعتراض والفصل التالي من كلامه. فلما ثبت أن جواز الوجود هو ما يوجب كونه مستندا إلى سبب، جاء الاعتراض عليه من جهة أخرى، وهو قول القائل:"لو وجب افتقار الحدوث إلى محدِث للتقسيم الذي قدمتموه، وجب افتقار العدم إلى مُعدِم."[25] أي إن كان الوجود مفتقراً من حيث هو جائز، كان العدم الجائز أيضا مفتقراً من نفس تلك الجهة، وهذا الأمر لا ينبغي على مذهبهم، إذ المعدوم عدم محض، والعدم المحض لا يكون مستندا إلى شيء، وأثر

---

[24] الجويني، الشامل (ت. النشار)، 267.

[25] الجويني، الشامل، (ت. النشار)، 268.

الفاعل عندهم يجب أن يكون وجوديًا. ولو كان العدم الجائز لا يفتقر إلى مخصص، بطل كلامهم أن الجواز هو المحوج إلى السبب، إذ حينئذ يثبت الانفكاك بين الجواز وبين الحاجة إلى السبب.[26] فقسّم الجويني الكلام على وفق مذهب الشيخ والباقلاني، وأجاب على المذهبين.

أما على مذهب القاضي حيث أجاز كون الإعدام فعلاً لله، فانفصل عن الاعتراض بأن لا مانع من كون العدم مخصّصاً، إذ لا معنى لذلك إلا كونه متعلق الإرادة، وكون الشيء مراداً لا يقتضي وجوده، كما أن كون الشي معلوماً لا يقتضي ذلك. فيكون حينئذ عدم الشيء مراداً لله تعالى، فينعدم بامتناع تعلق القدرة عما يحتاج إليه لوجوده، كالأكوان وغيرها. وكذلك على مذهب القائلين بثبوت البقاء صفة زائدة، فيقول الإمام الجويني: "إن عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من وجهين، فإنه إن أراد دوام وجوده، يخلق له البقاء تواليا وتتابعاً. وإن أراد أن يعدم، لم يخلق له البقاء، فقد تعلق بقصده من وجه."[27] فالجميع التزم كون الإمكان علة للحاجة، وبناء عليه، كان العدم الجائز أيضًا معللاً عندهم بوجه من الوجوه. وفي الجواب الأخير أمراً مهماً وهو أن استمرار الوجود جائز، وعدمه كذلك جائز، ومهما حصل له من استمرار بخلق البقاء أو الأكوان، أو عدم ذلك، فإنه مفتقر إلى المخصص. ولما كان الاستمرار جائزاً وكذلك عدمه، فافتقر في كل آن من آنات وجوده إلى المرجح. ثم الاستمرار أثر وجودي فيقتضي لا محالة خلقاً متجددًا، وكان البقاء بإمداد الأعراض، والعرض لا يقوم بالعرض، استحال بقاء الأعراض من جهة، ووجب تجدد الأعراض على الجواهر من جهة أخرى. فحصل من هذا أن القول بعدم بقاء الأعرض إنما بني على القول بأن علة الحاجة هي الإمكان.

ولنعد إلى كلام الجويني حيث أنهى الفصل بما يلي:

---

[26] وقد أشار شمس الدين الإصفهاني إلى هذا الإشكال في شرحه على الطوالع، فقال: "ولصعوبة هذا الإشكال وهو لزوم كون العدم محتاجاً إلى المؤثر على تقدير كون الإمكان علة للحاجة، قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن: الحدوث؛ وقال بعضهم علة حاجة الممكن: مجموع الإمكان والحدوث؛ وذهب طائفة أخرى منهم إلى أن علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث، وليس كذلك..." إلى آخر ما قال. ومع أن كلامه هذا أقرب من كلام السيد الشريف، إلا أنه خلاف ما ذهب إليه الإمام الجويني ههنا، والقاضي الباقلاني والشيخ الأشعري، فإنهم تمسكوا بالقول بالجواز. انظر: الإصفهاني، شرح الطوالع مع حاشية الجرجاني، (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1323هـ) 57-58.

[27] الجويني، الشامل (ت. النشار)، 270.

**[نص 17]** فهذا الذي ذكرناه ينبه على جملة ما قاله الأئمة في إثبات افتقار الحدث إلى محدِث. وقد تختلف صيغ الأدلة، وتتباين العبارات عنها، والمعوّل في جميعها على ما قدمناه **من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص.**[28]

وهذا أيضاً صريح في كون الافتقار معللاً بالجواز والإمكان، لا بالحدوث. ولنختم هذه الجملة من نصوص الأشاعرة بما قاله الإمام الجويني دفاعاً عن الأشعري، حيث كان كتاب الشامل تحريراً لشرح الباقلاني على اللمع للشيخ الأشعري.[29] وقد تعرّض لكتاب اللمع هذا بالنقد والنكير بعضُ المعتزلة، فذكر الجويني جملة اعتراضاتهم وأجاب عنها واحدا واحدا. وسنورد النص بطوله لما فيه من إشارة إلى مذهب المعتزلة، كما سنبيّنه فيما بعد من كتبهم:

**[نص 18]** وأما ما ذكروه من أن إثبات المحدث غائبًا، لا يستقيم ممن لم يثبت محدثًا شاهدًا، فساقط من أوجه، أحدها أن نقول: لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد بالشاهد على الغائب، لم يكن في ذلك ما يصدّ عن إثبات المحدِث، وذلك لأن الاستشهاد بالشاهد من وجوه الأدلة، وللأدلة طرق سواه. فليس انسداد طريق منع من التمسك بغيرها، على ما سنذكر ضروب الأدلة في كتاب العلل إن شاء الله. والذي يحقق ما قلناه أن تعلق الحادث بالمحدِث من الوجه الذي قدمناه، يتحقق من غير تعرّض لشاهد وغائب، إذ **الحدوث الجائز يفتقر من وجه جوازه إلى مخصص** من غير أن يخطر للناظر المستدل تثبيت فاعل شاهداً.[30]

والمهم ههنا أمران: الأول وهو ظاهر، التصريح بكون الجواز هو الوجه الذي به يكون الشيء مفتقراً إلى المخصص، وأن ذلك الجواز يعرض للحدوث. والأمر الثاني هو قول الجويني أن إثبات الفاعل في الغائب لا يفتقر إلى إثبات الفاعل في الشاهد، كما تقول المعتزلة. وهذا إشارة صريحة إلى طريقة استدلالهم على وجوب

---

[28] الجويني، الشامل (ت. النشار)، 272.

[29] ويجدر التنبيه بأن الأشعري ذكر دليل الإمكان في إثبات الصانع تعالى في كتاب اللمع، ولم يقرر دليل الحدوث أصلا، وإن كان الحدوث متضمناً في استدلاله.

[30] الجويني، الشامل (ت. النشار)، 285.

وجود الفاعل في الغائب، وهو القياس على الفاعلين الموجودين في الشاهد. وبينوا ذلك فقالوا: إن الفاعل منا يدرك ماهية ما يريد تحققه، فتتعلق به إرادته وقدرته، والذي يفيده فعله هو الوجود بعد العدم أي الحدوث، فإذن، ذلك الشيء ينبغي أن يكون محتاجاً إلى الفاعل من حيث حدوثه أي وجوده بعد العدم؛ وكان القديم تعالى مستغنياً عن غيره من حيث كونه قديما أي أن وجوده ليس بعد عدم. وسنعود إلى مذهب المعتزلة فيما بعد مع مناقشة الجويني لهم.

وجدير بنا أن نذكر تلخيص الإمام الجويني للنقاش السابق في كتابه الشامل الموجود في كتاب الإرشاد، حيث قال:

**[نص19]** إذا ثبت حدثُ العالَم، وتبيّن أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائزٌ وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوّزات تقدّمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوّز، قضت العقول ببداهتها افتقاره إلى مخصّصٍ خصّصه بالوقوع...[31]

وعلى تقدير كون أبي حامد الغزالي من المتقدمين، فكلامه في وصف علم الكلام يصرّح بنفس كلام شيخه، حيث قال في كتابه المستصفى في أصول الفقه، بياناً لعمل المتكلم، بأنه: "يبيّن أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالَمَ من فعله الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدِثٍ."[32] وما ندّعيه في هذا البحث، أي، أن المتقدمين قائلون بأن علة الاحتياج الإمكان، قد أشار إليه الفخر الرازي أيضاً في نهاية العقول، وإن كان في غير موضع يطلق القول بأن كثيرا من المتقدمين قالوا بالحدوث، دون أن يفصل بين أشعري ومعتزلي. فقال الرازي في المسلك الأول في إثبات حدوث العالم، وهو مسلك المتقدمين من الأشاعرة:

---

[31] الجويني، الإرشاد، (تحقيق محمد شريف موسى، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950)، 28.

[32] أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، (تحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنوّرة: الجامعة الإسلامية، 1413)، 1: 13. والمتأمّل في المسألة العاشرة من التهافت يدرك أن الشيء لا يثبت إمكانه وافتقاره إلا بواسطة كونه حادثاً، وهو متسق بما سبق من التقريرات، وسيأتي المزيد.

