



حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٩ (عدد إبريل – يونيو ٢٠٢١)

<http://www.aafu.journals.ekb.eg>

(دورية علمية محكمة)



كلية الآداب

جامعة عين شمس

موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات

سلمان نشمي العنزي *

* الأستاذ المساعد «المشارك» في الفلسفة الإسلامية/ والعميد المساعد للخدمات الطلابية وعميد شؤون الطلبة بالوكالة / في عمادة شؤون الطلبة/ جامعة الكويت

Dr_alenezi2017@hotmail.com

المستخلص

يتحدث هذا البحث عن موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات، حيث رد ابن رشد في سفره العظيم تهافت التهافت على الغزالي في سفره العظيم تهافت الفلاسفة، مبيّناً أن القول بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات مخالف لقول الحكماء المشائين باستثناء ابن سينا الذي خالفه ابن رشد؛ إذ وافق الغزالي في نقده لابن سينا ولمآلات قوله هذا الذي يزعم فيه أن الله تعالى وتقدس يعلم الكليات دون الجزئيات؛ لأن ذلك يخالف إثبات ابن رشد لأسماء الله الحسنی وصفاته العلی، لاسيما صفة العلم لله تعالى وتقدس.

وبسبب اقتصار الغزالي على كتب ابن سينا، حكم الغزالي على أصول الفلاسفة الأوائل القدماء والحكماء المشائين، بأن مذهبهم في المسألة هو مذهب ابن سينا، مما دعا ابن رشد للرد على الغزالي والدفاع عن الحكماء المشائين باستثناء ابن سينا الذي تأثر بأرسطو الذي يرى أن الباري لا يعقل ولا يعلم شيئاً ولا يتحرك؛ إذ يرى ابن رشد أن ابن سينا قد خالف الحكماء المشائين فيما ذهب إليه؛ لأنهم يرون أن جنس علم الله تعالى في الكليات والجزئيات يختلف عن جنس علم البشر بها، وأن علم الله تعالى هو علة للوجود المعلوم، خلافاً لعلم البشر الذي هو معلول لهذا الوجود المعلوم به.

المقدمة:

يعتبر الفيلسوف العظيم أبو الوليد ابن رشد من أعظم فلاسفة الإسلام على الإطلاق، الذين أصابوا في فهم حقيقة أصول مذاهب الفلاسفة الأوائل القدماء والحكماء المشائيين، والنقل السليم عنهم ونقدهم؛ إذ استطاع ابن رشد إلى حد بعيد، أن يتفوق على جميع الفلاسفة في إثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة، مع الحفاظ على كونه فيلسوفًا دينيًا، يُجلّ الشريعة، ومدافعًا عن الحكمة والشريعة، ومتأولًا لأصول الفلاسفة الأوائل القدماء والحكماء المشائيين، لكن ليس على حساب الشريعة إجمالًا.

وهذا ما توصلنا إليه لاسيما في بحثنا هذا، حول موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات، التي تأثر بها ابن سينا بأرسطو الذي يرى أن الباري لا يعقل ولا يعلم شيئًا ولا يتحرك؛ إذ وافق ابن رشد الغزالي في نقده لابن سينا ولمآلات قوله الذي يزعم فيه أن الله تعالى وتقدس يعلم الكلّيات دون الجزئيات؛ لأن ذلك يخالف إثبات ابن رشد لأسماء الله الحسنى وصفات الله العلى لاسيما صفة العلم.

وبسبب اقتضار الغزالي على كتب ابن سينا، حكم الغزالي على أصول الفلاسفة الأوائل القدماء والحكماء المشائيين بأن مذهبهم في المسألة هو مذهب ابن سينا، مما دعا ابن رشد إلى الرد على الغزالي والدفاع عن الحكماء المشائيين باستثناء ابن سينا؛ إذ يرى ابن رشد أن ابن سينا قد خالف أصول الفلاسفة الأوائل القدماء والحكماء المشائيين فيما ذهب إليه؛ لأن الحكماء المشائيين يرون أن جنس علم الله تعالى في الكلّيات والجزئيات يختلف عن جنس علم البشر بها، وأن علم الله تعالى هو علة للوجود المعلوم، خلافاً لعلم البشر الذي هو معلول لهذا الوجود المعلوم به.

أما منهجي في هذا البحث، فيغلب عليه المنهج النقدي التحليلي، فضلاً عن اعتمادي على مؤلفات ابن رشد الأصلية التي استقيت منها حقيقة قوله في المسألة، وموافقته للغزالي فيما ذهب إليه؛ إذ أثبت بطلان اتهام ابن رشد بأنه يوافق ابن سينا فيما ذهب إليه من أن الله تعالى وتقدس يعلم الكلّيات دون الجزئيات.

هذا والبحث يتكون من الآتي:

- التمهيد: ترجمة مختصرة لأبي حامد الغزالي ولأبي الوليد ابن رشد رحمهم الله تعالى؛ إذ تكررت وستكرر معي إن شاء الله هذه الترجمة في أبحاثي حول الغزالي وابن رشد في كل تمهيد.

- المطلب الأول: بيان مسألة علم الله بالكلّيات دون الجزئيات عند الفلاسفة.

- المطلب الثاني: نقد الغزالي للفلاسفة.

- المطلب الثالث: علم الله تعالى عند ابن رشد.

- المطلب الرابع: رأي وردود ابن رشد في المسألة.

- تعقيب الباحث: وفيها رأي الباحث.

- الخاتمة: ضمنيتها أهم النتائج.

التمهيد:**أ- ترجمة مختصرة للإمام الغزالي^(١) - رحمه الله:**

هو حجة الإسلام وزين الدين محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، الأشعري، الغزالي، وكنيته أبو حامد، وقد ولد في مدينة طوس بخراسان سنة خمس مائة وأربعمائة للهجرة، وكان من أعظم أساطين العلم، والعلماء المبرزين في العلوم، المنقول منها والمعقول، فهو صاحب المصنفات العديدة، والذكاء المفرط، والذهن المتوقد، والنفس الصافية.

طلب العلم أولاً في بلده طوس، ثم رافق جماعة من طلبة العلم إلى نيسابور، فالتقى فيها بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، فلزمه وتلمذ عليه إلى أن برع في علوم الفقه والكلام والجدل والمناظرة والردود على المخالفين، حتى شرع في التصنيف والتأليف؛ مما أثار عليه حفيظة شيخه أبي المعالي الجويني، الذي لم يستسغ تعجُّله في التأليف وهو يطلب العلم عنده، ثم بعد ذلك رحل الغزالي إلى بغداد، والتقى فيها بالوزير نظام الملك - رحمه الله - وحضر مجلسه، وجادل العلماء وناظرهم بحضرته، فأعجب به الوزير، ثم بعد ذلك اشتهر أمر الغزالي وذاع صيته؛ مما حدا بالوزير نظام الملك أن يكلفه بمهمة التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد وهو في الثلاثين من عمره، وأثناء تدريسه بها شرع في التأليف والتصنيف، فصنف في الأصول والفقه وعلم الكلام والحكمة، وفي حلقاته العلمية كان يحضر العلماء والفقهاء ممن تعجبوا من فصاحته، وذكاه المفرط، واطلاعه الواسع.

فعظم جاهه وحشمته حتى فاقت الأمراء والوزراء، وأقبل عليه الناس، وضربت به الأمثال، وأتته الدنيا، فرفض تولي المناصب، وترفع عن الدنيا، وتخلق بالزهد والإخلاص، والانشغال بإصلاح نفسه، فخرج حاجاً إلى بيت الله الحرام، ثم بعد الحج سافر إلى دمشق التي قضى بها عشر سنين بمنارة الجامع، فصنف فيها كتابه «إحياء علوم الدين»، الذي لم يسلم من التشنيع من قبل بعض العلماء؛ كابن الجوزي وابن الصلاح والمازري، وغيرهم من علماء المغرب، وكذلك صنف كتاب «الأربعين»، و«القسطاس»، و«محك النظر»، ثم اجتهد في إصلاح نفسه ورياضتها ومجاهدتها بالعبادات، ولزوم طريق التقوى، والبُعد عن طريق الشيطان والرعونة، ثم بعد ذلك رحل إلى بيت المقدس والإسكندرية، ثم رجع إلى بلده طوس، فأقبل بها على تصنيف المؤلفات، والفرغ لعبادة الله تعالى وتقواه، والعكوف على تلاوة كتاب الله تعالى، ونشر العلم، والبُعد عن مخالطة الناس.

ومن مصنفاته الأخرى: «بداية الهداية»، و«المستصفي في أصول الفقه»، و«مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة»، و«جواهر القرآن»، و«شرح الأسماء الحسنى»، و«المنقذ من الضلال»، و«الاقتصاد في الاعتقاد»، و«قواعد العقائد».

فلما كان في بلده طوس، حضر إليه الوزير فخر الدين نظام الملك ودعاه إلى التدريس في نظامية نيسابور، وبعد أن بالغ الوزير في الإلحاح عليه؛ استجاب لمطالبه فدرس بها فترة من الزمن، ثم رجع إلى بلده طوس، ولزم العبادة وأعمال البر والخير، وابتنى مدرسة للمشتغلين بالعلم والعبادة، فأوقف جميع أوقاته على العبادات والطاعات، وتلاوة القرآن والتدريس، وكان يكثر النظر في صحيح البخاري ومسلم - رحمهما الله تعالى - إلى أن توفاه الله تعالى في سنة خمس وخمسمائة للهجرة.

المطلب الأول: بيان مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات عند الفلاسفة:

يرى الغزالي أن مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات من بديهيات ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة؛ إذ ليس مستغرباً أن يقول الفلاسفة أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات؛ لأن قولهم هذا راجع لزعمهم قدم العالم، وأن الله تعالى لا إرادة له في وجود العالم؛ لأن العالم وجد حسب زعمهم من غير إرادته ولا اختياره، بل وجد بالضرورة والاضطرار عن ذاته، كلزوم الشمس للنور، وأنه تعالى ليس له قدرة على أفعاله، وإن كان فاعلاً، فهو يفعل ما لا يعلم، وهذا بسبب نفيهم الإرادة عن الله تعالى، مما أدى إلى اضطرارهم إلى القول بأنه لا يعلم ذاته التي لا يمكن أن يعلمها من غير أن تكون له إرادة، وإن ادعوا أنه يعلم ذاته؛ لأن قولهم بقدوم العالم دليل على نفيهم للإرادة، خلافاً لحدوث العالم الذي يدل على الإرادة^(٣).

