Journal of Islamic Sciences
Volume (4), Issue (1) : 30 Mar 2021
P: 23 - 55

ISSN: 2664-4347

مجلة العلوم الإسلامية
المجلد (4)، العدد (1) : 30 مارس 2021م
ص: 23 - 55

The position of Aristotle, Avicenna, and Al- Farabi on divine science

Munerah Sulaiman Alhusen

King Saud University || KSA

Abstract: Atheism has abounded in the names and attributes of God with a departure from the age of prophethood. It is atheism that philosophers call it positive by itself, or the effective cause, or the active intellect. In this paper I will discuss- God willing- I will discuss the description of knowledge for God and explain their mistakes and methodology Followed in this research: Inductive- Comparative Approach

The most important results that I reached: that the first person to speak about the issue of divine science was Aristotle, and Al- Farabi and Ibn Sina attempted to reconcile between Aristotle's words and Sharia, denying God's knowledge of the details, and Al- Ghazali and Sheikh al- Islam's response to the speculations of the philosophers, and that the comparison that the Sheikh chief made between human science and science The divine reveals to us that this divine knowledge is free from the change and deficiency that we find in human knowledge, there is no evidence for Ibn Sina's disagreement with the speakers on this issue as in other issues, and the research was divided into an introduction, three chapters, investigations and a conclusion.

Keywords: Divine knowledge – Philosophy- Aristotle- Ibn Sina- Al- Farabi.

موقف أرسطو وابن سينا والفارابي من العلم الإلهي

منيرة بنت سليمان الحسين

جامعة الملك سعود || المملكة العربية السعودية

الملخص: يقول الله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: 180) وقد كثر الإلحاد في أسماء الله وصفاته مع الابتعاد عن عصر النبوة. فمن الإلحاد تسمية الفلاسفة له موجبا بذاته، أو العلة الفاعلة، أو العقل الفعال. وفي هذا البحث ناقشت أقوال الفلاسفة في صفة العلم لله وأبين أخطاءهم، ومنهجي المتبع في هذا البحث: المنهج الاستقرائي- المقارن وأهم النتائج التي توصلت إليها: أن أول من تكلم في مسألة العلم الالهي هو ارسطو، ومحاولة الفارابي وابن سينا التلفيق بين قول ارسطو والشريعة فأنكرا علم الله بالجزئيات، ورد الغزالي وشيخ الاسلام على شبهات الفلاسفة، وأن المقارنة التي عقدها الشيخ الرئيس بين العلم الإنساني والعلم الإلهي تبين لنا أن هذا العلم الإلهي منزه عن التغير والنقص الذي نجده في العلم الإنساني، لا أدل على اختلاف ابن سينا مع المتكلمين في هذه المسألة كما في مسائل أخرى، وقسمت البحث إلى مقدمة، وثلاثة فصول ومباحث وخاتمة.

الكلمات المفتاحية: العلم الإلهي – الفلسفة- أرسطو- ابن سينا – الفارابي.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

فلا يخفى على كل مسلم خطر الفلسفة وأهلها على الدين وأهله... ولذلك حذر السلف الصالح رحمهم الله من الكلام وأهله فقد قال الشافعي- رحمه الله- (حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام) فما بالك بالفلسفة؟!

والفلاسفة من أجهل الخلق في دين الله كما قال ابن تيمية: "فما الظن بالإلهيات إذا نظر فيها كلام معلمهم الأول (أرسطو) أو تدبره العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين؟ وصار يتعجب تعجباً لا ينقضي ممن يقرن علم هؤلاء بالإلهيات إلى ما جاء به الأنبياء، ويرى أن هذا من جنس من يقرن الحدادين بالملائكة "[1].

قال ابن القيم: " وحسبك جهلاً بالله تعالى من يقول: إنه تعالى لو علم الموجودات لحقه الحلال واستكمل بغيره وحسبك خذلاناً إحسان الظن بهم وأنهم ذوو العقول وحسبك من جهلهم ما قالوه في سلسلة الموجودات وصدور العالم عن العقول العشرة والنفوس التسعة إلى أن أنهوا صدور ذلك إلى واحد من كل جهة لا علم له بما صدر عنه ولا قدرة له عليه ولا إرادة وأنه لم يصدر عنه إلا واحد " [2]**فحقيقة مذهب الفلاسفة:** أنهم يقسمون العلم إلى ثلاثة أقسام: العلم الإلهي، والعلم الطبيعي والعلم الرياضي. فأما العلم الإلهي فقد تخبط فيه قدماؤهم، وأشهرهم أرسطو وهو معلمهم الأول وتبعه على ذلك الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام مثل: الفارابي وابن سينا والرازي وغيرهم فوصفوا الإله بما لا ينبغي وصفه به وعطلوه عن أسمائه وصفاته ولم يثبتوا له وجوداً حقيقياً بل أثبتوا له وجوداً مطلقاً وهو عند التحقيق والنظر يقتضي نفي وجوده على الحقيقة.وفي هذا البحث سنناقش- أن شاء الله- قول الفلاسفة في صفة العلم لله ونبين أخطاءهم مع الرد عليهم.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في تفرق أقول الفلاسفة في العلم الإلهي وموقف ابن رشد منهم ورد الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله عليهم.