**[نص 20]** واعلم أنا قبل هذا السؤال أوردنا سؤالاً ذكرنا فيه أن علة الحاجة هي الحدوث لا الإمكان، وذلك إنما ذكرناه على ما يليق بالسائل من المطالبة بكل جانب من جوانب الاحتمال، **ولكن ذلك ليس مذهباً للقوم وإنما مذهبهم هذا الذي قرّرناه في هذا المقام.** [33]

و**المقصود** من "القوم" ههنا هم الأشاعرة، إذ جاء الكلام في سياق تقرير دليل حدوث العالم على مذهب الأشاعرة. فإلى زمن الفخر الرازي، كان من المعلوم **أن** الأشاعرة **المتقدمين** قائلون بأن علة الحاجة هي الإمكان، وليس الحدوث. إلا أنه لم يقيد قوله في شرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا، حيث قال هناك: "وأما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها، فالمتكلمون زعموا أن علة حاجة الفعل إلى الفاعل هي الحدوث، والحكماء زعموا أنها هي الإمكان."[34] ولكن أضاف أمراً هامّاً فقال:

**[نص 21]** وأما قوله "وقد يقولون إنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا"، فاعلم أن المراد منه أن المحدث حال بقائه يستغني عن السبب عندهم. وإنما قال: "قد يقولون" لأن المتكلمين بأسرهم لا يقولون بهذا القول، فإن طائفة عظيمة منهم ذهبت إلى أن الباقي إنما يبقى ببقاء قائم به، وذلك البقاء غير باق، بل الله تعالى يخلقه حالا بعد حال، وعلى هذا، الباقي لا يكون غنياً حال بقائه عن الفاعل.[35]

فمع أنه دفع هذا الإلزام عن الطائفة العظيمة من المتكلمين بمسألة عدم بقاء الأعراض، إلا أنه لم يقل إنهم لفقوا أو تكلفوا هذا المذهب ليدفعوا به ذلك الإلزام، وإنما نشأ عن قولهم بأن البقاء عرض قائم بالباقي، مما يجعل الأعراض مستحيلة البقاء لاستحالة قيام العرض بها. فلنتكف بهذا القدر ههنا، والظن أنه لا يبقى مجال للشك أن القول بأن الحدوث علة الاحتياج عند المتقدمين لا يصح إلا على مذهب المعتزلة، كما ظهر من كلام العلماء ولوازمه.

---

[33] الفخر الرازي، نهاية العقول، 1: 262.

[34] الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، 2: 387.

[35] الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، 2: 387.

### 2.2 بيان النسبة بين الحدوث والإمكان عند الأشاعرة المتقدمين

قد تبيّن فيما مضى من النصوص أن الأشاعرة المتقدمين أثبتوا الجواز علةً للحاجة. ولكن يبقى هنالك شيء في بيان النسبة بين الحدوث والإمكان، فإن مع بيانها ينتفي احتمال تفسير كلامهم وفق القول بأن علة هي مجموع الإمكان والحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث. وفيما بعد، سوف نعرض أقوالهم في أحكام العلل، حيث منعوا كونها مركبة أو مشروطة، وهذا يزيدنا يقيناً في نفي الاحتمالين المذكورين.

ولا شك أن الحدوث دالّ على الإمكان، إذ حدوث الشيء معناه وجوده بعد عدمه، أو كون الموجود مسبوقاً بعدمه، فهو يقتضي جواز الوجود والعدم عليه، وهو معنى الإمكان الخاصّ. ثم من المعلوم أن الدليل يدلّ على المدلول، ولكن مجرّد عدم الدليل لا يدلّ على عدم المدلول؛ وهذه القاعدة ثابتة عند المتقدمين أيضا، خلافًا لما قرّره ابن خلدون في مقدمته.[36] ولا شك أيضاً أن الأشاعرة يرون التلازم العقلي بين الحدوث والإمكان، ومعنى ذلك أنه لا يصح ثبوت حادث دون أن يكون ممكناً، وأيضا، لا يصح أن يكون ثمة ممكناً ولا يكون يكون حادثاً.

فإن قلت: أليس الممكن ما صحّ وجوده وعدمه، من غير أن يحدث بالفعل، فيكون الممكن أعمّ صدقاً من الحادث؟ وحينئذ قد يقال: هناك تلازم تامّ بين الممكن الموجود والحادث وهو يكفي في مطلوب المتكلمين، دون أن يكون هناك تلازم مطلق بين الممكن والحادث، لخروج الممكنات المعدومة من ذلك. وهذا يعني صحة انفكاك الإمكان عن الحدوث ولو في بعض المواد، فيصح ثبوت الإمكان دون الحدوث.

فيقال: إن الإمكان لا ينفك عن الحدوث أبداً، لا قبل الوجود ولا بعده. فإن المعدوم عند القوم معدوم صرف وعدم محض، وكونه ممكناً إنما يصحّ على تقدير حدوثه ووجوده، وإلا فلا معنى لكونه ممكناً حال كونه عدماً محضاً إذ لا تمايز له بقطع النظر عن ذلك الاعتبار، فوجب أن يكون الإمكان مستنداً إلى شيء من

---

[36] ابن خلدون، المقدمة (تحقيق عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم الآداب، 2005) 3: 34. وقال الجويني في الشامل: الأدلة شرط صحتها الاطراد، وليس من شرطها الانعكاس. وظنّ بعض الأغبياء المنتمين إلى الفقهاء أن الادلة العقلية يشترط انعكاسها، وهذا من أفحش الغلط. وإنما زلّ الصائر إلى ذلك من حيث اختلطت العلل العقلية عنده بالأدلّة وأجراهما مجرى واحداً. انظر الجويني، الشامل، (تحقيق فرانك) 69.

صفات الممكن أي الممكن الموجود أو المقدر الوجود، ولا يمكن فرض كونه ممكناً بلا استناد إلى بعض صفاته، كونها حادثة. فعلى هذا التقدير أيضاً، يكون التلازم تامّ بين الإمكان والحدوث: فيكون الإمكان لازم للحدوث المحقق في حال كون الشيء موجوداً، أو لازم للحدوث المقدر في حال كونه لم يوجد. والحاصل من هذا أنه لا معنى للإمكان الموجب للحاجة إلا صحة الحدوث، فهو وجه من وجوه الحدوث ولازم له، فيكون التلازم بين الأمرين عقلي لا ينفك أحدهما عن الآخر.[37]

وبهذا يندفع أيضا ما يقال من أن الإمكان سابق على الحدوث، إذ لا يمكن أن يحدث الشيء إلا بعد ثبوت الإمكان له، فجعل الحدوث مبدأ للإمكان، والإمكان شرط في الحدوث، يقتضي أن الإمكان سابق على الحدوث ومسبوقاً به، وهو محال. وبيان الاندفاع هو أن الإمكان السابق على الحدوث إنما يثبت للشيء على تقدير حدوثه، فالإمكان ليس إلا اعتبار من اعتبارات الحدوث المحقق أو المقدر، فهما متلازمان عقلاً، لأن الإمكان في التحقيق ليس إلا اعتبار من اعتبارات الحدوث أي من حيث قد يحدث الشيء ولا يحدث أو يحدث في زمان دون زمان، فلا يلزم منه الدور المحال، والله أعلم.[38]

ثم إن بعض المتأخرين صرّح بكون علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث، وهو شرف الدين بن التلمساني.[39] ولكن يمكن توجيه قوله بحيث لا يخالف المذهب، والحاصل أن هذا القول لا يلزم منه اشتراط

---

[37] وقد يخطر بالبال: فيقال: إن الإمكان لا ينفك عن الحدوث أبداً، لا قبل الوجود ولا بعده. فإن المعدوم عند القوم معدوم صرف وعدم محض، وكونه ممكناً إنما يصحّ على تقدير حدوثه ووجوده، وإلا فلا معنى لكونه ممكناً حال كونه عدماً محضاً إذ لا تمايز له بقطع النظر عن ذلك الاعتبار، فوجب أن يكون الإمكان مستنداً إلى شيء من صفات الممكن أي الممكن الموجود أو المقدر الوجود، ولا يمكن فرض كونه ممكناً بلا استناد إلى بعض صفاته كونها حادثة. فعلى هذا التقدير أيضاً، يكون التلازم تامّ بين الإمكان والحدوث: فيكون الإمكان لازم للحدوث المحقق في حال كون الشيء موجوداً، أو لازم للحدوث المقدر في حال كونه لم يوجد. والحاصل من هذا أنه لا معنى للإمكان الموجب للحاجة إلا صحة الحدوث، فهو وجه من وجوه الحدوث ولازم له، فيكون التلازم بين الأمرين عقلي لا ينفك أحدهما عن الآخر، والله أعلم.

[38] وقد أشار إلى قريب من هذا العضد الإيجي وتابعه على ذلك السعد التفتازاني، وإن كان قد ناقشهم في ذلك السيد الشريف، ينظر: عضد الدين الإيجي، المواقف، 77؛ انظر ايضا شرح المواقف، (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ) 1: 412 – 415؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1277هـ). 1: 94.

[39] ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين (تحقيق نزار حمادي، بيروت: مكتبة المعارف، 2011)، 105-106.