وسلف الفلاسفة في هذه المسألة^(٤) هو أرسطو الذي يرى أن المحرك الأول - العلة الأولى الفاعلية - مع أنه محرك أول، ومحرك الحركة الأولى الأزلية، فإنه لا يمكنه أن يفعل أو يتغير، بل لا يفعل ولا يعمل ولا يتحرك بالذات ولا بالعرض، فهو محرك من غير أن يتحرك، وتحريكه لغيره يكون بالشوق وأنه معشوق ومعقول.

وذلك؛ لأن ماهيته هي التعقل، وأن فعله هو التعقل الصرف؛ لأنه عقل محض لا إرادة له؛ لأن الإرادة تقتضي الفعل والعمل والتغيير، وهذه الثلاثة تدل على النقص، مما يعني أن الإرادة تقتضي النقص؛ إذ المحرك الأول لا يفعل ولا يتغير؛ لأن النقص ملازم بالضرورة لكل فعل؛ لأن التغيير لا يخرج عن حالين، إما سعي الناقص للكمال أو نقصان الكامل، وكلاهما نقص، فالناقص سيكمل والكامل سينقص.

وهذا يتنافى مع الغاية والكمال المطلق الذي يجب أن يكون للمحرك الأول، وهي الصورة الخالصة والنقية من الهولي؛ لأن أفضل الأمور لا تكون إلا في أن يعقل ذاته، وكماله لا يكون في معقول واحد، أما إذا عقل شيئاً غير ذاته، أي معقول منفصل عنه، فهذا يعني أن كماله في هذا المعقول المنفصل عن ذاته لا في عقله لذاته، وهذا محال؛ لأن كماله لا يكون إلا في عقله لذاته؛ لأنه جوهر فاضل قد بلغ غاية الإلهية والكرامة والعقل، وهذا يناقض أن يعقل غير ذاته، ولا يتغير؛ لأن حركة التغيير حركة تؤدي إلى النقص، مما يعني أن عقله عقل بالقوة لا بالفعل، وعندها يلحقه الكلال والتعب، عندما يتصل بالمعقولات التي تسبغ عليه الكمال بفضلها عليه بعد أن كان ناقصاً.

يقول أرسطو^(٥): «وإذا كان هذا هكذا، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها. (ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر)^(٦).

فكمال ذلك الفعل إذا كان أفضل الكمالات ويجب أن يكون بذاته، فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات وهذا يوجد دائماً - من دون تعرف أو حس أو رأي أو فكر وهذا ظاهر جداً».

وأكد ابن القيم ما ذهب إليه أرسطو؛ إذ يقول: «وأنكر أن يكون الله سبحانه يعلم شيئاً من الموجودات، وقرر ذلك بأنه لو علم شيئاً لكمل بمعلوماته، ولم يكن كاملاً في نفسه، وبأنه كان يلحقه التعب والكلال من تصور المعلومات... وأما أرسطو فلم يُثبتته إلا من جهة كونه مبدأً عقلياً للكثرة، وعله غائية لحركة الفلك فقط، وصرح بأنه لا يعقل شيئاً، ولا يفعل باختياره»^(٧).

وكذلك أيضاً ما أورده قبله أبو الحسن الأشعري في سفره العظيم مقالات الإسلاميين؛ إذ أورد قول أرسطو: «إن الباري علم كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله»^(٨).

وقول أرسطو هذا، ما هو إلا نفي لصفات الباري وتجريده منها، كما هو رأي المعتزلة الذين ذهبوا إلى ذلك، كأبي الهذيل العلاف الذي تأثر بأرسطو في نفيه للصفات، إلا أنه حسن العبارة، وقال: «علمه هو هو وقدرته هو هو»^(٩).

وهذا النفي تأكيد لما أوردناه عن أرسطو فيما يراه من أن الباري لا يعقل ولا يتحرك، وأن تحريكه لغيره يكون بالشوق، وأنه معشوق ومعقول، مما يعني عجز الباري عن الحركة والخلق والصنع والإبداع؛ لأنها صفات منفية عنه، وتعتبر من أعظم الأدلة على أن أرسطو يجهل الباري ولا يعرفه، مما يثبت أن الباري لم يكن له أي دور في فلسفة أرسطو الأخلاقية والسياسية^(١٠).

هذا، وقد تأثر ابن سينا في هذه المسألة بأرسطو الذي يرى أن الله تعالى لا يعلم شيئاً عن العالم، وينكر الصفات بتجريدها عن الباري تعالى، كما هو معروف من مذهبه، فتأثر به ابن سينا؛ إذ يرى بسلب الصفات عن واجب الوجود^(١١).

يقول ابن سينا: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحديته، وبرأته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود»^(١٢). وفي موضع آخر يقول ابن سينا: «صفات الأول سلبية، وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود، فالوحدة في صفاته ليست هي معنى وجودياً - كما يكون في سائر الموجودات - بل يكون سلبياً، وهي أنه غير مشارك في وجوده الذي يخصه، وهو سلب إلا أنه يلزمه وجود في العقل»^(١٣).

ويؤكد ذلك ابن القيم في قوله عن ابن سينا، أنه قرر أن الله تعالى وتقدس: «... ليس له عندهم صفة ثبوتية تقوم به، ولا يفعل شيئاً باختياره ألبتة، ولا يعلم شيئاً من الموجودات أصلاً، لا يعلم عدد الأفلاك، ولا شيئاً من المغيبات، ولا كلام يقوم به، ولا صفة»^(١٤).

بل إن مذهب أرسطو الموجود في بعض كتب المتأخرين ما هو إلا من وضع ابن سينا^(١٥)، الذي لم يضعه في كتب المتأخرين إلا لتأثره بمذهب أرسطو، وإن كان نقله عن أرسطو في غير هذه المسألة، وفي بعض الأقوال غير دقيق، ولا يتفق مع مذهب أرسطو ومخالف لأصول الفلاسفة الأوائل^(١٦).

وقد ذهب ابن سينا إلى أن الله تعالى يعقل ويدرك الأشياء الجزئية على الوجه الكلي، لا على الوجه الجزئي الذي يكون بالحس والخيال أو بالآلات الجسمانية. لذلك فأنه تعالى عند ابن سينا لا يعلم الجزئيات؛ لأن علمه بها يؤدي إلى تعرض صفة ذاته إلى التبدل والتغير بسبب انطباق الصور وتواردها على ذاته، وهذا مما ينتزعه الله تعالى عنه في مذهبه؛ لأن الإدراك الذي يليق بالله تعالى عند ابن سينا، هو ما يكون بالعقل، حتى لا تتعرض الذات للتبدل والتغير، خلافاً للإدراك الذي يكون بالحس والخيال والآلات الجسمانية المؤدي إلى التبدل والتغير، إلا أن ابن سينا يرى أن صفات الأشياء قد تتغير على عدة وجوه، منها ما قد يثبت لله تعالى كتغير الإضافة الخارجية دون تغيير الصفة، بأن يكون قادراً على تحريك شيء ما دون أن يحركه؛ لأنه قادر في ذاته، وإذا انعدم هذا الشيء، عندها لا يكون قادراً على تحريك هذا الشيء؛ لأنه معدوم، والمعدوم من المستحيل تحريكه لعدم تعلق القدرة به، فالقادر قادر في ذاته مع قدرته على التحريك، وقد تحولت حال صفته إلى عدم القدرة على التحريك، لانعدام الشيء، مما يعني أن التبدل والتغير حدث في الإضافة، وليس في الذات مع تحول الصفة.

أما ما يُنفَى عن الله تعالى، فهو التبدل والتغير في صفة الشيء الذي ليس له إضافة، كأن يسود الشيء الذي كان أبيض، وكذلك ينفي عن الله تعالى التبدل والتغير في الصفة والإضافة، كأن يعلم الله تعالى أن هذا الشيء ليس (موجوداً) ثم يتحول هذا الشيء إلى ليس (معدوماً)، أو كأن يعلم العالم أن فلان في البيت ثم يعلم أنه خرج من البيت، فهذا مما يُنفَى عن الله تعالى لانطباق صور متعددة على ذات الله تعالى تؤدي إلى التبدل والتغير^(١٧).

هذا، وقد ضرب ابن سينا^(١٨) مثلاً في الشمس وتجليها بعد انكشافها، بأن لكسوفها أحوالاً وعلوماً ثلاثة، يخالف بعضها بعضاً، فضلاً عن تعددها: أولها: حال ما قبل الكسوف، أي إن الكسوف معدوم لكن سيقع. الثانية: حال الكسوف كائن موجود.

الثالثة: حال ما بعد الكسوف، أي إن الكسوف معدوم بعد أن كان موجوداً. لذلك يؤدي تعاقب هذه العلوم الثلاثة على المحل إلى وقوع التغير على ذات الأول، بسبب علمها بهذه الأحوال التي يقتضي علم الأول بها إلى أن يكون الأول جاهلاً، مما يعني أن ذات الله تعالى لا يقع التغير عليها؛ لأن ذلك من المحال. وهذا ما دعا ابن سينا إلى أن يقول^(١٩): «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر».

وهكذا، يتضح لنا أن مشكلة ابن سينا في حال، لو أحسنا به الظن، تكمن في قياسه للخالق على المخلوق، في مساواته بين علم الله العليم سبحانه وتعالى الذي لولا يحيطون بشيء من علمه^(٢٠)، وبين علم البشر الذي هو هبة من الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾^(٢١).

المطلب الثاني: نقد الغزالي للفلاسفة:

انتقد أبو حامد الغزالي الفلاسفة في قولهم أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، لاسيما ابن سينا الذي اشتهر بهذا القول.
وقد قسم الغزالي نقده للمسألة إلى ثلاثة أقسام:

أ- مسألة في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي^(٢٢):

يدور نقد الغزالي لهم في تعجيزهم على إثبات أن الأول يعلم غير ذاته، وذلك لأنهم يرون أن العالم قديم، ولا إرادة للأول في وجوده، وليس لديهم دليل على أن الأول يعلم غيره، كعجزهم عن إثبات أن الأول يعلم أنواع وأجناس العالم بنوع كلي.

أما المسلمون فهم يرون أن العالم محدث بإرادة الله تعالى ومن جهته، ولا قديم سوى الله، وأن هذا العالم المحدث المراد من الله تعالى معلوم له تعالى؛ لأنه من المسلم به أن المرید (الله تعالى) يعلم المراد (العالم الحادث بإرادته)، أي إن كل ما أحدثه الله تعالى بإرادته فهو معلوم له ضرورة، مما يعني أنه تعالى حي ضرورة؛ لأنه مرید عالم لكل ما أحدثه بإرادته، والحي يعلم غيره، ومن باب أولى يعلم ذاته.