حدود البحث:

ستكون حدود البحث في قول الفيلسوف اليوناني "أرسطو "وقول الفيلسوفين المنتسبين للإسلام "الفارابي وابن سينا "مع موقف ابن رشد ورد الغزالي وابن تيمية.

أهمية الموضوع وأسباب الاختيار:

1. بيان أقوال نافي العلم الالهي من الفلاسفة والرد عليهم.
2. بيان أقوال الخائضين في الصفات والرد عليهم.
3. صلة الموضوع بباب الاسماء والصفات.

---

(1) انظر: ابن تيمية، " الرد على المنطقيين"، ج1، ص394.

(2) انظر: " لوامع الأنوار البهية "، لشمس الدين السفاريني، ج 1، ص279.

الدراسات السابقة:

أما عن الدراسات الحديثة السابقة للبحث، فقد اتخذت طريقاً مساعدًا وجانبًا معرفيًّا، وليس أساسًا أتبعه، ولعلَّ السبب في ذلك هو أن فكرة المقارنة بين الصفات الإلهية ومنهج الفلسفة الغربية، يُعدُّ أمرًا جديدًا في المنهج النقدي المُعاصر للبحث الإسلامي. وبعد البحث في المكتبات المعنية برسائل الماجستير والدكتوراه وسؤال أهل الاختصاص والبحث في مؤسسة الملك فيصل للبحوث والدراسات، ومكتبة الملك فهد الوطنية، تبين الآتي:

1- " موقف شيخ الاسلام ابن تيمية من المسائل الثلاث التي كفر بها الغزالي الفلاسفة والتي بدعهم بها ". وهي رسالة دكتوراه ممن جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية إعداد: د. هيا إسماعيل آل الشيخ، إشراف: أ. د. سلطان عبد الحميد سلطان وكانت في عام: 1421هـ. وعرضت الباحثة لموضوع علم الله بالكليات دون الجزئيات في فصل من فصول الرسالة وبينت الجذور التاريخية للمسألة ثم قول الفارابي وابن سينا وبعده موقف الغزالي وابن رشد وأخيراً رد شيخ الاسلام. إلا أن الفرق بين بحثي، وبحث الدكتورة في طريقة العرض والترتيب حيث أنني سأتبع قول كل فيلسوف بموقف ابن رشد ورد الغزالي وشيخ الاسلام في موضع واحد ثم أذكر قول الفيلسوف الاخر وأتبعه بموقف ابن رشد وهكذا.

2- العلم الإلهي بالجزئيات قراءة تقويميّة مقارنة في نظريات المدرستين: المشائية والمتعالية: 0د. زهراء المصطفوي133656/07/2014 مركز البحوث المعاصرة في بيروت. وتطرقت الباحثة إلى طريقة الحكماء في فهم مسألة العلم الإلهي، وعناصر الاشتراك والامتياز بين المدرستين: المشائية والمتعالية في العلم الإلهي- وهذا خارج- نطاق بحثي- حيث أنني تطرقت الى قول كل فيلسوف بالعلم الإلهي، ثم أتبعه بموقف ابن رشد ورد الغزالي وشيخ الاسلام في موضع واحد ثم أذكر قول الفيلسوف الاخر وأتبعه بموقف ابن رشد وهكذا.

3- صفة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي، حسن حسين محمد تونجبيلك، رسالة ماجستير: جامعة أم القرى.

4- مفهوم العلم الإلهي عند اليهود وموقف الإسلام منه، مريم التيجاني، رسالة ماجستير: جامعة أم القرى.

5- صفة القدرة الإلهية في الفكر الإسلامي، محمد السيد الشريف، رسالة ماجستير: جامعة أم القرى.