تأثير العلة، بل اشتراط المعلول بحصول العلة فقط، وهذا لا إشكال فيه. فإن المحتاج هو الموجود فقط وليس المعدوم، وذلك لأن المعدوم ليس بشيء عندهم حتى يكون محتاجاً إلى علة، فلا يتحقق الاحتيج إلا عند تحقق الذات، والذات لا تحقق لها في الأزل، لم تكن محتاجة حتى تتتحقق أي تحدث. ولا إشكال في كون المعلول مشروط بالعلة بل هو الحق اتفاقاً. والآن نستعرض أقوال الأشاعرة المتقدمين في مفهوم العلة، لنعضد هذا التفسير، حيث ينفون احتمال كون العلة مركبة أو مشروطة، وهذا يبطل احتمال أنهم قائلون بأن علة الحاجة مركبة من الحدوث والإمكان.

### 2.3 أحكام العلة عند الأشاعرة وعدم جواز تركبها واشتراطها

عرفنا فيما سبق من النقول أن الأشاعرة قائلون بأن علة الحاجة هي الإمكان، وسنبيّن فيما بعد أن القول بالحدوث إنما هو مذهب المعتزلة، من صريح عبارتهم. ولكن لقائل أن يقول: إن النصوص السابقة ليست قطعية في هذا، ويحتمل أن يكون قصدهم أن علة الحاجة هي الحدوث مع الإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث. وحاولت أن أبيّن أن مقتضى كلامهم هو أن العلة الإمكان فقط، وهذا ظاهر لمن تنبه للإشارة السابقة بأن الوجود ليس شرطاً في **تأثير** العلة، بل شرط من باب كون المعلول مشروط بعلته، لأن الوجود عندهم هو نفس الشيء، فلما كان احتياج الشيء متوقف على تحقق الشيء – إذ هو عدم محض حال العدم – لم يكن الإمكان علة **لحاجته** قبل ذلك إلا على تقدير حدوثه. ولا شك أنه لا يكون الشيء محتاجاً إلا إذا كان شيئاً موجودًا وذاتاً، لا أن الإمكان علة تأثيرها مشروط بالوجود، ولا أن العلة مركبة من الإمكان والحدوث. والذي يقطع هاذين الاحتمالين تصريحاتهم في استحالة كون العلة مركبة، واستحالة كونها مشروطة بشيء. قال ابن فورك:

> **[نص 22]** واعلم أن [الأشعري] كان يعتمد في أكثر أصوله في باب العلل أن العلة الواحدة لا يجوز أن تكون مركبة من معنيين يصح وجود أحدهما مع عدم الحكم. وذلك كقول القائل إنما الجسم متحركًا لأنه مؤلّف زائل، لأجل أنه قد يكون مؤلفًا غير زائل...[40]

[40] ابن فورك، مجرد المقالات، 309.

ثم قال:

**[نص 23]** وكان يقول: إن العلة العقلية لا بد أن تكون **صفة واحدة**. ولذلك كان ينكر قول من قال: إن العالِم كان عالماً للعلم ولأنه حالّ فيه، أو كان عالماً للعلم وأنه عرض، لأجل أنه قد يوجد أحد هذين المعنيين مع عدم الحكم. ولأجله كان ينكر أيضاً قول من يقول: "إنما جاز أن يرى الشيء لحدوثه" لأنه يتضمن وجودا سبقه عدم، والعدم يستحيل أن يرى فلا يضمّ إلى الوجود الذي هو سبب التجويز.[41]

وكذلك نفى الشرط والجمع في قول آخر نقله ابن فورك في نفس الباب:

**[نص 24]** وكان يقول: إذا أوجبت حكماً فلنفسها وحدها، أو لنفسها وعدم الزيادة في الأمر الآخر. فإن كان لنفسها فنفسها موجودة مع عدم الحكم وهذا يدفع هذا القول. ولا يجوز أن يضمّ إليها غيرها مما لا يؤثّر في الحكم بانفراده، فيجعل معها علة، فبطل أن يكون لنفسها ولغيرها.[42]

يظهر من كلام الأشعري أن العلة عنده أمر يوجب حكماً لما قامت هي به. فههنا الحكم وهو الاحتياج إلى الغير، يكون معلولًا لجواز وجوده. ولقائل أن يقول: الجواز والإمكان ليسا معنيين وجوديين أصلا، حتى يوجبا حكماً، والأشعري ومدرسته قائلون بأن العلل معاني موجودة بالأشياء، فكيف يكون الإمكان علة؟ قد يزول هذا الإشكال بالتدقيق في عبارات العلماء، فإنّ الملاحظ أن في نصّ الباقلاني والجويني هو قولهم: ***جهة*** الحاجة، ولم يقولا: *علة* الحاجة، والجهة عندهم أعم من أن تكون أمراً متحققاً في الخارج أم لا. وكذلك لفظة العلة عندهم لها أكثر من استعمال، ومنه "يقال لاعتلال المعتلّ واستنباط المستنبط: إنه علة، ثم قد تضاف العلة تارة إلى المعتلّ المستنبط وتارة تضاف إلى الحكم، وتارة تضاف إلى المحكوم فيه."[43] ثم إن الجواز وجه من وجوه الحدوث اللازمة له، والحدوث عندهم يرجع إلى الوجود، والأمران خارجيان نفسيّان. فعلى هذا يكون

---

[41] ابن فورك، مجرد المقالات، 309.

[42] ابن فورك، مجرد المقالات، 310.

[43] ابن فورك، مجرد المقالات، .303.

حدوث الشيء محتاجًا إلى المحدِث من جهة جوازه، فالاستناد الخارجي إلى الحدوث، ولكن جهة الحاجة هي الجواز، كما سبقت الإشارة إليه. ولا يلزم من هذا كون العلة مركبة أو مشروطة، إذ عندهم وجود العلة توجب وجود الحكم ولا تتأخر أبداً، فلا يصح الاشتراط؛ وعباراتهم صريحة في استحالة التركيب أيضا.[44] والمسألة ههنا قريبة من القول بأن علة تصحيح الرؤية هي الوجود؛ بل الشيخ الأشعري يصرّح في نص 26 برفض الحدوث علةً لصحة الرؤية، وعين قوله هذا يجري في مسألة علة الحاجة.

وهذا موجود في صريح عبارات المتأخرين أيضا، فعلى سبيل المثال، قال الفخر الرازي:

**[نص 25]** الممكن محتاج إلى السبب، فلا نعني به أن الإمكان وصف والحاجة وصف آخر وأن أحدهما علة للآخر، فإن المعلول محتاج، فلو كانت الحاجة معلولة في وجودها للإمكان، لكانت الحاجة محتاجة، فلزم التسلسل. بل نعني بذلك: **أن الذي حقيقته تكون قابلة للوجود والعدم، فإنه لا يدخل في الوجود إلا عند مؤثر.**[45]

فقول الفخر الرازي ههنا دالّ على أن العلة هنا اعتبارية، فالإمكان وجه من وجوه الأمور الخارجية، وليس معنى حالًّا فيها مقتضياً لتحققها في ظرف ما قبل حدوثها، وهذا لا يضر في تعليل الحكم بالحاجة إلى المحدث.

والحكم باستحالة اشتراط العلة أو تركبها موجود عند غيره من المتقدمين. فقال أبو منصور البغدادي في عيار النظر ما يلي:

**[نص 26]** ومن شرط العلة العقلية وجوب معلولها بها في كل زمان وعين وجدت فيه، من غير اختصاص بوقت أو عين أو شرط، لأنها إنما توجب حكمها لعينها وجنسها، فلا يصح وجودها في حال ولا في غيره إلا وهي موجبة حكمها.[46]

---

[44] ابن فورك، مجرد المقالات، 309.

[45] الفخر الرازي، نهاية العقول، (تحقيق: سعيد فودة، عمان: دار الذخائر، 2015)، 1: 420-421.

[46] البغدادي، عيار النظر، (تحقيق العروبي، الكويت: دار الأسفار، 2020)، 351.

وبمثله مع تفصيل مفيد عند الإمام الجويني في الشامل، تقريرا وتوضيحا لما قرره القاضي الباقلاني. فعقد هناك فصلاً في أن العلة العقلية لا يجوز أن يكون إيجابها معلولها مشروطا بشرط، وكذلك لا يجوز أن يكون الحكم الواحد معلولا لعلتين. بل حكم أيضا بوجوب كون العلة معنى، والمعنى عندهم يجب أن يكون واحدا.[47] فظهر من هذا الكلام عدم صحة التركيب والاشتراط في العلل عند الأشاعرة، فلا يجوز حمل كلامهم على أن العلة مركبة من الحدوث والإمكان، أو أنه الإمكان بشرط الحدوث.