ويستدل ابن سينا في محاولة إثبات علم الإله بغيره إلى أن الأول مجرد من المادة، وأن كل ما ليس موجوداً في مادة فهو عقل محض، والعقل المحض معلومة له كل المعقولات، إلا أن اشتغاله بالمادة وتعلقه بها، يمنعه من إدراك هذه المعقولات والعلم بها، فالأدmi تتشغل نفسه في تدبير بدنه (المادة)، إلا أنه بعد موته ينقطع انشغاله ببدنه، فتظهر له جميع حقائق المعقولات، إن كان محافظاً على بدنه من دنس الشهوات وردية الصفات، كالملائكة الذين يعلمون المعقولات كلها على الإطلاق؛ لأنهم عقول محضة، مجردة من علائق المادة، إلا أن الغزالي لا يسلم بأن المادة هي المانع الوحيد من إدراك الأشياء؛ لأن في ذلك تحكم لا دليل عليه.

وكذلك يستدل ابن سينا في محاولة إثبات علم الإله بغيره، أن الأول مع أنه فاعل للعالم من غير إرادة، وأن هذا العالم الذي فعله قديم، فإنه في نظره عالم به، وأنه لم يزل فاعلاً له.

وقد رد الغزالي على استدلال ابن سينا هذا، بالآتي:

أولاً: أن فعل الأول للعالم من غير إرادة، يلزم منه عدم علم الأول بفعله للعالم؛ لأن العلم بالفعل لازم للفعل الإرادي الاختياري، كفعل الحيوان والإنسان الذي يعلم ما يريد أن يفعله، وليس لازماً للفعل الطبيعي الاضطراري كفعل الشمس التي طبعها الإضاءة أو النار التي طبعها التسخين، فالحيوان والإنسان لهما القدرة على كف الفعل لعلمهما به، أما الشمس والنار فلا قدرة لهما على كف النور والتسخين.

إذن، فالأول عند ابن سينا قد فعل العالم دون إرادة، بل بالطبع والاضطرار، لذلك هو عاجز عن كف أفعاله، مما يعني أن تسميته بالفاعل لا تلزم أن يكون عالمًا بفعله للعالم، بل هو جاهل به، وإن كان من فعله، حتى لو زعم ابن سينا أنه عالم بالعالم الذي فعله.

كذلك يرى الغزالي، أنه حتى لو قيل أن الأول، لو لم يكن عالمًا بالكل، لما فاض وصدر عن ذاته الكل؛ إذ لو لم يكن عالمًا بالكل، لما صدر عنه الكل، خلافاً لصدر النور عن الشمس والتسخين عن النار؛ لأن هذا مخالف لما ذهب إليه إخوانك الفلاسفة الذين يرون أن ذات الأول ذات صدر عنها الكل، ليس من حيث علمها به، بل من حيث كونه

لزومًا طبيعيًا اضطراريًا، وهذا واقع ما دامت الإرادة منتفية عن الأول، كالشمس تجهل النور مع أنه لازم لها ضرورة في صدوره عنها.

ثانيًا: ومما حير الفلاسفة عن أن يأتوا بجواب عنه، هو ما ذهبوا إليه من أن ما يصدر عن الفاعل، فإن الفاعل عالم به لزومًا، وكما هو معروف فإن الأول لا يصدر عنه إلا شيء واحد، وهو المعلول الأول، الذي هو العقل.

لذلك فالأول لا يعلم إلا ما صدر عنه، ولا يعلم الكل؛ لأنه لم يصدر عنه دفعة واحدة، إلا بما تولد بواسطة المعلول الأول ولزومًا عنه، فالمعلول الأول يعلم ما صدر عنه، ولا يلزم أن يعلم الأول ما صدر عن المعلول الأول الذي صدر عنه بالطبع والاضطرار، بل ولا يلزم أن يعلم الأول حتى لو كان الفعل إراديًا منه، كمن يحرك حجرًا إلى سفح جبل، فإنه يلزم أن يعلم أصل حركته، ولا يلزم أن يعلم ما تولد عن حركته من حركات ارتطام وتكسر في سفح الجبل.

إن غاية الشناعة أن يُحكم على الأول بأنه لا يعرف غيره؛ لأن هذا سيؤدي إلى أن يكون غيره أعلى منه في الشرف؛ لأن غير الأول يعرف أكثر مما يعرف الأول، بل ويعرف الأول، ويعرف غير الأول، فضلًا عن معرفته بنفسه.

وهذا أمر بدهي؛ لأن قول الفلاسفة بأن العالم قديم غير محدث، وُجد بالطبع والاضطرار من الأول من غير إرادة له به، يقتضي غاية الشناعة، التي لن تزول إلا برجوع الفلاسفة عن فلسفتهم هذه، وذلك بأن يحكموا على العالم بأنه محدث بإرادة الأول، إلا أن بعض الفلاسفة قد قالوا إن هذا ليس فيه شناعة ولا زيادة شرف على الأول؛ لأن الأول كامل ومستغن عن هذا العلم الذي يكمل به، ولو كان ناقصًا، فهو ليس بحاجة لأن يكمل؛ لأنه كامل في ذاته، ولو كان في حاجة لهذا العلم لاعتبرت ذاته ناقصة، ومحتاجة للحواس لتكملها؛ لأن العلم يحتاجه من كانت ذاته ناقصة ليكملها، كالإنسان الذي بحاجة للمعقولات ليشرّف بها، لينال المصالح الدنيوية والأخروية، لاسيما ظلام ذاته التي تحتاج لإكمال النقص وتنويره بهذا الكمال.

لذلك برر الفلاسفة قولهم هذا، بأن الأول لا يعلم الجزئيات، حتى لا يطرأ عليه تغيير في ذاته، بسبب المتغيرات الزمانية، مما يعني تعرض ذاته للنقصان، وأن الكمال يكون بعدم علمه للجزئيات، خلافاً لبني آدم الذين يعرفون كل الحوادث ويدركون كل المحسوسات.

إن زعم الفلاسفة بأن علم الأول بالحوادث الجزئية فيه من النقصان للأول مقارنة ببني آدم الذين يعلمون كل الحوادث ويدركون كل المحسوسات، فهم يعلمون ويدركون، والأول لا يعلم ولا يدرك!

إذن ألا يعتبر هذا أن بني آدم أكمل من الأول؛ لأنه ناقص في العلم والإدراك، وهم كاملون في العلم والإدراك؟!

وفضلًا عن ما سبق، فإن هذا ينطبق أيضًا على العلم بالكليات العقلية التي يمكن أن لا تثبت له، وتثبت لغيره، عندها لا تعتبرها نقصانًا، كما هو اعتباركم أن عدم علم الأول بالجزئيات ليس نقصانًا، بل كمال له، وهذا لا مخرج لكم منه، ولا جواب عندكم له.

ب- مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف^(٢٣) ذاته أيضًا^(٢٤):

يرى الغزالي أن أهل الإسلام قد انتهجوا في إثبات علم الله بذاته منهجًا سليمًا، قد بلغ الغاية من المتانة والرسوخ العقلي؛ لأنهم يعتقدون ويعرفون أن العالم محدث بإرادته تعالى، وأن هذه الإرادة هي دليلهم على إثبات العلم لله تعالى، وأن جماع الإرادة والعلم

معاً، يُستدل بهما على اتصاف الله تعالى بالحياة، ثم استدلوا بالحياة بأن كل حي لا بد له من الشعور بنفسه ومعرفة ذاته أيضاً، خلافاً للفلاسفة الذين نفوا إرادة الله تعالى، ونفوا حدوث العالم، بأن قالوا إن هذا العالم قديم قد صدر لزماً بالطبع والاضطرار، مما لا يستبعد صدور المعلول الأول عن ذاته، وصدور المعلول الثاني عنه إلى اكتمال ترتيب الموجودات.

وما دام صدور العالم من الأول من غير إرادة، وبالطبع والاضطرار، فإنه لن يشعر بذاته؛ لأنه مثل النار والشمس اللذين يلزم منهما التسخين والنور، إلا أنهما لا يعرفان ذاتيهما، ولا غيرهما؛ لأن معرفة الذات تعني معرفة ما سيصدر عنها، ومعرفة غيرها، وهذا معروف من مذهب الفلاسفة أن الأول لا يعرف غيره، مما يعني أنه لا يعرف نفسه، ولا يشعر بها.

ولازم مذهب هؤلاء، أن الأول تعالى ميت؛ لأنه لا يعرف نفسه ولا غيره، لانقضاء الفعل والإرادة والقدرة والاختيار عنه، فضلاً عن خلوه من صفات السمع والبصر، مما يعني أنه ميت، ومن لا صفات له، لا حاجة له لمعرفة ذاته، حتى لو تدرج بأنه خال من المادة، وأنه عقل بذاته، يعقل نفسه؛ لأن هذا كما ذكرنا تحكم يفنق للبرهان والاستدلال، وإن زعموا أن البرهان عليه: أن الموجود الحي يعلو الموجود الميت بالقدم والشرف، حيث إن الموجودات إما حية أو ميتة، مما يلزم أن الأول حي؛ لأنه أقدم وأشرف الموجودات، بل يستحيل أن تكون معلولات الأول حية وهو ليس بحي، لذلك فهو حي يعرف ذاته ويشعر بها؛ لأن كل حي يعرف ذاته ويشعر بها.

ويُرد عليهم أيضاً، بأن هذه تحكيمات؛ إذ ليس من المسلمات أو البديهيات الحكم بأن تكون العلة أشرف من المعلول مطلقاً، وأن المعلول يستحيل عليه أن يكون أشرف من العلة.

كذلك استنكاركم على من يجعل شرف الأول على جميع الكائنات لتبعية وجودها لذاته، وليس في علمه، والدليل أنه كالأعمى، لا يرى ولا يسمع بسبب نفي الصفات عنه، أما غيره الذي يرى ويسمع فهو قد يعرف غير ذاته.

وحتى لو قيل إن شرف الأول أنه يرى ويبصر الأشياء ويعلمها؛ لأنكرتم ذلك ولقلتم إن شرفه في وجود الكل من ذاته، وإن استغناءه عن البصر والعلم لعدم حاجته إليهما، مع أنه هو الذي أوجد العلماء، وأهل النظر والأبصار الذين هم من الكل الذي أوجده من ذاته، مما يعني اختصاص الأول بالشرف؛ لأنه مبدأ وجود الكل، ومن ضمن هذا الكل ذوات العلم والمعرفة، وأن معرفة الذات لا شرف فيها، ولا فضل.

لذلك اضطرروا إلى نفي علم الأول بكل شيء حتى ذاته، فهو لا يعلمها؛ لأن الذي يدل على علمه بذاته هو أن يكون ذو إرادة، وهو ليس ذا إرادة، ما داموا يقولون إن العالم قديم، قد وجد بالاضطرار؛ لأن الإرادة لا يُستدل عليها إلا بالقول: إن العالم محدث بإرادة الأول.