6- الصفات الإلهية عند الفرق الإسلامية عبر العصور التاريخية، سعد بن خلوقة بن زارع الشهري، رسالة ماجستير: الجامعة الإسلامية.

7- الكمال الإلهي بين أهل السنة ومخالفيهم، عبد الله بن عيسى الأحمدي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

وخلاصة الفرق بين دراستي والدراسات السابقة: تعرضت الدراسات السابقة الى علم الله بالكليات دون الجزئيات في فصل من فصول الرسالة وبيان الجذور التاريخية للمسألة ثم قول الفارابي وابن سينا وبعده موقف الغزالي وابن رشد وأخيراً رد شيخ الاسلام، وطريقة الحكماء في فهم مسألة العلم الإلهي، وعناصر الاشتراك والامتياز بين المدرستين: المشائية والمتعالية في العلم الإلهي- وهذا خارج- نطاق بحثي- حيث أنني تطرقت الى قول كل فيلسوف بالعلم الإلهي، ثم أتبعه بموقف ابن رشد ورد الغزالي وشيخ الاسلام في موضع واحد ثم أذكر قول الفيلسوف الاخر وأتبعه بموقف ابن رشد وهكذا. إلا أن الفرق بين دراستي، والدراسات السابقة، والمنهج والطريقة التي سأعتمدها في دراستي أن سأتطرق الى قول كل فيلسوف بالعلم الإلهي، ثم أتبعه بموقف ابن رشد ورد الغزالي وشيخ الاسلام في موضع واحد ثم أذكر قول الفيلسوف الاخر وأتبعه بموقف ابن رشد وهكذا.

ومِن أهمِّ الدراسات التي أفادتني:

كتاب "أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام حتى القرن السادس الهجري دراسة تحليلية نقدية"؛ للدكتور محمود عيد نفيسة "رسالة دكتوراه"، وذلك برغم اختلافي معه في فصله مسائل الجواهر والعلل- ومنذ بداية بحثه- عن التأثيرات اليونانية في الصفات الإلهية، والتي أردفَ لها مبحثًا مُنفصلاً في نهاية رسالته.

أسئلة البحث:

1. ما قول أرسطو، والفارابي وابن سنا في العلم الإلهي؟
2. ما الرد على قول أرسطو، والفارابي وابن سنا في العلم الإلهي؟
3. ما رد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول ارسطو، والفارابي، وابن سينا في العلم الإلهي؟

أهداف البحث:

1. بيان قول أرسطو والفارابي وابن سينا في العلم الإلهي.
2. الرد على قول أرسطو والفارابي وابن سينا في العلم الإلهي.
3. بيان رد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول ارسطو، والفارابي، وابن سينا في العلم الإلهي.

منهج البحث:

المنهج الاستقرائي – المقارن . الاستنباطي.

إجراءات البحث:

- **أولاً:** قمت بجمع المادة العلمية من مظآنها.
- **ثانيا: اتباع القواعد العلمية في البحوث:**

1. عزو الآيات بكتابة اسم السورة ورقمها بعد الآية مباشرة.
2. الفهارس: فهرس للمصادر وفهرس للموضوعات.

خطة البحث:

قسم البحث إلى مقدمة، وثلاثة فصول ومباحث وخاتمة. وعلى النحو الآتي:

- **المقدمة وشملت:** مشكلة البحث، وحدود البحث، وأهمية البحث، وأسباب اختيار البحث، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، وأسئلة البحث، ومنهج البحث، وإجراءات البحث.
- **الفصل الأول: - موقف أرسطو من العلم الإلهي والرد عليه: وفيه أربعة مباحث:**
  - **المبحث الأول:** ترجمة أرسطو.
  - **المبحث الثاني:** العلم الإلهي عند أرسطو.
  - **المبحث الثالث:** موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند ارسطو.
  - **المبحث الرابع:** رد شيخ الإسلام ابن تيمية على أرسطو في العلم الإلهي.
- **الفصل الثاني: - موقف الفارابي من العلم الإلهي والرد عليه: وفيه أربعة مباحث:**
  - **المبحث الأول:** ترجمة والفارابي.
  - **المبحث الثاني:** العلم الإلهي عند الفارابي.

- **المبحث الثالث:** موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند الفارابي.
- **المبحث الرابع:** رد شيخ الإسلام ابن تيمية على الفارابي في العلم الإلهي.