### 2.3 أصل القول بالحدوث ومسألة شيئية المعدوم

الغرض من هذا الفصل أمران: الأول: بيان أصل منشأ القول بالحدوث عند المعتزلة، وأن ذلك المنشأ هو القول بثبوت الذوات حال العدم منفكّة عن صفة الوجود؛ والثاني: بيان وجه آخر نم عدم اتساق القول بالحدوث على أصول الأشاعرة، حيث أنكروا زيادة الوجود وأنكروا القول بثبوت الذوات غير موجودة. فأولاً، يجب أن نذكر أن الوجود هو الموجود عند الأشعري وجميع أتباعه خلافا للمعتزلة ومن وافقهم مثل الفخر الرازي وبعض المتأخرين. ويعني ذلك أن قولنا: الوجود لا يدل إلا على الموجود؛ فليس هناك حقيقة ما والوجود زائد عليها: لا في الخارج، ولا في الذهن أيضا، إذ لا وجود للماهيات في الذهن أصلاً عند المتقدمين. وبناء على هذا القول، كانت الماهية مجعولة عندهم، إذ الفاعل يفيد الماهية التي هي عين الوجود، لا أنه يفيد الوجود لشيء سابق على ذلك الفعل، كما هو عند المعتزلة. وقد نقل ابن فورك في المقالات ما يلي:

> **[نص 27]** وكان [الأشعري] يقول: إن المحدِث أحدث شيئًا موجودا، جوهراً إن كان جوهرا، وعرضًا إن كان عرضاً، بجميع أوصافه الراجعة إلى نفسه، خلافاً لقول من ذهب من المعتزلة إلى أنه إنما أحدث موجودا ولم يحدث شيئاً ولا لونا ولا سوادا ولا عرضا. وكان يقول: "خلاف ذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم، لاستحالة أن يكون الحادث غير حادث، وفي القول بأنه أحدث موجودا ولم يحدث شيئاً ما يؤدي إلى ذلك.[48]

---

[47] الجويني، الشامل، (تحقيق النشار)، 669 وما بعده.

[48] ابن فورك، مجرد المقالات (تحقيق جيماريه، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009)، 37.

ولما أثبتت المعتزلة الحقائق في العدم، مع كل ما وجب لها من الصفات التي لا تتوقف على الوجود – حيث إنهم أول من فرّق بين لوازم الماهية ولوازم الوجود التي أخذها عنهم ابن سينا وبعض المتأخرين – قالوا: إن الفاعل لا يعطي إلا الوجود، فيجب أن يكون زائداً على الماهيات، إذ الماهيات ثابتة في العدم منفكة عنه. فماذا يفيد المؤثر؟ فالجواب: الوجود. ثم لو كان الوجود موجودا أيضاً، لافتقر إلى وجود آخر، وتسلسل، فثبت أن الوجود حال عندهم، إذ حينئذ لا يفتقر إلى وجود زائد عليه. فقولهم إن الحال لا موجود مبني على أن الموجود ما له صفة الوجود، ولما كان الحال ليس له صفة الوجود، بل وجوده عين وجود ما اتصف به، فلا يقال عنه: "موجود". ولا يقال أيضاً: إنه معدوم، لأن ذلك يقتضي نفي أثره عن الموجود المتصف به، فليس هناك من خرق للقوانين العقلية في هذا السياق. ثم إن الحال عندهم لا يتصف بالحال ولا بغيره. وبقطع النظر عن صحة هذا القول، فإنه يلزم منه أن الفاعل لا يفيد إلا الوجود. قال ابن متويه المعتزلي في كتابه التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض:

**[نص 28]** فحصل من هذه الجملة أن صفات الجوهر أربع: كونه جوهرا، وكونه متحيّزا، وموجودا، وكائنًا في جهة. فكونه جوهرا لذاته؛ وتحيّزه مقتضى صفة ذاته؛ **والوجود فيه بالحدوث من جهة الفاعل القادر بنفسه،** وكونه كائناً لمعنى.[49]

وزاد في فصل آخر:

**[نص 29]** والذي يجوز وقوع الاشتباه فيه من الأقسام أن يجعل تحيّز [الجوهر] بالفاعل. وهذا أصل الكلام في أن صفات الأجناس أجمع لا يصح أن تحصل بالفاعل، وهو موضع الخلاف بيننا وبين مخالفينا. والطريقة التي نوردها شاملة للكل، ولكن الوجه الذي نستدلّ عليه يختلف بحسب ما يعرض الكلام فيه.[50]

---

[49] ابن متويه، التذكرة، 1: 13.

[50] ابن متويه، التذكرة، 1: 27.

وهذا كما سبق مبني على أن ماهيات الجواهر والأعراض أشياء حال العدم، فالمعتزلي يقول: كون الجوهر جوهرا واجب له، وكونه موجودا ممكن، ولا يجوز أن يكون الواجب أثرا للفاعل، وإن كان أثرا للفاعل، لكان ممكن الوقوع وممكن اللاوقوع. ولا يجوز أيضاً أن يكون ما هو واجب له بالذات متوقفاً على ما هو جائز، فوجب الحكم بثبوت الصفات الذاتية له حال العدم، إذ هي ثابتة في نفس الأمر بقطع النظر عن وجودها. ثم نقل ابن متويه إحدى الأدلة التي اعتمدوا عليها في إثبات هذا المطلب، فقال:

**[نص 30]** والأصل في ذلك أن نقول: لو كان تحيّزه بالفاعل، **لصحّ منه أن يوجده ولا يجعله متحيّزًا**، وأن يجعله سوادًا بدلاً من تحيّزه، وأن يجمع بينهما، فيجعله جوهرا سوادًا. ثم لو قدّر طروء بياض عليه، لوجب أن يبقى من حيث هو متحيّز وينتفي من حيث هو سواد، فيقتضي أن يكون موجودا معدوما.[51]

فكما سبق، المفهوم من كلامه أن ما كان بالفاعل، جاز أن يكون على خلاف ما هو به. فلا يجوز أن يثبت شيء مما هو واجب لشيء آخر ومقتضى ذاته بالفاعل، إذ يلزم من ذلك – عند المعتزلة –كونه ممكناً والفرض أنه واجب له.

فرد عليهم الأشعري، كما نقل ذلك ابن فورك، بما يلي:

**[نص 31]** ليس شرط ما يكون بالفاعل ما يجوز أن يكون على خلافه بالفاعل، بل شرطه أن لا يكون له في العدم مستحِقًا وبفعله له ما استحقّه. فإن كان لا يجوز أن يوجد إلا كذلك، فكان كونه على الوجه الذي هو عليه هو الفاعل، ولا يجوز أن ينقلب عن ذلك. هو كنحو حدوثه بالفاعل، ولا يجوز أن يكون عدمه بالفاعل لتناقض أن يكون معدومًا مفعولاً، كذلك كونه جوهراً بالفاعل، ولا يجوز أن يكون لا جوهراً بالفاعل، لأنه لنفسه كان جوهرا. فإذا وجدت نفسه وجب أن يكون جوهراً، وتناقض أن يكون لا جوهرا ونفسه المقتضية لكونه جوهرا موجودةً. وكذلك يستحيل أن يكون ما هو

[51] ابن متويه، التذكرة، 1: 27.

عرض لا عرضا وهو موجود بمثل ذلك." وكان يقول: إن سبيل ذلك كسبيل كون الجواهر متحيّزة كائنة، ولا يجوز أن توجد بالفاعل لا متحيزة ولا كائنة.[52]

وهذا الكلام واضح في الرد على المعتزلة، وحاصله أن ليس من شرط كون الشيء بالفاعل جواز كونه على خلاف ما هو به. بل شرطه أن لا يكون واجباً له حال العدم بإيجاب غيره له، بالعلة مثلاً أو بالطبع. فغاية ما في الباب أنه إن فعله الفاعل المختار، وجب أن يكون على ما هو عليه في نفسه، وإلا لزم انقلاب حقيقته، وهو محال. وليس هذا قيداً للقدرة، وإنما هو قيد في المقدور، إذ القدرة لا تتعلق إلا بالممكن، وكون الجوهر عرضًا مثلا ليس بممكن. فالمفهوم من كلام الشيخ الأشعري ههنا أن الذي يصح أن يكون بالفاعل هو ما لم يجب وجوده ولا عدمه، فتأمله.

بقي أمر وهو أن الوجود ههنا ليس شرطاً في كون الجوهر جوهرا حتى يقال: كيف ينفك الشيء عن نفسه أو يتوقف كون الشيء هو نفسه على فعل الفاعل، إذ يلزم نفي الشيء عن نفسه. بل الوجود عند الشيخ الأشعري هو عين الشيء. فليس شرطاً، بل هو الشيء عينه. وليس نفي كون الجوهر جوهرا عنده إلا بمعنى نفي الجوهر فقط، إذ لا جوهر حال العدم، ولا جوهر في الذهن أيضا، كما سبقت الإشارة إليه.[53]

فالحاصل من هذا الفصل أنه لما كان المعدوم شيئاً عند المعتزلة، لم يجز أن يكون أثر الفاعل هو الشيء نفسه، بل وجوده. وذلك لأن القول بشيئية المعدوم يقتضي زيادة الوجود عليه؛ ولو كان الوجود عرضًا حالًّا في الجوهر، للزم التسلسل في الوجودات من جهة، وللزم قيام العرض بالعرض أيضًا، والجميع محال عند الأشعري وخصمه. فجعلوا الوجود حالاً، لا موجوداً – إذ الموجود عندهم ما له صفة الوجود – ولا معدوماً، إذ المعدوم لا يكون إلا جوهراً أو عرضاً عندهم، ولا حال هناك. وهذا الحال الزائد هو المستفاد من الفاعل؛ ولما كان كذلك، زعموا أن الحدوث – أي الوجود بعد العدم – هو المفتقر إلى الفاعل، ومن ثمّ جعلوه أي الحدوث علة للحاجة. ولما كان الأشعري يرفض ذلك، وينفي شيئية المعدوم، لزم من ذلك نفي كون الوجود

---

[52] ابن فورك، مجرد المقالات، 254.

[53] والقول بالوجود الذهني، وإن زعم البعض أنه بديهي أو يكاد، وأنه مذهب قوي، إلا أنه ليس كذلك، ولم يختلف عن القول بثبوت المعدومات إلا في بعض لوازمه الباطلة.