يقول الغزالي^(٢٥) بعد أن أثبت عجز الفلاسفة على إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً: «وبفساد ذلك يفسد هذا كله، على من يأخذ هذه الأمور، من نظر العقل، فجميع ما ذكره من صفات الأول، أو نفوه، لا حجة لهم عليهم، إلا تخمينات وظنون، يستتكمف الفقهاء منها في الظنيات.

ولا غرو، لو حار العقل في الصفات الإلهية، ولا عجب، إنما العجب من إعجابهم بأنفسهم وبأدلتهم، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور، معرفة يقينية، مع ما فيها من الخبط والخبال».

ج- مسألة في إبطال قولهم: إن الله - تعالى الله عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان: إلى الكائن، وما كان، وما يكون^(٢٦).

يرى الغزالي أن الفلاسفة قد اتفقوا على أن الله تعالى يعلم نفسه فقط، وأن منهم من ذهب إلى أنه تعالى يعلم غيره، وعلى رأسهم ابن سينا، الذي يرى كما ذكرنا أن علم الله تعالى للأشياء علم كلي، لاسيما الجزئي منها، ويكون علمه غير خاضع للزمان، أي لا زمني، مما يستلزم عدم اختلاف علمه في الماضي والحاضر والمستقبل.

ومع ذلك يزعم ابن سينا أن الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض! وأن هذه الجزئيات في السموات والأرض لا يعلمها إلا بنوع كلي، ويزعم أيضاً علم الله الكامل بصفات وعوارض وأحوال الكسوف، بلا زمان مؤثر، منذ الأزل إلى الأبد، ومن غير اختلاف، ومن دون تغير الذات الإلهية التي تستلزم أنه لا يعلم الكسوف بتأثير الزمان، كعلمه بوجود الكسوف الآن وعلمه بانجلائه بعد ذلك؛ لأنه لا يمكن تصور، أن الله تعالى يعلم كل ما له تأثير وإضافة إلى الزمان الذي يستلزم تغير ذاته، وهذا محال على الله تعالى.

وبعد أن ذكر الغزالي مذهبهم المنقسم بالزمان، نأتي إلى ذكره مذهبهم المنقسم بالمادة والمكان، مثل أشخاص الناس والحيوانات؛ إذ يرون أن الله تعالى يعلم الإنسان المطلق والحيوان المطلق بعلم كلي، أما عوارض وخواص إنسان معين وكزيد وعمرو أو حيوان معين، أو هذا الأسد أو هذا الغزال، فإنه لا يعلمها، لكنه يعلم عوارض وخواص الإنسان والحيوان بعلم كلي، فيعلم أن بدن الإنسان وبدن الحيوان مركبان من أعضاء طبيعتها البطش والمشي والإدراك، وأن من هذه الأعضاء ما هو زوجي أو فردي، وأن قوى كل من الإنسان والحيوان مبنوثة في أجزاء كل واحد منهما، وهكذا إلى جميع الصفات الخارجية والباطنية للإنسان، ولواقعه وصفاته ولوازمه كلها، يعلمها بعلم كلي.

أما تمايز الأشخاص بعضها عن بعض كاختلاف شخص زيد عن شخص عمرو، فإنه يكون بقوة الحس لا بقوة العقل؛ لأن قوة الحس تشير إلى جهة معينة مخصوصة، أما قوة العقل فإنها تعقل الجهة المطلقة الكلية.

لذلك فالإنسان يميز بالحس، والله تعالى يعقل بالعقل، ولا يليق بالله تعالى حسب مذهبهم أن يعقل كما نعقل بقولنا «هذا» أو «هذا»؛ لأنه يشير للنسبة التي تحصل بين الحاس والمحسوس من جهة معينة، أو من القرب والبعد بينهما، وهذا محال على الله تعالى أن يعلمه؛ لأن الذي يليق به تعالى حسب زعمهم، أن يعلم بعلم كلي عقلي، لا جزئي حسي.

وهذا ما دعا الغزالي إلى الرد على ابن سينا والفلاسفة في القاعدة التي اعتقدوها في العلم الإلهي؛ إذ يرى أنهم من خلال هذا المنهج والقاعدة التي اعتقدوها، قد هدموا الشرائع واستأصلوها من جذورها بشكل كامل.

والدليل على ذلك أن مضمون ما اعتقدوه، يعني أن الله تعالى لا يعلم أي شيء من أحوال وأفعال آحاد البشر المخصوصة والحادثة، كأحوال وأفعال زيد وعمرو، بل لا يعلم شخص زيد ولا شخص عمرو، ولا يعلم طاعتاتهما أو معاصييهما، ولا كفرهما ولا إسلامهما، بل الذي يعلمه هو مطلق كفر أو إسلام الإنسان بالكلية، لا بخصوص الأشخاص.

ولازم ما اعتقدوه أن الله تعالى لا يعلم أشخاص أنبيائه ورسله عليهم السلام الذين تحدى بهم بالنبوة على وجه التعيين، وعلى رأسهم سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بل الذي يعلمه بمقتضى مذهبهم أنه يوجد فئة من الناس تحدث بالنبوة، وأن صفاتهم العامة كذا وكذا، أما على سبيل التعيين والتخصيص، فلا يعلم أي نبي أو رسول بشخصه؛ لأن علمه بهم على سبيل التعيين والتخصيص، لا يكون إلا بالحس، وهذا يناقض كون الله تعالى عقلاً محضاً.

كذلك فإن أحوال وأفعال الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، الحادثة لا يعلمها، لانقسامها بالزمان في أشخاص معينين؛ لأنه لو علمها لأدى ذلك إلى أن يحدث في ذاته تغييراً.

وبعد أن بين الغزالي مذهبهم، وما فيه من عوار وقبائح تلزمه، أورد بعد ذلك خبالهم^(٢٧) ثم أثبت بطلانه؛ إذ يرى أن خبالهم بسبب اختلاف الأحوال الثلاثة؛ لأن تعاقب المختلفات على المحل الواحد توجب، لا محالة، أن تحدث فيه تغييراً.

المطلب الثالث: علم الله تعالى عند ابن رشد:

أثبت ابن رشد لله تعالى صفة العلم ضمن ما أثبتته من سبع صفات، وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

وقد استدل ابن رشد على ثبوت صفة العلم لله تعالى بقوله تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير} (٢٨)؛ إذ يرى أن وجه الدلالة على ثبوت صفة العلم لله تعالى، هي أن الصانع لم يحدث المصنوع بالطبع، بل أحدثه بإرادته، وذلك بترتيب ما قبل الغاية قبل الغاية، مما أوجب علمه بالمصنوع الذي صنع أجزاءه، وفق ترتيب صنع بعض الأجزاء لأجل بعضها الآخر، حتى تتحقق المنفعة التي من أجلها أحدث المصنوع.

ومن الأمثلة على ذلك أن من ينظر إلى بيت كامل البناء، فإنه سيذكر أن أجزاء هذا البيت، قد صنع بعضها لأجل البعض الآخر، فأساس البيت صنع لأجل الحائط، والحائط قد صنع لأجل السقف، مما يعني لكل ذي عقل سليم أن البيت قد صنع بيد عالم ومدرك لصناعة البناء.

كذلك يرى ابن رشد أن الله تعالى متصف بصفة العلم منذ الأزل إلى الأبد، وأنه ليس متصف بها في زمن محدود؛ لأنها صفة قديمة له تعالى، خلأً للمتكلمين الذين ابتدعوا في الإسلام بدعة أن الله تعالى يعلم بعلمه القديم العلم المحدث عند حدوثه، كما لا يجوز أن يُنسب إلى الله تعالى بدعة أن علمه بحدوث المحدثات وفساد الفاسدات، يكون بغير العلم المحدث وبغير العلم القديم (٢٩).

وفضلاً عن ذلك، يرى ابن رشد أن هذه الصفات متعلق بعضها ببعض، فالحياة شرط للعلم، وظاهر وجود صفة الحياة من صفة العلم.

وبما أن الله تعالى فاعل عالم، فإنه لا يصدر عنه شيء إلا إذا كان مريدًا له، مما يظهر اتصافه بصفة الإرادة، وهذا لا يكون إلا من قادر، مما يعني اتصافه تعالى بصفة القدرة، وأما صفة الكلام فتثبت لله تعالى من اتصافه بصفتي العلم والقدرة وقيامهما به تعالى (٣٠).

أما صفة السمع والبصر الثابنتين في الشرع لله تعالى فهما السبيل الوحيد لإدراك المعاني الخاصة التي لا يدركها العقل من الموجودات التي صنعها الله تعالى؛ إذ يعتقد ابن رشد أن الله تعالى مدرك لجميع ما في المصنوعات، مما يعني وجوب علمه بمدركات البصر والسمع؛ لأنها من مصنوعاته، وعلمه بهذه المدركات دليل على اتصافه تعالى بصفة العلم، فضلاً عن تسميته تعالى بالإله المعبود؛ إذ تقتضي هذه التسمية أن يكون عالمًا بكل الإدراكات، فالإله المعبود لا بد من أن يكون مدركًا بأن له عبادًا يعبدونه، وإلا كانت عبادتهم له من العبث؛ إذ كيف يعبدون من لا يعلم أنهم يعبدونه، كما في قوله تعالى: {يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً} (٣١)، وقوله تعالى: {أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم} (٣٢).

كذلك يرى ابن رشد أن هذه الأسماء والصفات التي أثبتها الشرع لله تعالى، هي القدر الذي يصلح للجمهور أن يتعلموه ويفهموه، ولا يزيدوا عليه (٣٣)؛ لأنهم لن يستطيعوا فهم خلاف ما قدره الشرع لهم ونص عليه من معاني عالم الشهادة (٣٤).

المطلب الرابع: رأي وردود ابن رشد في المسألة:

كل من ينظر في مؤلفات ابن رشد الفلسفية، لاسيما سفره العظيم تهافت التهافت، سيتبين له مدى إخلاص ابن رشد لبيان أصول الفلاسفة الأوائل، القداماء، فضلاً عن سعة علمه، ومعرفته بفلسفتهم، وبما ذهبوا إليه، وانفراده تقريباً، بإدراك حقيقة مذهبهم، لاسيما في انتقاده للحكماء المشائين - الفارابي وابن سينا وغيرهم - في بعض ما ذهبوا إليه، مما نسبوه للفلاسفة الأوائل، وتشنيعه وتغليظه عليهما، لجهلها بمذاهب الفلاسفة الأوائل، وقلة تحصيلها لمذاهبهم، مما أدى إلى أن تكون علومهما الإلهية علومًا ظنية، لاسيما ابن سينا صاحب بعض الأقوال الظنية عن الفلاسفة الأوائل، المخالفة لأصولهم كما ذكرنا.