- **الفصل الثالث: - موقف ابن سينا من العلم الإلهي والرد عليه: وفيه أربعة مباحث:**
  - **المبحث الأول:** ترجمة ابن سينا.
  - **المبحث الثاني:** العلم الإلهي عند ابن سينا.
  - **المبحث الثالث:** موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا.
  - **المبحث الرابع:** رد شيخ الإسلام ابن تيمية على ابن سينا في العلم الإلهي.
- **الخاتمة: التوصيات والمقترحات، قائمة المصادر والمراجع.**

الفصل الأول: - موقف أرسطو من العلم الإلهي والرد عليه: وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة أرسطو:

المعلم الأول أرسطاطاليس ويقال أرسطو طاليس بن نيقوماخس الهجراسي الفيثاغوري، فيلسوف الروم، المتوفى سنة ثلاث وتسعين ومائتين وخمسة آلاف من الهبوط في ابتداء ملك بطلميوس بن لاغوس وعمره سبع وستون أو ثمان وستون. ومعنى أرسطو الفضيلة وطاليس التام فالمعنى تام الفضيلة. وقيل: قاهر الخصم. وقد يرخَّم فيقال أرسطو، وكان أصله من بلد اسمه أسطاشيرا واسم أمه أقسطيا وكان أبوه طبيبًا لأبي الإسكندر من أولاد راسقلينوس. ولما مات أبوه سلمة وصيه إلى أفلاطون، فلبث في التعليم عشرين سنة إلى أن صار رئيس المشائين وكان خليفته على دار التعليم، ثم لما توفي أفلاطون سار إلى أرمنيس الوالي باورليس ولبث عنده إلى أن مات فرجع إلى أثينا مدينة الحكماء، فأرسل إليه فيلقس يدعوه إلى ماقدونيا فلبث بها يعلم إلى أن تجاوز الإسكندر بلاد آسيا فرجع إلى أثينا وأقام في لوقيون عشر سنين، ثم أن بعض الكهنة أراد السعاية به بأنه لا يعظم الأصنام، كما ذكره في كتابه إلى أنطيطرس فخرج إلى بلاده وهي خلقيديقي فأقام بها إلى أن توفي. ذكره بطلميوس في "سيرة أرسطو"، قيل: كان أفلاطون لا يتكلم في الدرس حتى يحضر وربما عبر عنه بالناس مرة وبالعقل أخرى وكان كثير التلاميذ من الملوك وأبنائهم وغيرهم وقام بعده في سجادته للتعليم ابن خالته ثاوفرطس وخلف ابنًا صغيرًا يقال له نيقوماخس وابنة صغيرة ومالًا كثيرًا. وكان أبيض حسن القامة عظيم العظام صغير العينين كث اللحية أشهل أقنى صغير الفم عريض الصدر، يقف عند كل كلمة قليل الجواب، ينتقل في أوقات النهار في الفيافي والأنهار، محب لاستماع الألحان، معترف بموضع الإصابة والخطأ وانتهت إليه فلسفة اليونان وهو خاتم حكمائهم وسيد علمائهم وهو أول من أسس بنيان الحكمة وشيد أركانها، تصدى لتمهيد قواعده وتقرير دلائله إذ لم يكن قبل إلا رسائل متفرقة مرموزة تشبه الألغاز والتعمية لأنهم كانوا يكتمون الحكمة عن غير أهلها ولا يعلمونها غير أبناء الحكماء والملوك فيتوارثونها وعرض على أفلاطون فغضب عليه، فقال: أتريد أن تفشي سر الحكمة؟ فقال: لا بل أودع فيه مبادئ لا يطلع عليها غير أهلها فأجازه، فجمع جميع أنواع الحكمة في كتابه بتحرير مسائلها[3].

المبحث الثاني: العلم الإلهي عند أرسطو:

عد أصحاب المقالات أرسطو اول من تكلم في نفي العلم الالهي وأنقل كلامه في ذلك يقول: "فأما على أية جهة هو المبدأ الأول، ففيه صعوبة. فإنه أن كان عقلاً وهو لا يعقل، كالعالم النائم، فهذا محال. وإن عقل أفترى عقله

(3) انظر: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، " سلم الوصول إلى طبقات الفحول"، ج1، ص280

في الحقيقة لشيء غيره؟ وليس جوهره معقوله، لكن فيه قوة على ذلك، وبحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلا لان الامر الافضل انما هو في المعقول، فإن كان هذا الجوهر بهذه الصفة، أعني أنه عقل، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر.

فإن كان عاقلاً لشيء آخر، فلا يخلو أن يكون عقله دائماً لشيء واحد أو لأشياء كثيرة. إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره، إذ كان جوهراً في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل، فلا يتغير[4].