صفة زائدة على الشيء، ولزم أيضاً نفي كون الحدوث علة للحاجة. وبالتالي، لا يمكن أن يفصل الوجود عن الموجود حتى يقال: إن الأوّل مستفاد من الفاعل والآخر ثابت في نفسه حال العدم. بل الأشياء الحوادث بجميع صفاتها مفتقرة إلى المحدِث لكونها جائزة الحدوث والعدم، ومن كلام الشيخ أعلاه عُلم أن شرط كون الشيء بالفاعل أن لا يكون ما يوجبه حال العدم، أي أن يكون وجوده ممكنًا.

### 2.4 تحقيق مذهب المعتزلة في علة الاحتياج

فهل يوجد من كلام المعتزلة ما يزيدنا يقيناً بصحة هذا التقرير، وأن القول بالحدوث إنما هو قولهم؟ نعم. قال القاضي عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة ما يلي:

> **[نص 32]** وإذ قد عرفت حدوثها، فالذي يدلّ على أنها تحتاج إلى محدِث وفاعل، فهو ما قد ثبت أن تصرّفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا **لحدوثها**، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.[54]

هنا أمران. الأوّل: هو أن استدلال المعتزلي على وجود الصانع مبني على قياس الغائب على الشاهد. فلما كانت الأفعال الحادثة في الشاهد مفتقرة عندهم لحدوثها، يجب أن تكون كذلك في الغائب أيضا. بل ذهبوا إلى أن من لم يثبت فاعلاً شاهداً فلا يمكنه أن يثبت فاعلا غائبًا، إذ حينئذ – حسب دعواهم – يلزم تجويز حصول الحوادث في الشاهد من غير فاعل. فلنستحضر نص 18 للجويني أعلاه، حيث ردّ مثل هذا الاستدلال الذي يستند إلى قياس الغائب على الشاهد لما كان يستدل على أن علة الحاجة هي الجواز. فكان يقصد بكلامه أمثال القاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة. والأمر الثاني هو التصريح بأن علة الحاجة هي الحدوث، وهو كما قال القاضي عبد الجبار، مستند إلى قياس الغائب على الشاهد؛ وذلك مستند إلى قولهم بشيئية المعدوم كما سبق.

ثم قال مثله القاضي عبد الجبار في حق الأجسام، واحتج بأن الحدوث علة الحاجة بما يلي:

---

[54] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996) 94.

**[نص 33]** وأما الذي يدلّ على أنها إنما احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أن حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودواعينا نفيًا وإثباتًا. وبعد فإنه لا يخلو إما أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها، أو لاستمرار عدمها، أو لتجدد وجودها. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها، لأنها قد كانت مستمرة العدم ولم تكن. ولا أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها، لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياء فضلا عن كوننا قادرين، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد وجودها، وهو الحدوث، فصحّ القياس.[55]

بقطع النظر عن صحة استدلاله أو فساده، فإن هذا النص مهم جداً لأمرين أيضا. الأول: أن استدلاله هذا يبيّن بما لا مجال للشك فيه أن علة الحاجة هي الحدوث، وأن ذلك ليس مبنيًا فقط على قياس الغائب على الشاهد، بل على قولهم بشيئية المعدوم أيضا، إذ يقول: ليس هناك ما يتوقف على قصدنا ودواعينا إلا حدوثها، وذلك لأن صفاتها الذاتية السابقة على الوجود، وصفاتها اللازمة عن ذاتها بعد الوجود، ليست متوقفة على الفاعل. والأمر الثاني: هو تصريح القاضي بأن الأفعال لا تفتقر إلى الفاعل حال بقائها، بل يصرّح بجواز موت الفاعل وانعدامه مع بقاء الفعل، وهذا متسق مع قولهم بأن علة الحاجة إنما هي الحدوث. وهو هذا القول الذي أشير إليه في أوّل البحث عند المتأخرين، حيث قالوا: إنه لزمهم استغناء العالم عن الفاعل بعد حدوثه، والحق أن هذا القول هو للمعتزلة فقط، ولم يتهربوا منه أصلا بل التزموه مذهباً لهم. وسنعود إلى الحديث في هذا الأمر في فصل مسألة بقاء الأعراض.[56]

ويزداد الأمر بيانا فيما أجاب به القاضي عبد الجبار عن اعتراض من قبل الأشاعرة وغيرهم ممن قال بعدم بقاء الأعراض، وأن بقاء الأجسام بالأكوان والبقاء:

**[نص 34]** فأما صفات الأجناس، فقد دللنا من قبل على أنها لا تكون بالفاعل على وجه من الوجوه، وتقصّينا القول فيه، وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال: لو جاز أن

---

[55] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 118-119.

[56] قارن أيضا: القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق توفيق الطويل، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1960) 8: 63-73؛11: 441 وما بعده.

يقدر القادر على الشيء على غير جهة الإحداث، لصح أن يقدر على ما يستحيل حدوثه. وقد علمنا أن ما استحال حدوثه يستحيل كونه قادراً عليه، وما صحّ حدوثه يصح كونه قادرًا عليه، وإن صح من غيره أن يقدر عليه؛ وما بقي من الأفعال يستحيل كونه مقدورا في حال بقائه من حيث استحال حدوثه. وذلك يبين أن القادر إنما يقدر على الشيء من جهة الإحداث.[57]

المقصود بصفات الأجناس هي الصفات الذاتية للأشياء، ككون الجوهر جوهرا أو الإنسان حيواناً واللون عرضاً، وما إلى ذلك. وقولهم بعدم تعلق القدرة بصفات الأجناس هو بعينه القول بعدم مجعولية الماهيات، وسبقت الإشارة إليه في كلام الأشعري وابن متويه تلميذ القاضي عبد الجبار. ثم نقل كلام أبي هاشم الجبائي، حيث قال: لو جاز أن يقدر القادر على غير وجه الحدوث، لجاز أن يقدر على ما يستحيل. أي لجاز مثلاً أن يجعل اللون جوهرا، أو الجوهر عرضاً، وغير ذلك؛ وقد سبق ذكر رد الشيخ الأشعري على هذه الدعوى. والأهم هنا أن فيه تصريحاً آخر بالحدوث مع الإشارة إلى وجه قولهم، وذلك أن صفات الأجناس واجبة، والواجب لو تعلق بالفاعل، لكان جائزًا، وهو محال. ولما كان الحدوث جائزًا، صح تعلق الفاعل به. فلما كان الحدوث هو ما يتعلق به الفاعل، كان الحدوث هو علة للحاجة. ثم بعد ذلك يصرّح أبو هاشم ههنا أنه لما كان الحدوث علة للحاجة، استحال كون الباقي محتاجاً إلى الفاعل، إذ البقاء ضد من أضداد الحدوث. فلاحظوا أن كل ما قيل في حق المتقدمين عموماً في أوّل البحث، إنما يصح فقط على مذهب المعتزلة، بصريح عباراتهم.

وقد لخّص مذهبهم أحد متأخريهم، وهو ركن الدين ابن الملاحمي، المعتزلي المشهور من أتباع أبي الحسين البصري، في كتابه المعتمد في أصول الدين. قال:

**[نص 35]** وأما شيوخنا رحمهم الله، فقد احتجوا لإثبات المحدِث للعالم، فقالوا: العالم محدث فلا بد من أن يكون له محدِث، قياساً على تصرّفنا. وهذا الاستدلال يحتاج إلى أصل وإلى فرع وحكم وعلة

[57] القاضي عبد الجبار، المغني، 8: 68.

للحكم. أما الأصل فهو تصرّفنا، والفرع هو العالم، والحكم هو الحاجة إلى محدِث، والعلة هي الحدوث...[58]

وهذا الكلام صحيح نظراً لما سبق من تصريحات أيمتهم في ذلك، واعتراضات الجويني عليهم أيضا. ثم نقل كلامهم في الاستدلال على صحة قولهم في علة الحاجة – وإن كان ابن الملاحمي لا يوافقهم على ذلك، كما لا يوافقهم بالقول بشيئية المعدوم، تبعًا لإمامه أبي الحسين البصري[59]:

**[نص 36]** فإن قيل: دلّوا على أنه يحتاج إليكم في الحدوث لا لصفة أخرى، ثم دلوا على أن الحدوث هو علة الحاجة. قيل له: الدليل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث هو أنه قد ثبتت حاجته إلينا، فلا بد من أن يحتاج إلينا في أمر يرجع إليه. فإذا لم يحتج إلينا لكونه ذاتا أو لصفة جنسه أو لمقتضى صفة الذات أو لبقائه أو لحسنه أو قبحه أو حلوله في المحلّ، صح أنه يحتاج إلينا لحدوثه.[...] وإن وقف على دواعينا وإرادتنا كقبح السجود للصنم، فإن دلّ ذلك على أن ذلك القبح واقع بنا دل أيضا على أن حدوثه واقع بنا أيضًا، لأنه موقوف على دواعينا[...]