لذلك لا نستغرب عندما نجد موافقة ابن رشد للغزالي، بل والحكم بصحة نقده لابن سينا، فيما خالف به مذهب الفلاسفة الأوائل؛ لأن أقوال ابن سينا أحياناً غير صادقة، ومخالفة لأصول مذهب الفلاسفة، بل إن قصور الغزالي في الحكمة، راجع لاقتصاره على النظر في كتب ابن سينا، كما هو تحليل ابن رشد لحال الغزالي^(٣٥).

أما معظم ما في تهافت التهافت، فهو للرد على الغزالي ومخالفته، فيما انتقد به الحكماء المشائين الفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة لاسيما الفلاسفة الأوائل.

لذلك يُعد هذا السفر العظيم كتاب تهافت التهافت من أعظم ما ألف في محاولة إنصاف الفلسفة، وتوثيق مذاهب الفلاسفة الأوائل، والتأول للحكماء المشائين وغيرهم، والدفاع عنهم، فيما ذهبوا إليه، لاسيما فيما انتقدهم به الغزالي في سفره العظيم كتاب تهافت الفلاسفة، مما يبين ويؤكد لنا، أن ابن رشد لم يقتصر في نقده على الغزالي فقط، بل حتى الفارابي وابن سينا - لاسيما ابن سينا - لم يسلم من نقد ابن رشد وتشنيعه.

وقبل أن أشرع في بيان رأي ابن رشد في المسألة، أجد أنه من الأجدي أن أرتب رأي ابن رشد وفقاً للآتي:

أ - أن خلاصة^(٣٦) رأي ابن رشد وردوده على الغزالي، ودفاعه عن الفلاسفة الأوائل والحكماء المشائين باستثناء ابن سينا، دون إسهاب، نجدها في سفره العظيم «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، الذي نزه فيه ابن رشد الله تعالى عن أن لا يعلم الجزئيات، كما خالف فيه الغزالي في تكفيره للحكماء المشائين في تهافت الفلاسفة، مظهراً أن الغزالي، نفسه، يرى بعدم تكفير من يخرق الإجماع قطعاً، بل يرى احتمال كفره وعدم كفره^(٣٧).

لذلك غلط ابن رشد الغزالي في اتهامه الحكماء المشائين - كالفارابي وغيره من المشائين باستثناء ابن سينا - في أنهم يقولون إن الله تعالى وتقدس يعلم الكليات دون الجزئيات أصلاً.

وذلك لأن ابن رشد يرى أن الحكماء المشائين، لا يقولون بهذا القول، بل يرون أن الله - تعالى وتقدس - يختلف علمه بها عن علم البشر بها؛ إذ يعلمها، لكن جنس علمه بها غير جنس علمنا بها، مما يعني أنه تعالى وتقدس يعلم الجزئيات بل الكليات أيضاً، بعلم غير مجانس لجنس علمنا بها، وأن اختلاف جنس علم الله بها عن جنس علم البشر، راجع لكون علم الله تعالى، هو علة للوجود المعلوم، خلافاً لعلم البشر الذي هو معلول للوجود المعلوم به، أي إن الوجود علة لعلمنا، وعلمنا محدث لحدوث الوجود، ومتغير لتغير الوجود.

لذلك لا يصح تشبيه علم الله تعالى بعلم البشر؛ لأنه يؤدي إلى وحدة ذوات وخواص المتقابلات، والزعم بأنها أمر واحد.

وهذا هو منتهى الجهل الذي وصل إليه عقل من شبه بين العُلمين، كالمتكلمين الذين توهموا أن اسم العلم يشمل العلم القديم والعلم المحدث، ولم يعلموا أن الجامع بينهما، هو اشتراكهما بالتسمية المحضة فقط، كاسم الجلال الذي يُقال للعظيم والصغير، واسم الصريم الذي يُقال على الضوء والظلمة؛ لأنها أسماء على المتقابلات، فالعلمان لا يشملهما حد يجمع بينهما، كما في أوهم أهل الكلام.

كما يرى ابن رشد أن الذين توهموا على المشائين أنهم يقولون عن الله سبحانه وتعالى أنه يجهل بعلمه القديم الجزئيات ولا يعلمها، كيف توهموا؟!!

وهم يؤمنون بتدبير وسلطان العلم الأزلي على الإنسان، وما يحصل له عن طريق إنذاره في نومه بالرؤيا الصادقة المتضمنة للعديد من الإنذارات بالجزئيات التي ستحدث له في قادم الزمان ومستقبله.

كذلك فإن الحكماء المشائين لا يرون فقط أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، بل حتى الكليات لا يعلمها الله تعالى أيضًا على نحو علمنا بها؛ لأن الكليات كالجزئيات معلولة للوجود، خلافاً لعلم الله تعالى الذي هو علة الوجود؛ لأن البرهان أثبت أن علم الله تعالى منزه عن الاتصاف بالكليات أو الجزئيات، مما يجعل الخلاف حول تكفير الفلاسفة من عدمه، خلافاً لا معنى له؛ لأنه خلاف زائف غير حقيقي لتباين المقاصد بين المختلفين.

ب- أما في ضميمه العلم الإلهي^(٣٨) الملحقه بكتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فقد أوقف ابن رشد أمير الموحدين أبي يعقوب يوسف على الشك العارض في علم الله تعالى، مع أن هذا الشك يتعلق بالأشياء المحدثه عن الله تعالى في علمه القديم.

لذلك يرى ابن رشد أن الواجب عليه لأجل الحق ولأجل إزالة هذه الشبهة عن أمير الموحدين أبي يعقوب يوسف، أن يقرر الشك في المسألة، الذي يقول فيه: «فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل»، ثم بعد ذلك يحل هذا الشك^(٣٩).

١- تقرير الشك^(٤٠):

لازم الشك هو: بما يخص الموجودات الحادثة في علم الله تعالى، هل علمه تعالى بها في حال وجودها، كعلمه تعالى بها في حال عدمها؟ أم أن علمه تعالى بها في حال وجودها يختلف عن علمه تعالى بها في حال عدمها؟

فإن قلنا: بحصول الاختلاف والتغيير في حال وجودها في علم الله تعالى، عن حال عدمها قبل وجودها في علم الله تعالى، وأن خروجها من حال العدم إلى حال الوجود يلزم منه حدوث علم زائد على علم الله القديم، وهذا مستحيل أن يحدث.

وإن قلنا: بعدم اختلاف العلم بالموجودات الحادثة في العدم والوجود.

قيل: فهل هذه الموجودات الحادثة في نفسها، وهي في حال العدم، كحالها في

الوجود؟

عندها يجب أن يُقال: باختلاف حالها في نفسها في العدم عن حالها في نفسها في الوجود، وإلا لأدى ذلك إلى عدم التفريق بين الموجود والمعدوم؛ لأنهما واحد، فيصير الموجود معدومًا والمعدوم موجودًا.

فإذا اضطر الخصم للتسليم بهذا، يقال له: أليس العلم غير الحقيقي، هو العلم المبني على الجهل بالوجود، خلافاً للعلم الحقيقي المبني على معرفة الوجود على ما أوجده الله عليه؟

فإذا قال: نعم.. يقال له: لهذا، فالواجب أن يؤدي اختلاف الشيء في نفسه إلى اختلاف العلم به، وإلا، فالعلم به يكون على غير حقيقته التي هو عليها، عندها ينتج عن ذلك أمران مستحيلان، يتعالى الله سبحانه وتعالى عنهما، وهما: اختلاف العلم في نفس الله تعالى أو عدم علمه بالحدوثات.

ومما يؤكد تقرير هذا الشك، تعلق علم الإنسان بالمعدومات على تقدير وجودها، وبعد أن توجد أيضًا بتعلق علمه بها.

هنا يتضح أنه من البين في نفسه، تغاير العلمين واختلافهما في العدم والوجود، فمن لم يتبين له أن العلمين متغايران سيكون جاهلاً بوجود المعدومات عند وقت وجودها، ولن ينفعه جواب أهل الكلام الذين جرت عادتهم عليه، في أن الله تعالى يعلم الأشياء في حال عدمها وكيف ستكون بعد وجودها، أي يعلم صفات الموجود، وكيف سيكون قبل أن يكن زمانياً ومكانياً.

عندها يقال لهم: عند وجود الشيء الذي هو خروج حاله من حال العدم إلى حال الوجود، هل حدث له تغيير أو لم يحدث؟

فإن قالوا: بنفي حدوث التغيير، فقد عاندوا وكابروا.

وإن قالوا: بحدوث التغيير.

قيل لهم: هل العلم القديم معلوم له حدوث هذا التغيير أم غير معلوم له؟

هنا يلزم الشك المتقدم.

لذلك، لا يمكن تصور أن يكون العلم بالشيء في حال العدم، كالعلم به في حال الوجود؛ لأنهما علمان متغايران، وليس علمًا واحدًا بذاته.

وهكذا، فُرِّرَ هذا الشك على أبداع صورة ممكنة لتقريره، كما يرى ابن رشد.

حل الشك^(٤١):

يرى ابن رشد أن حل هذا الشك يحتاج للاسترسال فيه بالكلام الطويل، إلا أنه أثار الاختصار بما يحقق حل هذا الشك الذي حاول الغزالي أن يحله في تهافت الفلاسفة بشيء لا مكان للإفناع فيه؛ لأن الغزالي قد زعم عدم تغيير أحد المضافين - العلم أو المعلوم - في نفسه، حتى لو تغير المضاف الآخر، وزعم أيضًا أن الأشياء عندما تعرض في علم القديم سبحانه وتعالى، فإن علمه بها لا يتغير مع تغيير هذه الأشياء في نفسها.

ومثال ذلك أن زيد الحامل للأسطوانة، الذي هو موضوع الأسطوانة، لم يتغير مع تغيير الأسطوانة مرة إلى يمينه وأخرى إلى يساره، مما يعني أن الغزالي لم يُصَب في مثاله هذا؛ لأن تغيير مكان الإضافة إلى يمين زيد وإلى يساره، قد غير الإضافة في نفسها ولم يتغير زيد الحامل لها.

وبما أن زيد موضوع الإضافة والحامل لها، يقع له عند حصول التغيير، أن تتغير إضافة الأسطوانة إليه مرة إلى يمينه وأخرى إلى يساره، فإن هذا يوجب على العلم الذي هو نفس الإضافة، بأن يكون تابعاً للمعلوم عند تغييره، فيتغير العلم إذا تغير المعلوم؛ لأن العلم مثل الإضافة، ويقع له ما وقع لها من تغيير.

بعد ذلك يرى ابن رشد أنه يملك الجواب الشافي لحل هذا الشك، الذي لا يكون إلا بأن يفرق بين حال الموجود مع العلم القديم، وحال الموجود مع العلم المحدث، بإثبات الاختلاف والتباين بين الحالين؛ إذ العلم القديم هو السبب والعلّة لوجود الموجود، خلافاً للعلم المحدث مع الموجود الذي يكون فيه الموجود هو السبب والعلّة لعلمنا به، ويلزم العلم القديم إذا حدث علم زائد فيه، أن لا يكون علّة للموجود، بل معلولاً له، كالعالم المحدث،

والعلم الزائد يكون في العلم القديم عند وجود الموجود بعد العدم، أي بعد أن لم يكن الموجود موجوداً.