وفي شرح مقالة أرسطو يقول ثامسطوس: "

"ويكون من الواجب أن يتعبه اتصال الفعل ودوامه فإنه يوجد في جميع هذ الاشياء صفة تخرج من القوة إلى الفعل، وتعب واسترخاء عن الفعل ويجب أن ينفى عن الأول قبول الاشياء الخسيسة ونقول يعقل الاشياء التي هي غاية في الشرف ويجب أن ينفى عنه غير ذلك.

ثم هل يعقل شيء واحد أم اشياء كثيرة وان كانت كثيرة فهل عقله لها معا ام بالتصفح لواحد وتركه لاخر وتتبع هذه الاحوال شناعة

وان كان يعقل جميع الاشياء فهل يكمل بها عقله؟ ومع ذلك فليس يمكن بالطبع أن يعقل الاشياء معا فعقله اذن لذاته وليس يلحقه شيء من التعب [5]

ويقول الشهرستاني عن أرسطو في هذه المسألة في أن واجب الوجود لذاته: عقل لذاته، وعاقل ومعقول لذاته، عقل من غيره، أو لم يعقل.

أما أنه عقل، فلأنه مجرد عن المادة، منزه عن اللوازم المادية، . وأما أنه عاقل لذاته، فلأنه مجرد لذاته. وأما أنه معقول لذاته، فلأنه غير محجوب عن ذاته وليس كونه عاقلا وعقلا بسبب وجود الأشياء المعقولة، حتى يكون وجودها قد جعله عقلا، بل الأمر بالعكس "[6].

المبحث الثالث: موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند أرسطو:

1- موقف الغزالي:

الغزالي من أتباع المذهب الاشعري والاشاعرة يخالفون أهل السنة والجماعة في عقيدة الصفات فهم يثبتون سبع صفات فقط على أنها قديمة ولا يثبتون تجددها والصفات السبع هي: (الارادة والحياة والعلم والسمع والبصر والقدرة والكلام)[7].

أما صفة العلم عند **الاشاعرة فيقولون** أن الله يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم، وهذا قولهم ومن وافقهم من الفقهاء، والصوفية[8].

---

(4) انظر: البدوي، " ارسطو عند العرب"، ص9-10.

(5) انظر: لبدوي، " ارسطو عند العرب" ص20-21

(6) انظر: الشهرستاني، " الملل والنحل "، ج3، ص29.

(7) انظر: الغزالي، "الاقتصاد في الاعتقاد"، ت: د/عادل العواط، ص(150-168).

(8) انظر: ابن تيمية، " الرد على المنطقيين"، ج1، ص(463-511).

(5) انظر: ابن تيميه، "جامع الرسائل"، ج 1ص 183.وانظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج10، ص 159.

وقولهم هذا مبني على نفي الحوادث فغلط الغزالي في الصفات وإثباته لقدمها فقط أضعف رده على الفلاسفة وإن كان- رحمه الله- رد على شبههم ومنها شبهة أرسطو وفرق بين قول أرسطو وقول غيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام فقول أرسطو أبعد عن الحق من قولهم ومن جملة ردوده على أرسطو: كيف يكون المخلوق أفضل من الخالق؟ فإن فيه تفضيل معلولاته عليه، إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره، والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس فضلاً عن الملائكة، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أخر سواها. ولا شك في أن العلم شرف وان عدمه نقصان ليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم. وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره؟ وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح.

الذات غير العلم بالذات، كما في الإنسان ثم يقال لهؤلاء: لم تتخلصوا عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازي أيضاً، فإنا نقول: علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته. فإن قلتم: إنه غيره، فقد جاءت الكثرة، وإن قلتم: إنه عينه، فما الفصل بينكم وبين قائل: أن علم الإنسان بذاته عين ذاته؟ وهو حماقة إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة[9].

2- موقف ابن رشد:

ابن رشد خالف أرسطو في هذه المسألة وهو يرى أن أرسطو وصل للحق الأكمل !!

وكذلك نقد الغزالي والمتكلمين في عقيدتهم في صفة العلم لله وذلك أن المتكلمين غلطوا في هذا المسألة يقول: "ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال مثل قول المتكلمين انه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم وهو أمر غير معقول لان لما كان الموجود تارة يوجد بالفعل وتارة بالقوة[10].