وأما الدليل على أن علة حاجته إلينا هي الحدوث فلأن الحدوث هو المتجدد بحسب أحوالنا، فما دلّ على حاجته إلينا يدلّ على أنه يحتاج إلينا في الحدوث. ولأنه إذا لم يحتج إلينا لبقائه على ما تقدم ولا لعدمه، أي ليكون معدوماً قبل إيجادنا، لم يبق إلا أنه محتاج إلينا لحدوثه.[60]

فالملاحظ أن تقرير ابن الملاحمي هو عين ما رأيناه سابقاً، فسبر وقسم جميع صفات الحوادث، ثم أبطلها واحدة تلو الأخرى، حتى انتهى إلى الحدوث. ولا شك أن هذا التقسيم غير منحصر بين النفي والإثبات، فلا يمكن أن يكون الدليل قطعيًا. ثم ما يهمنا في هذا المقام أن سبب إبطاله الاحتمالات الأخرى هي كونها واجبة للشيء بناء على القول بشيئية المعدوم، وابن الملاحمي لا يقول به، ولذا ينتهي في آخر التقرير إلى كونه

---

[58] ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، (تحقيق ماديلونغ، برلين: مركز ميراث مكتوب، 1390هـ)، 158.

[59] ولا يخفى أن هذا يزيد هذا التفسير قوة، إذ قلنا بأن قولهم بالحدوث مبني على قولهم بشيئية المعدوم. فلما أنكر شيئية المعدوم، أنكر القول بالحدوث أيضا، وذهب إلى أنه الإمكان.

[60] ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، 158-159.

الإمكان. فأولاً، أورد ابن الملاحمي بعض الاعتراضات على هذا الدليل وأجاب عنها، أهمها أن هذا الدليل إنما يفيد كون المحتاج إلى علة هو الحدوثَ، لا أن علة الحاجة هي الحدوث. ثم أورد بعد ذلك بعض الأدلة الأخرى، وردها جميعاً إما لأنه يلزم الدور أو لأن الحدوث إنما يكون علة في العلم بالحاجة دون العلم بعلة الحاجة، إلى أن صار إلى إثبات أن علة الحاجة هو جواز الحدوث أي الإمكان كما عرفت. وقد أشار الفخر الرازي أيضاً إلى اختصاص هذا المذهب بالمعتزلة في نهاية العقول.[61] ولا يهمنا الدخول في التفاصيل ههنا، وإنما ذكرناه لنبيّن أن القول بكون الحدوث هو علة الحاجة إنما هو مذهب أكثر المعتزلة، وليس أكثر المتكلمين، كما أذيع عند المتأخرين، وتمسك به بعض المتفلسفة من المعاصرين لا سيما فلاسفة الشيعة وأتباعهم.

## 3.0 تفريع في مسألة عدم بقاء الأعراض

فبعد أن تبيّن أن الشيخ الأشعري وأتباعه حكموا بأن علة الحاجة هي الإمكان دون الحدوث، إلا أنهما متلازمان كما سبق تفصيله؛ فالآن نتوجه أخيرا إلى أصل الغرض من هذا البحث، وهو بيان ابتناء القول بعدم بقاء الأعراض على كون الإمكان علة للحاجة دون الحدوث، بالإضافة إلى بعض الأصول الأخرى. وهذا التفسير أوفق بكثير من تقرير المتأخرين، فلا يتوقع اتفاق المتكلمين في استحالة قيام العرض بالعرض من جهة، واتفاقهم على كون علة الحاجة هي الحدوث، ثم مع ذلك يقول أحدهم بجواز بقائها والآخر بعدمه بمجرّد القول باعتبارية البقاء مثلا كما هو عند المعتزلة. ولذلك كان التقرير المشهور متعسفاً، مع نسبتهم ذلك التمحل إلى الشيخ الأشعري وتقريرهم أولى به.

فمذهب الشيخ الأشعري رضي الله عنه وأتباعه في استحالة بقاء الأعراض، مبني على أصول منها: (1) كون الإمكان علةً للحاجة؛ (2) وجوب كون أثر الفاعل وجودياً؛ (3) كون حكم البقاء يقتضي أمراً وجودياً؛ (4) استحالة قيام العرض بالعرض. فلنشرع في بيان كل واحد من هذه الأصول وكيفية استلزامها لاستحالة بقاء الأعراض.

---

[61] الفخر الرازي، نهاية العقول، 1: 423.

فإن فرضنا حدوث جوهر من الجواهر، فلا يشكّ عاقل في كونه مفتقراً إلى سبب وفاعل أحدثه؛ وهذا الحكم مع كونه ضرورياً، إلا أنه معلل بأن ذلك الحدوث إنما افتقر إلى المحدِث من وجه جوازه وإمكانه. فلما كان جائز الوجود والعدم، لا جرم احتاج إلى مرجح ومخصص يرجح وجوده على عدمه أو بالعكس على ما سبق من التقرير. ثم إذا سألنا أنفسنا: هل يجوز استمرار ذلك الجوهر بعينه في الزمان الثاني أم لا؟ والظاهر أن ذلك ممكن؛ فإذا استمر في الزمان الثاني بدلاً من انعدامه، وجب لذلك الاستمرار مرجح ومخصص أيضًا، كما أن وجوده في الزمان الأوّل قد افتقر إلى مخصص. وحينئذ نسأل: هل يعقل أن يستمر له الوجود ويتجدد في الزمان الثاني من غير أن يكون ثمة أثر متجدد له؟

والظاهر أن ذلك ليس بممكن. فالمعترضون على كون البقاء عرضًا قالوا: إن البقاء أمر اعتباري وهو استمرار الوجود فقط، واستمرار الوجود لا يقتضي شيئا زائداً على نفس الوجود. والقول باعتباريّة البقاء لا يجدي نفعاً، لأن ذلك الاعتبار أي استمرار الوجود، يجب أن يستند إلى مبدأ خارجي يصحّحه، وهو الوجود في الزمان الأوّل والوجود في الزمان الثاني. ثم الوجود في الزمان الأول ليس الوجود في الزمان الثاني، وكلاهما ممكن، فكلاهما يحتاج إلى مؤثر. والأثر في الزمان الأول هو نفس الذات على مذهب الشيخ الأشعري، فما الأثر في الزمان الثاني؟ لا يمكن أن يكون نفس الذات للزوم تحصيل الحاصل حينئذ أو لزوم انتفائه وإعادة خلقه مثلا، وهو خلاف فرض جواز بقائه. فإذن، يجب أن يكون المصحح لوجوده في الزمان الثاني أمرا زائدا على ذاته. ومهما كان: كعرض البقاء مثلا على مذهب الشيخ، أو ما يقتضيه كالأكوان وسائر الأعراض المفتقر إليها في البقاء على مذهب القاضي، فيجب أن يكون الأثر متجدداً وجودياً يقوم بذلك الجوهر ويقتضي بقاءه.

ثم إذا سألنا نفس السؤال عن الأعراض، أي: هل يجوز استمرارها وبقاؤها؟ فيجيب الشيخ الأشعري بأن ذلك لا يجوز، لأن الاستمرار والبقاء يقتضيان أثراً من الفاعل، والفاعل يفيد نفس العرض في الزمان الأول، ولا يجوز أن يكون العرض نفسه هو الأثر في الزمان الثاني لما سبق من لزوم تحصيل الحاصل وعدم الاستمرار، فيجب أن يكون الأثر زائدا على ذات العرض، قائماً به أو متعلقاً به بشكل أو بآخر. ولكن لا يجوز قيام العرض بالعرض عند الأشعري وجمهور المتكلمين، فلا يكون العرض قابلاً للاستمرار بأمر يقوم به.

ولا يجوز أيضًا أن يبقى العرض ببقاء الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض، لأنهما غيران، أي يجوز انفكاكهما، فلو بقي العرض ببقاء الجوهر، لكان وجوده لازمًا له ما دام ذلك الجوهر، واستحال عدم ذلك العرض مع بقاء الجوهر. أي لو جاز بقاء العرض ببقاء الجسم أو الجوهر، لاستحال انتفاء ذلك العرض مع بقاء ذلك الجسم أيضاً. ولكن لا شك أنه يجوز انفكاك كل جسم عن كل عرض على حدة، وذلك معنى كونهما غيرين، فاستحال بقاء العرض بذاته، واستحال بقاؤه بغيره.

فلنضرب مثالاً على هذا ليتبيّن الغرض. فلو فرضنا جوهراً أسود، فهنالك أمران: الجوهر، وعرض السواد. فلو فرضنا بقاء السواد ببقاء الجوهر، وبقاء الجوهر يتحقق بقيام العرض به. ثم قلنا: هل يجوز أن يبقى ذلك السواد ببقاء الجوهر، أم لا؟ فإن بقي به، بقي معه مدة بقائه، فلا يجوز حينئذ أن يتبدّل لون ذلك الجواهر مدة بقائه، مع أنه معلوم الجواز. فإن قيل: لم لا يجوز أن ينعدم السواد مع بقاء الجوهر، ويتحقق فيه لون آخر؟ مثلا، يعدم الله تعالى السواد، ويخلق مكانه البياض؟ فالجواب أن أثر الفاعل يجب أن يكون وجودياً ولا معنى لكون العدم فعلاً له، فالعدم وإن صحّ تعلّق الإرادة به، فلا يصحّ أن يكون فعلاً وأثرا للقدرة. بل الإعدام عندهم عبارة عن انقطاع ما يقتضي وجود الشيء. فلو بقي السواد ببقاء الجوهر أو الجسم، لبقي معد مدة بقائه واستحال أن يتبدّل.[62] ولكننا نرى تبدّل أعراض الجواهر والأجسام، فلا شك أنه جاز. فلما بطل التالي، بطل المقدم.