لذلك فالواجب عدم حدوث تغير في العلم القديم، مثلما يحدث في العلم المحدث؛ لأن هذا الغلط ناتج بسبب الخلط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، عن طريق عدم التفريق بين العلم القديم والعلم المحدث، وهذا قياس عقلي فاسد يُقاس فيه العلم القديم على العلم المحدث، أي قياس عالم الغيب على عالم الشهادة.

ومثلما أن وجود مفعول الفاعل منه، لا يحدث تغييراً - لا وجود له قبل وجود المفعول - في هذا الفاعل، كذلك عند حدوث المعلوم عن العلم القديم لا يحدث تغييراً في العلم القديم سبحانه.

وهكذا، فقد حُلَّ الشك؛ إذ ليس من الملزم عند عدم حدوث التغير في العلم القديم، أنه لا يعلم الموجود على حقيقته عند حدوثه، وإنما الملزم أنه يعلم هذا الموجود بعلم قديم لا يعلم محدث؛ لأن الموجود المتغير هو علة العلم المحدث، الذي من شرطه أن يحدث له التغير مع تغير الموجود؛ لأن العلم المحدث معلول عن هذا الموجود، الذي هو علة له، إلا أن صفة علاقة العلم القديم بالموجودات، تختلف عن صفة علاقة العلم المحدث بالموجودات، فكلاهما له علاقة بالموجودات، لا أنه منفصل أصلاً عنها، كما يُتوهم ويُحكى عن الفلاسفة، بأنهم يرون في موضع الشك هذا، أن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات، وهذا بجانب حقيقة ما ذهب إليه الفلاسفة الذين يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات بالعلم القديم الذي هو علة لها، ولا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي هو معلول عن هذه الجزئيات وحادثة بحدوثها.

بعد ذلك يحكم ابن رشد على ما ذهب إليه، بأنه غاية ما وصل إليه التنزيه، الواجب الاعتراف به، لاضطرار البرهان إلى أن العلم القديم عالم بالأشياء على صفة العلم القديم، لا على صفة العلم المحدث؛ لأن علمه بالأشياء صادر من جهة أنه تعالى خالقها وموجودها وعالم بها، وليس من جهة خلقه وإيجاده لها فقط، والدليل قوله تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير} (٤٢).

يقول ابن رشد: «وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث، فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يُكيف، وهو العلم القديم، سبحانه.

وكيف يُمكن أن يُتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات، والوحي، وغير ذلك من أنواع الإلهامات.

فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك، وهو أمر لا مرية فيه ولا شك» (٤٣).

ج- أما في كتابه تهافت التهافت، فقد فصل فيه ابن رشد الردود على تهافت الفلاسفة، فيما يتعلق بالمسألة واستدلالات الغزالي فيها (٤٤)، إلا أنه أثرت الاكتفاء برأي ابن رشد في المسألة دون التعرض لتفاصيل ردوده على الغزالي وعلى ابن سينا أيضاً، وتشنيعه عليهما أحياناً، وموافقته للغزالي أحياناً أخرى.

إذ يرى ابن رشد أن الغزالي قد أصاب في رده على ابن سينا، الذي خالف مقتضيات أصول الفلاسفة القدماء، الذين يرون أن الله تعالى يعلم بعلمه القديم العلم الإنساني بكيفية لا يدركها سواه تعالى، مع تنزهه عن النقص.

فإنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات بالعلم القديم الذي هو علة الموجودات، لكنه لا يعلمها بالعلم المحدث الذي هو معلول لهذه الموجودات، خلافاً لمن يفترى على الفلاسفة القدماء، بأنهم يقولون إنه يعلم الكليات دون الجزئيات كابن سينا المناقض لحقيقة أصول مذهب الفلاسفة القدماء، وغير المحيط بأصول ولوازم مذهبهم.

وذلك لأن العلوم الإنسانية المحدثه هي علوم منفعله ومتأثرة عن الموجودات التي هي علة لها؛ إذ العلم القديم هو علة الموجودات والمؤثر فيها، والذي تنفعل عنه^(٤٥).

يقول ابن رشد معلقاً وحاسماً للمسألة، بأنه لا خلاف بين الغزالي والفلاسفة القدماء والحكماء المشائين، بل الخلاف كله مع ابن سينا فقط؛ إذ يقول: «وإذا تقرر هذا، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد، وبين الفلاسفة في هذا الباب. وفي الباب الذي يلي هذا. وفي الذي يلي الذي يليه»^(٤٦).

ومما يؤكد ما ذهب إليه ابن رشد في أن الخلاف كله مع ابن سينا، وليس الحكماء المشائين، ومن قبلهم الفلاسفة القدماء، أن الفارابي قد أورد في كتابه فصوص الحكم، في الفصل الثالث عشر، أن الله تعالى عالم بالجزئيات الشخصية، وأن علمه بها بذاته، ومرتبته شخصاً فشخصاً، وأنه يعلمها على وجه شخصيتها^(٤٧).

تعقيب الباحث:

وهكذا، وبعد أن بيّنا موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات، فإني أرى صدق ما ذهب إليه الغزالي من فساد هذا القول ومآلاته في نقده لابن سينا، أما أصول الفلاسفة الأوائل القدماء والحكماء المشائين، فإن الغزالي قد شملهم بحكمه على ابن سينا، لاعتباره أن ابن سينا يمثل ما ذهبوا إليه، ظناً منه أن نقل ابن سينا منهم نقل سليم، مما دعا ابن رشد إلى جلاء الموقف الحق، بموافقة الغزالي في نقده لابن سينا فقط، دون الحكماء المشائين الذين يرى ابن رشد أن مذهبهم هو أن الله تعالى وتقدس يعلم الكليات والجزئيات بعلم يختلف عن علم البشر بها؛ إذ يعلمها تعالى، لكن جنس علمه بها غير جنس علمنا بها، وإن اختلاف جنس علم الله بها عن جنس علم البشر بها، راجع لكون علم الله تعالى هو العلة للوجود المعلوم، خلافاً لعلم البشر الذي هو معلول للوجود المعلوم به.

لذلك يجدر بنا، أن نتفهم تأول ابن رشد للحكماء المشائين؛ لأن نقله عنهم وعن الفلاسفة الأوائل القدماء نقل سليم وتأويله لمذاهبهم تأويل يسعنا أن نقبل به، لاسيما عندما نرى تمايزهم عن المناخ الفلسفي المشيع بإنكار الصانع وبالفيض الإلهي وبالتأويلات الباطنية الإلحادية^(٤٨).

كذلك يُحمد لابن رشد إثباته للأسماء والصفات، لاسيما الصفات الإلهية السبعة، التي من ضمنها صفة العلم، وإثباته تعلق هذه الصفات بعضها ببعض، إلا أن تقريره، بأن الشرع ينص على الجمهور فقط أن يعلموا قدرًا محددًا يناسبهم من أسماء الله وصفاته فقط لا غير، لتقرير ناقص؛ لأن الشرع يخاطب جميع طبقات الناس ومن ضمنهم الفلاسفة، ليعلمهم أمور دينهم، لاسيما أصل الأصول، الإيمان بالله تعالى، الذي لا يتحقق إلا بالإيمان بأسمائه الحسنی وصفاته العلی، حتى نتعرف على الله تعالى؛ إذ لا يتحقق الإيمان الصادق بالله تعالى إلا بإثبات الأسماء والصفات لله تعالى، كما جاءت في الوحي المعصوم، بأن ثبت لله تعالى ما أثبتته لنفسه في كتابه الكريم، وما أثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم في سنته الشريفة، ونفي عن الله تعالى ما نفاه عن نفسه في كتابه الكريم، وما نفاه عن رسوله صلى الله عليه وسلم في سنته الشريفة من غير تكييف ولا تحريف ولا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تفويض ولا تجسيم، كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾^(٤٩).

الخاتمة:

وفي ختام دراستي حول موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات، أرجو من الله تعالى أن أكون قد وفقت في هذا البحث المتواضع، وإن كان الجهد الإنساني لا يخلو من التقصير.

هذا، وقد توصلت إلى أهم النتائج، وهي:

١- يرى الغزالي أن مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات من بديهيات مذهب كثير من الفلاسفة.

٢- يرى الغزالي أن قول الفلاسفة بأن الله يعلم الكلّيات دون الجزئيات راجع لزعيمهم أن العالم قديم، وأن الله تعالى لا إرادة له في إيجاد العالم، وأنه يفعل ما لا يعلم، ومن ضمن ذلك لا يعلم ذاته.

٣- سلف ابن سينا في القول بأن الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات هو أرسطو الذي أنكر أن الله يعلم شيئاً من الموجودات؛ لأن علمه بها، يعني أنه لم يكن كاملاً في نفسه، وأن التعب والكلال يلحقه من تصور المعلومات، كذلك يرى أن الباري لا يعقل ولا يعلم شيئاً ولا يتحرك.

٤- كان ابن سينا يضع مذهبه في كتب المتأخرين على أنه مذهب أرسطو.

٥- يُعد نقل ابن سينا عن أرسطو نقلاً غير دقيق ولا يتفق مع مذهب أرسطو في بعض الأحيان، بل ومخالف لأصول الفلاسفة الأوائل كما يرى ابن رشد.

٦- يرى ابن سينا أن الله تعالى يعقل ويدرك الأشياء الجزئية على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي الذي يكون بالحس والخيال أو بالآلات الجسمانية، مما يعني أن الله تعالى عند ابن سينا لا يعلم الجزئيات؛ لأن علمه بها يؤدي إلى تعرض صفة ذاته إلى التبدل والتغير بسبب انطباع الصور وتواردها على ذاته، وأن الباري منزّه عن ذلك عند ابن سينا.

٧- تكمن مشكلة ابن سينا في حال لو أحسنا به الظن، قياسه للخالق على المخلوق، في مساواته علم الله العليم سبحانه وتعالى بعلم البشر.

٨- عجز الغزالي الفلاسفة على إثبات أن الأول يعلم غيره، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي، لقولهم بقدّم العالم، حتى إن ابن سينا يرى أن الأول قد أوجد العالم من غير إرادة، بل بالطبع والاضطرار، وأن تسميته بفاعل العالم لا تلزم علمه به.

٩- أن مما حير الفلاسفة من أن يأتوا بجواب عنه، هو ما ذهبوا إليه من أن ما يصدر عن الفاعل، فإن الفاعل عالم به لزوماً، إلا أن الأول لا يعلم إلا ما صدر عنه، ولا يعلم الكل؛ لأنه لم يصدر عنه دفعة واحدة.