المبحث الثالث: رد شيخ الإسلام ابن تيمية على أرسطو في العلم الإلهي:

أ- بيان شيخ الإسلام ابن تيمية لمذهب السلف في العلم الالهي ومذهب أرسطو:

1- مذهب السلف: يقول ابن تيميه عن علم الله أن الله أخبر عن علمه " للحوادث قبل كَونهَا فَفِي الْقُرْآن والْحَدِيث والْآثَار مَا لَا يكَاد يحصر وَهُوَ سُبْحَانَهُ يعلم مَا كَانَ وَمَا يكون وَمَا لم يكن لَو كَانَ كَيفَ يكون وَقد أخبر، وَأما الْمُسْتَقْبل فَمثل قَوْله ﴿وَمَا جعلنَا الْقبْلَة الَّتِي كنت عَلَيْهَا إِلَّا لنعلم من يتبع الرَّسُول مِمَّن يَنْقَلِب على عَقِبَيْهِ﴾[البقرة: 242]

وَقَوله: "﴿أم حسبتم أن تدْخلُوا الْجنَّة﴾ [الْبَقَرَة: 214] وَقَوله: ﴿ أم حسبتم أن تتركوا وَلما يعلم الله الَّذين جاهدوا مِنْكُم﴾ [التَّوْبَة: 16] وَقَوله: ﴿فليعلمن الله الَّذين صدقُوا وليعلمن الْكَاذِبين﴾ [العنكبوت: 3] وَقَوله: ﴿فليعلمن الله الَّذين آمنُوا وليعلمن الْمُنَافِقين﴾ [العنكبوت: 11] وَقَوله: ﴿ ولنبلونكم حَتَّى نعلم الْمُجَاهدين مِنْكُم وَالصَّابِرِينَ ونبلو أخباركم﴾ [مُحَمَّد: 31]. فقرر الشيخ طريقة السلف واستدل على ذلك بكلام الله عز وجل[11].

(10) انظر: أبي الوليد محمد ابن رشد القرطبي، "مناهج الأدلة في عقائد الملة "، ص51.

(11) انظر: ابن تيميه، جامع الرسائل، ج 1ص 183.

2- بيانه لمذهب أرسطو في المسألة:

كانَ أرسطو وَأَتْبَاعُهُ يُسَمُّونَ " الرَّبَّ " عَقْلًا وَجَوْهَرًا. وَهُوَ عِنْدَهُمْ لَا يَعْلَمُ شَيْئًا سِوَى نَفْسِهِ وَلَا يُرِيدُ شَيْئًا وَلَا يَفْعَلُ شَيْئًا وَيُسَمُّونَهُ " الْمَبْدَأَ " و" الْعِلَّةَ الأولى[12].

ب- رد شيخ الاسلام على شبه أرسطو:

"علم الله مخلوقاته، فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها. كما قال: ﴿ألا يعلم من خلق﴾[الملك: 14]، فالعلم بها شرط في وجودها، لكن ليس هو وحده العلة في وجودها، بل لا بد من القدرة والمشيئة[13].

ثم جعل شيخ الاسلام كلام أرسطو وشبهه في امرين:؟

أحدها: أن العلم بالغير يوجب كونه كاملاً بغيره، فأن لا يبصر بعض الأشياء أولى من أن يبصرها.

الثاني: أن علمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله.

قال: ومدار الحجج على أن العلم يوجب الكثرة والتغير والاستكمال بالمعلوم.

فالشيخ جعل قول أرسطو في شبهتين ثم أجاب عنهما:

1- شبهة "أن علمه بالمخلوقات يوجب النقص":

الجواب عليها: "أما قول أرسطو بأن تعقله للغير كمال يوجب له نقصاً باعتبار لا كونه، فيرد بأن يقال فيه على طريق الجدال الذي يلزمه الإذعان له، وهو أن يقال: إنك تعرفه مبدأ أولاً، وخالق والعلم يلزم مثله بطريق الأولى في الفعل- اي الخلق-، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشيء مفعولاً دون كونه معلوماً، فإن المفعولات دون الفاعل، وليس كل معلوم دون العالم.

فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل، ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول، ولا يجب مثل ذلك في العالم والمعلوم، بل يجوز أن يعلم العالم ما هو أكمل منه، وما لا يفتقر إليه بوجه من الوجوه. فإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له، مما يوجب نقصاً له وكمالاً بها، فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصاً له وكمالاً بها بطريق الأولى.

وذلك من وجوه:

أحدها: أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة.

الثاني: أن لزوم الفعل له أولى بأن يجعل نقصاً من لزوم العلم له[14].

وأن قيل: فعله لها لا يوجب احتياجه إليها، بل هي المحتاجة إليه من كل وجه، وكماله بفعله الذي هو من ذاته لا منها.