وقد لخص هذا ابن فورك في المجرد بما يلي:

**[نص 37]** وكان يحيل أن تبقى أعراض الجسم ببقاء قائم بالجسم، ويجيز أن تكون صفات الباري تعالى باقية ببقاء قائم بالباري تعالى. ويفرق بين الأمرين بأنه لو كانت أعراض الجسم باقية ببقاء قائم بالجسم، استحال أن تتبدّل مع بقاء الجسم. فلما وجدنا أعراض الجسم تتبدل وتتغير مع بقاء الجسم، دلّ ذلك

[62] وحينئذ يستحيل انعدام الجوهر بعد حدوثه، كما استحال أي تغيّرٍ آخر.

على أن بقاء الجسم لا يكون بقاء لأعراضه. ولما كانت صفات الباري تعالى باقية ببقاء واجباً وجودها بوجوده، ولم يجز أن تتبدل وتتغير مع بقاء الباري تعالى، جاز أن تكون باقية ببقائه.[63]

فصار هذا المعنى واضحاً. واستدلال الشيخ الأشعري على استحالة بقاء الأعراض يتضمن الإشارة إلى كونه مبنياً على أن علة الحاجة هي الإمكان، وإذ عنده الإمكان بعد العلم بعدم انفكاكه عن الحدوث:

**[نص 38]** وكان [الأشعري] يعتمد كثيرا في إحالته بقاء أعراض الجسم بأن الباقي "ما له بقاء"، ويستحيل قيام بقائه بغيره؛ فلأجل ذلك استحال بقاء شيء من الأعراض. فإذا قيل له: فقل في بقاء الجسم إنه باقٍ بنفسه كما قلت في بقاء الباري تعالى إنه باقٍ بنفسه"، فرّق بينهما بأن بقاء الجسم لو بقي بنفسه، لكان في حال حدوثه باقيًا، وقد ثبت أنه لا يصح أن يكون الشيء باقياً حال حدوثه. وبقاء الباري سبحانه باقٍ بنفسه لأن نفسه غير حادث، وهو موجود لم يزل كائناً.[64]

فلما وجب الحدوث لكل جسم، والحدوث يضاد البقاء، لم يجز أن يكون الجسم باقيًا بنفسه وإلا صار باقياً حال حدوثه وهو محال، أو كان قديماً واجباً وقد ثبت حدثه وجوازه. ولما لم يكن بقاؤه بذاته، وجب أن يبقى بغيره أي بمعنى يقوم به. فلو حدث الجسم، وجاز بقاؤه في الزمان الثاني كما جاز عدمه، وجب حينئذ أن يترجح أحد الاحتمالين على الآخر، ولا شك أن ذلك يقتضي مرجحاً يترجح به. فهو لأن الأجسام والجواهر ممكنة، وكان الإمكان وجه من وجوه الحدوث، استحال كونها باقيةً بنفسها. ثم لما جاز وجودها وجاز عدمها في الزمان الثاني، واقتضى ذلك أثراً يرجح أحد الاحتمالين على الآخر، وجب كون البقاء نفسه عرضاً أو مقتضياً لتحقق الأعراض المفتقر إليها في الوجود. ومن ثم قالوا: إن البقاء يقتضي معنى في الجوهر أو الجسم، ولما استحال بقاء العرض بالعرض، واستحال أيضًا بقاء العرض ببقاء محلّه الجائز، استحال بقاء الأعراض مطلقًا. والله تعالى ليس غيراً لصفاته، وليس شيئاً من صفاته تعالى ممكناً أو حادثًا، فاستحال الانفكاك وجاز البقاء بما قال. وفي مثل هذا المعنى قال أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد ما يلي:

---

[63] ابن فورك، مجرد المقالات، 237.

[64] ابن فورك، مجرد المقالات ، 239.

**[نص 39]** نقول: المحدث جائز الوجود والعدم، على معنى أنه يجوز أن لا يوجد ويستمر عدمه، فإذا اختصّ بالوجود بدلاً من استمرار العدم المجوز؛ افتقر إلى مخصص يخصصه بالوجود ويجعله بالوجود أولى منه بالعدم، وليس ذلك إلا القدرة. ثم إذا خصصه به عاد إلى حكم الجواز على معنى أنه جائزٌ أن يبقى، وجائز أن يفنى. فإذا اختص بالبقاء؛ فيستدعي مقتضياً لا محالة، وهو معنى يخلقه الله تعالى فيه يصير به باقيًا.[65]

وهذا الكلام كما رأينا متسق مع ما سبق من كلام المتقدمين في أن علة الحاجة هي الإمكان، إلا أنه تارة قد يعبر عنه بطرق مختلفة فيقول مثلا: الحادث مفتقر إلى المحدث، والباقي مفتقر إلى المبقي، وعلة الافتقار في الحالتين هي الإمكان. فتبيّن أن المتقدمين إنما بنوا مذهبهم في عدم بقاء الأعراض على أن علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث. وهذا المذهب أقوى ممن قال بأن البقاء اعتباري، ولم يبين مبدأ انتزاع ذلك الاعتبار، والاعتبار المحض لا يمكن أن يفسّر بقاء شيء حيث جاز عدمه. بل يجب أن يكون ثمة شيء وجودي يفسر ذلك البقاء، إما إمداد الجواهر بالأكوان وغيرها من الأعراض، أو بعرض هو البقاء.[66] فإن طبقنا الآن كلام الأنصاري على الأعراض، يتبيّن أن استحالة بقائها يستفاد من كون علة الحاجة هي الجواز. فنقول: هذا العرض جائز البقاء، وجائز الفناء. وكما سبق، ترجيح أحدهما على الآخر يقتضي معنىً زائداً على ذاته، ولما استحال قيام العرض بالعرض، واستحال أيضا تعدّي حكم الجوهر إلى العرض بحيث يبقى العرض ببقاء الجوهر، استحال أن يبقى زمانين، فلم يكن جائز البقاء، بل واجب الفناء، لاستحالة ما يوجب بقائه.

**خاتمة**

---

[65] أبو القاسم الإنصاري، شرح الإرشاد، 2: 136.

[66] ثم وجدت أن المولى أحمد الجَندي قد أشار إلى هذا المعنى في حاشية شرح العقائد حيث قال (95): (قوله وحقيقة [البقاء] الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني. وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأوّل، وإلا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان. ومن المعلوم بالضرورة أن العين في الزمان الأوّل لا يصير غيراً في الزمان الثاني، والحال أن البقاء في الزمان الأوّل منتف عن نفس الأمر بالمرة، فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني.

لم يكن مقصد هذا البحث استقصاء مسألة علة الحاجة، وإنما أردنا أن نبيّن مذهب المتقدمين من المتكلمين وخاصة الأشاعرة، رداً على ما اشتهر عنهم عند المتأخرين في تخريج مذهبهم في بقاء الأعراض. فتبيّن لنا أن الشيخ الأشعري ومدرسته ذهبوا إلى أن علة الحاجة هي الجواز أو الإمكان، وكان خصمهم في ذلك فريق كبير من المعتزلة الذين قالوا بالحدوث. ولم نجد أحدا من الأشاعرة يقول بالحدوث، إلا أنهم يصرّون على عدم انفكاك الحدوث والإمكان. ووجه ذلك فيما ظهر لي هو أنه لما كان الإمكان أمراً اعتبارياً انتزاعياً، وجب أن يستند إلى مبدأ ينتزع هو منه، فظهر أن ذلك المبدأ هو الحدوث، ووجه احتياج الحادث إلى المحدِث هو جواز حدوثه. فلو لم يكن الشيء حادثاً، تحقيقاً أو تقديراً، فلا مبدأ لاعتبار كونه جائزاً وممكناً. وهذا في حدّ ذاته أمر هامّ للغاية، لما يترتب عليه من تقديم حلّ لمسألة قدم الصفات الوجودية عند الأشاعرة، وما قيل عند بعض المتأخرين من أنها ممكنة بالذات واجبة بالغير. وكذلك ما يترتب عليه من بيان وجوه الضعف في مذهب الفلاسفة في تفسير وجوب الوجود، وقدم العالم مع القول بجوازه في ذاته.

ورأينا كيف ينبني على مذهب المعتزلة في علة الحاجة – بصريح عباراتهم – أن الجواهر والأعراض جائزة البقاء من غير حاجة إلى المحدِث، بل إن بقائها أولى من فنائها بعد حدوثها، بل واجب حتى يفنيها الصانع تعالى أو غيره من الأسباب. أما الأشاعرة، فتبيّن لنا أن قولهم بعدم بقاء الأعراض إنما يستند إلى القول بالإمكان لا الحدوث، وهو عكس ما اشتهر في تعليل مذهبهم في ذلك، مع شدة اضطراب ذلك التفسير بمذهبهم. ثم لما رأى بعض المتأخرين تشنيع ابن سينا على بعض المتكلمين – وهم المعتزلة – أطلقوا القول بأنه لازم للكل، وإن اعتذر لهم العضد والسعد بأنهم إنما قصدوا أن الحدوث علة في العلم بالحاجة إلى المحدِث دون الحاجة في نفس الأمر. فجاء السيد ورد عليهما وخرّج مذهب الأشعري في عدم بقاء الأعراض على القول بالحدوث كما أنه زعم أنه لدفع تلك الشناعة، حتى إن المولى حسن چلبي والسيالكوتي أقرّاه على ذلك ووصفا المذهب بالتمحل والتفتيش عن متمسك؛ بل بعضهم بأنه مكابر للمحسوس والضرورة.