١٠- إن غاية الشناعة، أن يُحكم على الأول بأنه لا يعرف غيره؛ لأن هذا سيؤدي إلى أن يكون غيره أعلى منه في الشرف؛ لأن غير الأول يعرف أكثر مما يعرف الأول، بل ويعرف الأول ويعرف غيره، إلا أن بعض الفلاسفة قالوا إن هذا ليس فيه شناعة ولا زيادة شرف على الأول؛ لأن الأول كامل مستغن عن هذا العلم الذي يكمل به، لو كان ناقصاً، فهو ليس بحاجة؛ لأن يكملفهو كامل في ذاته.

١١- برر الفلاسفة قولهم بأن الأول لا يعلم الجزئيات، حتى لا يطرأ عليه تغيير في ذاته، بسبب المتغيرات الزمانية التي تُعرض ذاته للنقصان، وأن الكمال بعدم علمه

- بالجزئيات، مما يعني تفوق بني آدم على الأول في الشرف؛ لأنهم يعرفون كل الحوادث ويدركون كل المحسوسات.
- ١٢- يرى الغزالي بعجز الفلاسفة عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً.
- ١٣- يرى الغزالي أن لازم مذهب الفلاسفة من نفيهم الإرادة والعلم عن الأول، أنه ميت ولا حياة له؛ لأنه لا يعرف نفسه ولا غيره، لانقضاء الفعل والإرادة والقدرة والاختيار عنه، فضلاً عن نفيهم الصفات عنه، ومن ضمنها السمع والبصر والحياة.
- ١٤- يرى الغزالي أن جميع ما ذكره الفلاسفة من صفات الأول أو نفوه عنه، لا حجة لهم عليه، إلا تخمينات وظنون يستكف الفقهاء منها في الظنيات.
- ١٥- أبطل الغزالي قول الفلاسفة في أن الله تعالى وتقدس عن قولهم، لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان، إلى الكائن وما كان، وما يكون.
- ١٦- يرى ابن سينا أن الله تعالى يعلم نفسه وغيره، وأن علمه للأشياء علم كلي، لاسيما الجزئي منها، ويكون علمه غير خاضع للزمان، أي لا زمني، مما يستلزم عدم اختلاف علمه في الماضي والحاضر والمستقبل، وفي الوقت نفسه يزعم ابن سينا أن الله تعالى لا يعزب عن علمه متقال ذرة في السماوات والأرض!
- ١٧- انتقد الغزالي ابن سينا فيما ذهب إليه، من أن الله تعالى وتقدس، يعلم الإنسان المطلق والحيوان المطلق بعلم كلي، أما عوارض وخواص إنسان معين، كزيد وعمرو أو حيوان معين أو هذا الأسد أو هذا الغزال، فإنه لا يعلمها، لكن يعلم عوارض وخواص الإنسان بعلم كلي، فيعلم أن بدن الإنسان وبدن الحيوان مركبان من أعضاء، طبيعتها البطش والمشى والإدراك، وأن منها ما هو زوجي وفردى، وكذلك يعلم صفات الإنسان الظاهرة والباطنة بعلم كلي، لذلك لا يعلم الاختلاف بين شخص زيد وشخص عمرو؛ لأن علمه بذلك يكون بقوة الحس لا بقوة العقل؛ لأن قوة الحس تشير إلى جهة معينة مخصوصة، أما قوة العقل فإنها تعقل الجهة المطلقة الكلية.
- ١٨- يرى الغزالي أن ابن سينا والفلاسفة، قد هدموا الشرائع واستأصلوها من جذورها بشكل كامل، فيما زعموا من علم الله بالكليات دون الجزئيات، وأن لازم ما اعتقدوه أن الله تعالى لا يعلم أشخاص وأحوال أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام، الذين تحدى بهم بالنبوة على وجه اليقين، لاسيما سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم.
- ١٩- أثبت ابن رشد لله تعالى سبع صفات، هي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.
- ٢٠- يرى ابن رشد أن الصفات السبعة متعلق بعضها ببعض، فالحياة شرط للعلم، وظاهر وجود الحياة من صفة العلم، والعلم يقتضي الإرادة، والإرادة تقتضي القدرة، وصفة العلم والقدرة تقتضيان صفة الكلام، فضلاً عن صفتي السمع والبصر الثابتين في الشرع لله تعالى.
- ٢١- يرى ابن رشد أن هذه الأسماء والصفات الثابتة في الشرع، هي القدر الذي يصلح للجمهور أن يتعلموه ويفهموه، في حدود معاني عالم الشهادة، ويجب أن لا يزيدوا على ذلك.

- ٢٢- يعتبر ابن رشد من أخلص الفلاسفة الذين عرضوا حقيقة الفلاسفة الأوائل القداماء والحكماء المشائيين.
- ٢٣- لم يشنع ابن رشد على الغزالي فقط، بل حتى الفارابي وابن سينا لم يسلموا من تشنيعه وتغليظه عليهما، لاسيما ابن سينا.
- ٢٤- يرى ابن رشد أن قصور الغزالي في الحكمة، راجع لاقتصاره على النظر في كتب ابن سينا.
- ٢٥- يُعد كتاب تهافت التهافت من أعظم الأسفار التي ألفت في إنصاف الفلسفة وتوثيق مذاهب الفلاسفة الأوائل القداماء، والتأول للحكماء المشائيين وغيرهم.
- ٢٦- أرى أن أفضل منهجية وأمن طريق لفهم وقبول الفلسفة هو ماجاء عن ابن رشد في مؤلفاته الأصلية.
- ٢٧- أن خلاصة رأي ابن رشد في مسألة علم الله تعالى، نجدها في سفره العظيم «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وضميمة العلم الإلهي الملحقة به، أما تهافت التهافت ففيه أعظم الردود على الغزالي وابن سينا لبيان حقيقة مسألة علم الله تعالى.
- ٢٨- غلط ابن رشد الغزالي في اتهامه الحكماء المشائيين كالفارابي وغيره من المشائيين باستثناء ابن سينا في أنهم يقولون أن الله تعالى وتقدس يعلم الكلليات دون الجزئيات أصلاً.
- ٢٩- يرى الفارابي أن الله تعالى يعلم الجزئيات الشخصية خلافاً لما ذهب إليه ابن سينا.
- ٣٠- يرى ابن رشد أن الحكماء المشائيين لا يقولون بقول ابن سينا، بل يرون أن الله تعالى وتقدس يختلف علمه بالكلليات والجزئيات عن علم البشر بها، أو يعلمها، لكن جنس علمه بها غير جنس علمنا به.
- ٣١- يرى ابن رشد أن اختلاف جنس علم الله بالكلليات والجزئيات عن جنس علم البشر بها، راجع لكون علم الله تعالى هو علة للوجود المعلوم، خلافاً لعلم البشر الذي هو معلول للوجود المعلوم به، أي إن الوجود علة لعلمنا، وعلمنا محدث لحدوث الوجود، ومتغير لتغير الوجود.
- ٣٢- يرى ابن رشد أن المنكلمين شبهوا العلم القديم بالعلم المحدث، لجهلهم أن الجامع بينهما هو التسمية المحضة فقط.
- ٣٣- يرى ابن رشد أن الغزالي قد خالف ما ذهب إليه في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، عندما حكم على من خرق الإجماع بأنه ليس كافراً قطعاً، بل يحتمل كفره وعدم كفره.
- ٣٤- يرى ابن رشد أن الخلاف حول تكفير الفلاسفة من عدمه، خلاف لا معنى له؛ لأنه خلاف زائف غير حقيقي، لتباين المقاصد بين المختلفين.
- ٣٥- يرى ابن رشد أن الغلط ناتج بسبب الخلط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، عن طريق عدم التفريق بين العلم القديم والعلم المحدث، وهذا قياس عقلي فاسد، ينتج عنه قياس العلم القديم على العلم المحدث، أي قياس عالم الغيب على عالم الشهادة.
- ٣٦- يرى ابن رشد أن الله يعلم الموجود بعلم قديم، لا بعلم محدث.

- ٣٧- يرى ابن رشد أن حقيقة مذهب الفلاسفة- باستثناء ابن سينا ومن وافقه- أنهم يرون أن الله تعالى يعلم الجزئيات بالعلم القديم الذي هو علة لها، ولا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي هو معلول عن هذه الجزئيات، وحادث بحدوثها.
- ٣٨- يرى ابن رشد أن الجواب الشافي لحل الشك في المسألة، هو التفريق بين حال الموجود مع العلم القديم، وحال الموجود مع العلم المحدث، بإثبات الاختلاف والتباين بين الحالين؛ إذ العلم القديم هو السبب والعلّة لوجود الموجود، خلافاً للعلم المحدث مع الوجود الذي يكون فيه الموجود هو السبب والعلّة لعلمنا به.
- ٣٩- يرى ابن رشد أن الواجب عدم حدوث تغيير في العلم القديم، مثلما يحدث في العلم المحدث؛ لأن هذا الغلط، قياس عقلي فاسد، ناتج عن الخلط بين عالم الغيب وعالم الشهادة.
- ٤٠- يرى ابن رشد أنه ليس من الملزم عند عدم حدوث التغيير في العلم القديم، أنه لا يعلم الموجود على حقيقته عند حدوثه، وإنما الملزم أن يعلم هذا الوجود بعلم قديم لا بعلم محدث.
- ٤١- يرى ابن رشد أن ما ذهب إليه، هو غاية ما وصل إليه التنزيه، الواجب الاعتراف به، لاضطرار البرهان إلى أن العلم القديم عالم بالأشياء على صفة العلم القديم لا على العلم المحدث.
- ٤٢- يرى ابن رشد أن علم الله تعالى بالأشياء صادر من جهة أنه تعالى خالقها وموجدتها وعالم بها، وليس من جهة خلقه وإيجاده لها فقط.
- ٤٣- يرى ابن رشد أن الخلاف كله مع ابن سينا فقط، وأنه لا خلاف بين الغزالي والفلاسفة الأوائل القدماء، وباقي الحكماء المشائين.

Abstract**The attitude of Ibn Rushd (Averroes) towards the issue of Allah (God's) knowledge of universals rather than particulars****By Salman N Alenzi**

This research talks about Ibn Rushd's position on the issue of Allah (God's) knowledge of universals rather than particulars, where Ibn Rushd responded in his great travel Incoherence of Incoherence on Al-Ghazali in his great book Incoherence of the Philosophers, indicating that saying that Allah (God) knows universals without particulars is contrary to the words of the Peripatetic sages with the exception of Ibn Sina, who disagreed with him Ibn Rushd; Al-Ghazali agreed in his criticism of Ibn Sina and the implications of this saying in which he claims that Allah (God) Almighty and sanctified knows the universals rather than the particulars; Because this contradicts Ibn Rushd's affirmation of the Most Beautiful Names and Attributes of Allah (God), especially the attribute of knowledge to Allah (God) Almighty and sanctified.