قيل: وعلمه بها لا يوجب حاجته إليها بوجه، بل العالم أغنى عن المعلوم من الفاعل إلى المفعول، إذ لا يعقل في الشاهد فاعل إلا وهو محتاج إلى فعل، بل ومفعوله.

---

(12) انظر: ابن تيميه، " مجموع الفتاوى "، ج9، 277.

(13) انظر: ابن تيميه، "درء التعارض"، ج9، ص 391.

(14) انظر: ابن تيميه، "درء التعارض "ج9، ص 409.

(2) انظر: ابن تيميه، "درء التعارض"ج9، ص 410-411.

ونحن نعلم أن كون الفاعل لا يفعل بعض الأشياء أكمل من فعلها، وأما كونه لا يعلمها، فلا يعقل كونه نقصاً، إلا إذا اقترن بالعلم ما يذم، لا أن نفس العلم يذم، فإذا كان فعله لبعض الموجودات ليس أكمل من فعله لها كلها(2).

وكيفما قدرت وجود الفعل ونفي كونه نقصاً، كان تقدير وجود العلم ونفي كونه نقصاً أولى وأحرى[15].

2- شبهة أن علمه بالمخلوقات يوجب تعبه:

الجواب عليها: من لم يتعب بالفعل، فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى، فكيف يعقل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل؟ فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى. وهم يعلمون- وكل عاقل- أن نفس الإنسان لا يتعب بالعلم، كما يتعب بالفعل.

وكذلك بدنه إذا قدر فعل لا يكون استحالة وتغيراً، فلأن يقدر علم به لا يكون استحالة وتغيراً بطريق الأولى. **ففي الجملة كل ما توهم المتوهم أنه نقص في العلم، مثل كونه استكمالاً بالغير، أو كونه تغيراً، أو كونه متعباً، مثله في فعل ذلك لغير المعلوم بطريق الأولى.**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: ولهذا كان الإنسان القابل للعلم أكمل من الجماد وأيضاً فمن يكون حياً حساساً يقدر على الحركة، أكمل ممن لا يكون كذلك. وكلما كانت صفات الكمال أكمل، كان الموصوف أكمل، فإن الإنسان أكمل من الحيوان البهيم، والحيوان أكمل من الجماد، وكلما تدبر الإنسان، ونظر في الأدلة المعقولة، تبين له أن ما ذكره عن أرسطو من الحجج لنفي العلم من أفسد الحجج، بل هي الغاية في الفساد [16].

خلاصة كلام شيخ الإسلام –رحمه الله – السابق: أن ما تطرق اليه الشيخ –رحمه الله- مبني على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وتنزيهه عن النقص، وهذا حق كما قررناه في غير موضع، وبينا أن الكمال الممكن وجوده، الذي لا نقص فيه بوجه، يجب إثباته لله تعالى، وأن العلم من أعظم الكمالات الذي لا نقص فيه بوجه، وقد وجد العلم في الوجود، فثبوته له أولى من ثبوته لغيره، وأن العلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصاً أصلاً، ولكن النفوس الظالمة إذا علمت بعض الأشياء فقد تستعين بالعلم على الظلم، والنفوس الجاهلة به إذا عرفت بعض الحقائق، فقد يضرها معرفة تلك الحقائق، فيحصل الضرر لما في النفوس من الشر. أما المقدس المنزه عن كل عيب، فعلمه من تمام كماله، وهو مما يحمد به ويثنى به عليه، لا يستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه، فكيف إذا علم وجود العالم وامتناع وجوده بدون العلم وامتناع كونه فاعلاً لشيء إلا مع علمه به؟.

ثم بين أن قول أرسطو أبعد عن المعقول من كلام اليهود:

وهذا مما يبين أن قول اليهود، الذين وصفوه بالتعب لما خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأنه استراح بعد ذلك- أقرب إلى المعقول من قول أرسطو وأتباعه، الذين يقولون: لو كان عالماً بهذا لتعب. فإن حقيقة قول أرسطو وأتباعه: أن الرب ليس بخالق ولا عالم.

وأول ما أنزل الله على رسوله ﷺ ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾ [العلق: 1- 5]

وقوله موسى لفرعون: ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: 50]، وهؤلاء عندهم لم يخلق شيئاً، ولم يعلم أحداً، بل هو في نفسه ليس بعالم، فكيف يعلم غيره ويهديه؟[17]

---

(1) انظر: ابن تيميه، "درء التعارض"ج9، ص 410-411.