فظهر بطلان هذا التفسير بما لا يترك مجالاً للشك، والحق أن مذهبهم مبني على هذه الأصول: (1) علة الحاجة هي الإمكان؛ وهو يوجب (2) الحاجة إلى معنى زائد يرجح بقاءه على عدمه؛ (3) ووجوب كون أثر الفاعل وجودياً، لا سيما في ترجيح بقاء الشيء على فنائه؛ (4) واستحالة قيام العرض بالعرض. فلما

وجب كون البقاء يقتضي معنى قائم بالباقي، وأن الجوهر باقٍ ببقاء أو ما يقتضيه من المعاني القائمة، واستحال قيام البقاء بالعرض، واستحال أن يبقى أيضاً ببقاء قائم بالغير، استحال بقاؤه مطلقًا. وبعبارة أخرى: لما كان الجوهر جائز البقاء وجائز الفناء، افتقر إلى مرجح يحقق أحد الاحتمالين على الآخر، وذلك الترجيح يجب أن يكون أمراً حقيقياً لا مجرد الاعتبار، فوجب أن يكون عرض البقاء أو عرضاً آخر يقتضي البقاء. وكذلك، إن جاز بقاء العرض في الزمان الثاني، فيجب أن يكون هناك مرجح لبقائه على عدمه، ولكن لما وجب أن يكون ذلك المرجح – أي ما يعطيه الفاعل – شيئاً وجودياً، ولم يجز إلا أن يكون عرضاً، والعرض لا يقبل الأعراض الوجودية، استحال أن يبقى في الزمان الثاني.

ونختم بملحظ أخير ظهر من هذا البحث وهو أنه لا ينبغي التسليم بكل ما قرّره المتأخرون في نقل مذاهب المتقدمين مع علوّ كعبهم، ويجب أن نحمل مذاهب الأئمة بما يليق بمقامهم العالي في العلم والتحقيق، وإن كثر الكلام في كون طرق المتأخرين أضبط وأدقّ. فعندما نرى تفسيراً لمذهبهم يتهمهم بالتمحل أو المكابرة، وجب النظر في ذلك.

**المصادر العربية**

الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.

الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد،. المغني في أبواب التوحيد والعدل، جزء.8، تحقيق توفيق الطويل، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1960.

الإصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد مع حاشية التجريد، تحقيق أشرف ألطاش، 3 مجلدات. إسطنبول: نشريات وقف الديانة التركية. الطبعة الأولى، 2021.

الإصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي، القاهرة: المطبعة الخيرية، 1323.

الأنصاري، أبو القاسم سلمان بن ناصر، شرح الإرشاد، 3 مجلدات. تحقيق خالد العدواني، الكويت: دار الضياء، 2022.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتاب، بلا تاريخ.

الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، 2000.

الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب. كتاب التمهيد ، تحقيق يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، 1957.

البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر، عيار النظر في علم الجدل، الكويت: أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية، الطبعة الأولى، 2020.

ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، 1987.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952.

ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق محمود شهابي، تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1393.

ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1379.

ابن الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد، المعتمد في أصول الدين، ويلفرد مادلونغ، برلين: مركز يزوهشي ميراث مكتوب، 1390.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، جزآن، إسطنبول: دار الطباعة العامرة، 1277.

الجرجاني، السيد الشريف، علي بن محمد، شرح المواقف، 3 أجزاء، إسطنبول: دار الطباعة العامرة، 1311.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، نهاية العقول في دراية الأصول، 4 أجزاء، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، بيروت: دار الذخائر، 2015.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2015.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. شرح الإشارات والتنبيهات، جزآن. تحقيق علي رضا نجف زاده، تهران: آنجمن أثار ومفاخر فرهنكي، 1383.

السجاعي، أحمد بن أحمد، الجواهر المنتظمات في عقود المقولات، (تصوير عن الطبعة القديمة)، القاهرة: دار الإمام الرازي، 2019.

السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف، الصحائف الإلهية، تحقيق أحمد عبدالرحمن الشريف، الكويت: مكتبة الفلاح، 1985.

السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف، بشارات الإشارات في شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق علي اوجبي، تهران: مؤسسة بزوهستي ميراث مكتوب، 1399.

العطار، أبو السعادات حسن بن محمد، حاشيتاه الكبرى والصغرى على شرح مقولات العلامة السجاعي، القاهرة: المطبعة الخيرية، 1328\1910.

الكاتبي القزويني، نجم الدين علي بن عمر، المفصل في شرح المحصل، تحقيق محمد أبو غوش، جزآن، عمان: دار الأصلين، 2020.

اليوسي، أبو المواهب الحسن بن مسعود، حواشي اليوسى على شرح كبرى السنوسي، 3 أجزاء، تحقيق حميد حماني اليوسي، الدار البيضاء: دار الفرقان، 2008، 2012، 2016.

ابن متويه، أبو محمد الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق جيماريه، جزآن، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثر الشرقية بالقاهرة، 2009.

**المصادر الأجنبية**

Gimaret, Daniel. "Un extrait de la Hidaya d'Abū Bakr al-Bāqillānī : le Kitāb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes." *Bulletin d'études orientales*, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 2009.

**Kaynaklar**

Attâr, Hasan b. Muhammad. *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ʿalâ Şerhi Makūlâti's-Sücâʿî*, Kahire: el-Matba'a el-Hayriyye, 1328/1910.

Bâkıllânî. *el-İnsaf.* thk. Muhammad Zahid el-Kevseri, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lil-Turas, 2. Basım, 2000.

Bâkıllânî. *Kitabü't-temhîd.* thk. McCarthy, Beyrut: el-Meketebü'l-Şarkiyye, 1957.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf*, 3 cilt, İstanbul: Dar el-Tiba'a el-Amire, 1311.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami el-Neşşar vd., İskanderiye: Menşeat el-Me'arif, 1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyni. *Tahrîru Şerhi'l-Luma'*, Tehran Üniversitesi, no.350.

Ebü'l-Kâsım el-Ensârî. *Şerhu'l-İrşad.* 3 cilt, thk. Halid Advani, Kuveyt: Daru'z-Ziya, 2022.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir.*'İyaru'n-nazar fi 'ilmi'l-cedel.* Kuveyt: Esfar li-neşr nefisi'l-kütüp ve resaili'l-ilmiyye. 1.Basım, 2020.

el-İsfahânî, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman. *Metali'ü-l-anzar 'ala metni Tevali'i-l-anvar li-Beyzavî*. Kahire: el-Matba'a el-Hayriyye, 1323.

el-İsfahânî, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akāid me'a Haşiyeti'l-Tecrid,* thk. Eşref Altaş vd. 3 cilt, İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat. 1.Basım, 2021.

er-Râzî, Fahreddin. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, Kahire: el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Turas, 2015.

er-Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukūl fî dirâyeti'l-usûl*, 4 cilt, thk. Said Abdullatif Fude, Beyrut: Dar el-Zekhair, 2015.

er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2 cilt, thk. Ali Rıza Necefzade, Tehran: Ancumen Asar ve Mevakhir Ferhengi, 1383.

İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk Daniel Gimaret, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987.

İbn Metteveyh. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret, 2 cilt, Kahire: el-Ma'had el-İlmi el-Firansi lil-Asar el-Şarkiyye, 2009.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Mahmud Şehabi, Tehran: İntişarate Daneşgahe Tehran, 1393.

İbn Sînâ. *en-Necât*, thk. Muhammad Taki Danişpajuh, Tehran: İntişarate Daneşgahe Tehran, 1379.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ*, thk. Kanevati vd., Kahire: el-Matba'a el-Emiriyye, 1952.

İbnü'l-Melahimi. *Kitâbü'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Berlin: Merkez Yezuhaşi Miras-i Mektub, 1390.

Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevakıf fi 'ilmi'l-kelâm,* Beyrut: Alamü'l-kitap, Tarihsiz.

Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 8. Cilt. thk. Tevfik Tavil, Kahire: el-Müessese el-Mısriyye el-'Amme, 1960.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûlü'l-hamsa*. nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebet Vahbe, 1996.

Kâtibî, Ali b. Umar. *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal,* thk. Ebu Guş vd., 2 cilt, Amman: Daru'l-Asleyn, 2020.

Semarkandî, Şemsüddin Muhammad b. Eşref. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed eş-Şerif, Kuveyt: Mektebetu'l-Felah, 1985.

Sücâî, Ahmed b. Ahmed. *el-Cevâhirü'l-muntazımât fî ʿUkūdi'l-makūlât*, Kahire: Dar İmam Razi, 2019.

Teftâzânî, Saadeddin. *Şerhu'l-Makâsıd*, 2 cilt, İstanbul: Dar el-Tiba'a el-Amire, 1277.

Yûsî, Hasen b. Mes'ûd. *Hâşiye ʿalâ şerhi kübra's-Senûsî*, 3 cilt, thk. Hamid Hamani el-Yusi, Darul-Beyda: Dar al-Furkan, 2008, 2012, 2016.