Because of the restriction of Al-Ghazali to the books of Ibn Sina, Al-Ghazali ruled on the origins of the early ancient philosophers and the Peripatetic sages, that their doctrine on the matter is that of Avicenna, which called Ibn Rushd to respond to Al-Ghazali and defend the Peripatetic sages with the exception of Ibn Sina, who was influenced by Aristotle, who believes that the Creator is unreasonable and unreasonable. He knows nothing and does not move; Ibn Rushd believes that Ibn Sina has violated the Peripatetic sages in what he went to; Because they see that the gender of Allah (God) Almighty's knowledge of universals and particulars is different from the gender of human knowledge of them, and that Allah (God) Almighty's knowledge is a cause of known existence, in contrast to human knowledge which is the cause of this known existence.

الهوامش

- (١) سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩ - ٣٤٥ للذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ١١٥/٣٥-١٢٩ للذهبي، البداية والنهاية ١٨٩/١٢-١٩٠ لابن كثير، طبقات الشافعية الكبرى ١٩١/٦-٣٨٩ للسبكي، الكامل في التاريخ ١٤٦/٩ لابن الأثير، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ١٨/٦ - ٢٢ لابن العماد.
- (٢) سير أعلام النبلاء ٣٠٧/٢١-٣٠٩ للذهبي، التكملة لكتاب الصلة ٧٣/٢ - ٧٥ لابن الأبار، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ١٩٦/٤٢-١٩٩ للذهبي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٥٢٢/٦-٥٢٣ لابن العماد، العبر في خبر من عبر ٢٨٧/٤ للذهبي، الوافي في الوفيات ٨١/٢ - ٨٢ للصفدي.
- (٣) تهافت الفلاسفة ص ١٩٨-٢٠٤ للغزالي.
- (٤) مقال اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة لأرسطو» ضمن كتاب أرسطو عند العرب- دراسة ونصوص غير منشورة ص ٥-٩، د. عبدالرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوروبي- أرسطو ص ١٦٨، ١٧١-١٧٦ عبدالرحمن بدوي، راجع: الشفاء - الإلهيات (٢) ص ٣٥٥-٣٦٣، لابن سينا.
- (٥) مقال اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة لأرسطو» ضمن كتاب أرسطو عند العرب- دراسة ونصوص غير منشورة ص ٩-١٠، د. عبدالرحمن بدوي.

- (٦) يرى د. عبدالرحمن بدوي أن هذه العبارة تفسيرية، ويجب أن توضع بين قوسين وأن النص سليم واضح ومستقيم المعنى. هامش ص ٩، ١٠ من نفس الكتاب السابق.
- (٧) إغائة اللهفان من مصاديد الشيطان ص ٢/٢٥٩-٢٦١ لابن القيم.
- (٨) مقالات الإسلاميين ص ٤٨٥ لأبي الحسن الأشعري.
- (٩) السابق.
- (١٠) تاريخ الفكر الفلسفي- أرسطو والمدارس المتأخرة ص ٢/٢٦١ د. محمد أبوريان.
- (١١) النجاة ص ٢/٢٥١ لابن سينا.
- (١٢) الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي، ص ٣/٥٤.
- (١٣) التعليقات، ص: ١٦٦ لابن سينا.
- (١٤) إغائة اللهفان من مصاديد الشيطان ص ٢/٢٦٠ لابن القيم.
- (١٥) السابق ص ٢/٢٦١ لابن القيم.
- (١٦) تهافت التهافت ص ١/٤٠٧ لابن رشد.
- (١٧) الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي ص ٣/٢٨٦-٢٩٦، الشفاء - الإلهيات (٢) ص ٣٥٩-٣٦٠ لابن سينا، المبدأ والمعاد ص ١٩ لابن سينا.
- (١٨) الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي ص ٣/٢٨٦-٢٨٩، تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦-٢٠٧ للغزالي.
- (١٩) الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي ص ٣/٢٩٥-٢٩٦.
- (٢٠) سورة البقرة، آية ٢٥٥.
- (٢١) سورة الإسراء، آية ٨٥.
- (٢٢) تهافت الفلاسفة ص ١٩٨-٢٠٢ للغزالي.
- (٢٣) الله تعالى يعلم ومن أسمائه الحسنى العليم وله صفة العلم، ولا يليق به تعالى أن نقول عنه يعرف؛ لأن المعرفة تقتضي أن يسبقها النسيان أو الجهل. الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص: ٦١٢.
- (٢٤) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٣-٢٠٥ للغزالي.
- (٢٥) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٤-٢٠٥ للغزالي.
- (٢٦) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦-٢٠٨، ٢١١-٢١٢ للغزالي، راجع: الإشارات والتنبيهات ص ٣/٢٩٥-٢٩٧ لابن سينا، الشفاء- الإلهيات (٢) ص ٣٥٩ لابن سينا.
- يقول الأستاذ الدكتور سليمان دنيا رحمه الله- شيخ شيخي- عن هذه المسألة في فهرسته لكتاب تهافت الفلاسفة الذي حققه: «خلاصة مذهبهم في ذلك: أن الواقع متغير، والعلم بالشيء المتغير متغير، والتغير على الله محال... لهذا كان علمه بالواقع لا من حيث إنه متغير، بل من جهة ثباته، واستقراره». تهافت الفلاسفة ص ٣٥٢ للغزالي.
- والأستاذ الدكتور سليمان دنيا رحمه الله هو أستاذ شيخي الأستاذ الدكتور بركات دويدار رحمه الله الذي قرأت عليه أهم مسائل تهافت الفلاسفة للغزالي في بيته العامر في منطقة عين شمس، أثناء تحضيرى لرسالة الدكتوراه في قسم الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، فضلاً عن تأثيرى بشخصيته العظيمة وبجميل أخلاقه وصفاته، وبفكره وبمنهجه العلمي الرصين رحمه الله تعالى رحمة واسعة.
- (٢٧) وقد فصل الغزالي في إبطال خبالهم والاعتراض عليهم من ص ٢١٢-٢١٧ من كتابه تهافت الفلاسفة.
- (٢٨) سورة الملك، آية ١٤.
- (٢٩) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٦٠-١٦١ لابن رشد.
- (٣٠) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٦١-١٦٢ لابن رشد.
- (٣١) سورة مريم، آية ٤٢.
- (٣٢) سورة الأنبياء، آية ٦٦.
- (٣٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٦٥ لابن رشد.
- (٣٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٦١ لابن رشد.

- (٣٥) تهافت التهافت ص ٨٩/١-٩٠، ١٤٠، ٣٩٨، ٤٠٩، ص ٩٢/٢ لابن رشد.
- (٣٦) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣٦-٤٠ لابن رشد.
- (٣٧) ومما يؤكد ذلك قول الغزالي: «ولو أنكر ما ثبت الإجماع، فهذا فيه نظر»، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ٦٣ للغزالي.
- (٣٨) ضميمة العلم الإلهي ضمن كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٧١ لابن رشد.
- (٣٩) ضميمة العلم الإلهي ضمن كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٧١ لابن رشد.
- (٤٠) ضميمة العلم الإلهي ضمن كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٧٢-٧٤ لابن رشد.
- (٤١) ضميمة العلم الإلهي ضمن كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٧٤-٧٧ لابن رشد.
- (٤٢) سورة الملك، آية ١٤.
- (٤٣) ضميمة العلم الإلهي ضمن كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٧٦-٧٧ لابن رشد.
- (٤٤) راجع: تهافت التهافت ص ٦٤٣-٧١١ لابن رشد.
- (٤٥) تهافت التهافت ص ٦٧٥-٦٧٦ لابن رشد.
- (٤٦) تهافت التهافت ص ٦٧٦ لابن رشد.
- (٤٧) فصوص الحكم ص ٥٩-٦٠ للفارابي.
- (٤٨) راجع: بحثنا موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم.
- (٤٩) سورة الشعراء آية ١١، كما أنصح من يريد حقيقة الإيمان الصحيح بالأسماء الحسنى والصفات العلى، الموافق للكتاب والسنة الشريفة، أن يراجع كتاب الفتوى الحموية الكبرى، وكتاب العقيدة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

المصادر والمراجع:

- ١- الإشارات والتنبيهات لأبي علي بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، القسم الثالث- الطبعة الثانية ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، بيروت- لبنان.
- ٢- أرسطو عند العرب- دراسة ونصوص غير منشورة، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية ١٩٧٨م، الكويت.
- ٣- إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان - لابن القيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ٤- البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، بيروت لبنان.
- ٥- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- ٦- تاريخ الفكر الفلسفي.. أرسطو والمدارس المتأخرة، د. محمد علي أبوريان، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة
- ٧- التعليقات، ابن سينا، حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي .
- ٨- النكلمة لكتاب الصلة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي، تحقيق: عبدالسلام الهراس، دار الفكر للطباعة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، لبنان.
- ٩- تهافت التهافت، لأبي الوليد محمد بن رشد، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى، القسم الأول، طبع ١٩٦٤م، والقسم الثاني طبع ١٩٦٥.
- ١٠- تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة.

- ١١- خلاصة الفكر الأوربي- أرسطو، عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٣م، مصر.
- ١٢- سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي، تحقيق: د.بشار عواد معروف، ود.محيي هلال السرحان، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ١٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٤- الشفاء - الإلهيات (٢) لابن سينا، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م القاهرة.
- ١٥- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د.عبدالفتاح الحلو، ود.محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١٦- العبر في خبر من غير، للحافظ الذهبي، تحقيق: د.صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
- ١٧- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لأبي الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق: د.محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
- ١٨- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لأبي حامد الغزالي، قرأه وخرّج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١٩- الكامل في التاريخ، لأبي الحسن عز الدين ابن الأثير، راجعه وصححه د.محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢٠- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.
- ٢١- المبدأ والمعاد للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، عبدالله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي- تهران ١٣٤٣.
- ٢٢- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، عُنِي بتصحيحه هلموت ريتز، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢٣- مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، تقديم وتحقيق: أ.د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤.
- ٢٤- موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم، د.سلمان نشمي العنزري، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (٨١)، العدد ٣، أبريل ٢٠٢١ م.
- ٢٥- النجاة، الشيخ الرئيس الحسين بن علي بن سينا، صبري الكردي، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى ١٣٣١هـ، مصر.
- ٢٦- فصوص الحكم - لأبي نصر الفارابي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار.
- ٢٧- الوافي في الوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.