(16) انظر: ابن تيميه، "درء التعارض"، ص 412-413.

(17) انظر: ابن تيميه، "درء التعارض"، ص 414.

وقول أرسطو فلا يمكن أن يقول به مسلم. ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره، فضلاً عن أئمة المسلمين، ك مالك والشافعي وأحمد، فإنهم كفروا غلاة القدرية، الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها[18].

الفصل الثاني: موقف الفارابي من العلم الإلهي والرد عليه: وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة الفارابي.

أبو نصر محمد الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي. ولد عام 257 هـ/870م م في وسيج إحدى ولاية فاراب من بلاد التركك فيما وراء النهر وهو فارسي الأصل تركي المنشأ. ورحل الى ببغداد طلباً للعلم، فتلقى فيها علوم المنطق والفلسفة والنحو[19].وتتلمذ على يد أبي مبشر متى بن يونس، ثم انتقل إلى حلب، واتصل بسيف الدولة الحمداني، وأصبح يتنقل بين حلب ودمشق، ورحل إلى مصر، وعاد إلى دمشق وتوفي بها سنة: 339هـ. ويُعد من أوسع الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام اطلاعا على الفلسفة اليونانية، وجاءت فلسفته توفيقية (أو تلفيقية) بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ومن أشهر آرائه الفلسفية قوله بالفيض وصدور الموجودات عن الله بطريق الفيض، وله عدد كبير من المؤلفات، ومن أشهرها: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وشرح كتاب أرسطو في العبارة، وعيون المسائل، ومبادئ آراء المدينة الفاضلة، وغيرها [20].

سُمّي الفارابي "المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو والإطلاق بسبب اهتمامه بالمنطق لأن الفارابي هو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية. وقيل الحكماء أربعة اثنان قبل الإسلام وهما أرسطو (وأبو قراط) واثنان في الإسلام وهما أبو نصر وأبو علي وكان بين وفاة أبي نصر وولادة أبي علي ثلاثون سنة وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه[21].

آثاره: قيل إن له 31 مؤلفًا، ترجم بعضها إلى اللغة العبرانية واليونانية، ألف الكثير من الكتب لكنها لم تنتشر، ومن كتبه: مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة، إحصاء العلوم، وتمثلت فلسفة الفارابي في محاولة التلفيق الفلسفي والجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو، فتكلم في الإلهيات، وقسم العالم إلى واجب الوجوب وممكن الوجوب، كما تطرق إلى الأخلاق والفضيلة والسياسة [22].

المبحث الثاني: العلم الإلهي عند الفارابي:

أ- موضوع العلم الإلهي عند الفارابي:

قسم الفارابي العلوم النظرية إلى عدة أقسام، وجعل العلم الإلهي آخرها بعد ذكره للعلم الرياضي والعلم الطبيعي؛ لأنه يرى –كمعلمه أرسطو- أن العلم الإلهي هو أهم العلوم وأشرفها، وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له. [23]

---

(18) انظر: ابن تيميه، "درء التعارض"، ص 416

(19) انظر: الفارابي، "فصوص الحكم "، ضمن رسائله ص6، ومابعدها.

(20) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة صـ 603، وفيات الأعيان (153/5)، الفهرست لابن النديم صـ 323، وموسوعة الفلسفة، لعبدالرحمن بدوي (96/2).

(21) انظر: أبو الحسن ظهير الدين البيهقي، "تتمة صوان الحكمة"، ص3.

(22) انظر: د محمد علي أبوريان، " تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"ص38. المعرفة الجامعية – مصر.

(23) بتصرف: عفيفي، "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، ص 87.

وهذا العلم لا يفتقر في وجوده إلى المادة ولا إلى الحركة، ويسمى (الفلسفة الأولى) أو (ما بعد الطبيعة)، وهو يبحث عن الوجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى ما تبدأ منه سائر العلوم الأخرى. [24]

يرى الفارابي أن وجود الموجودات عن المبدأ الأول أمر ضروري لابد منه، " فمتى وُجد للأول الوجود الذي له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات" [25]، ويجعل الفارابي الله هو (العقل الأول) وفي عملية (الفيض)[26] عند الفارابي تترتب الموجودات، وذلك على ستة مراتب[27]:

المرتبة الأولى: يصدر فيها (العقل الأول)، وهذا العقل ممكن الوجود بالنسبة لذاته، وواجب الوجود بالأول.

المرتبة الثانية: يفيض من تعقل الأول لذاته وجود (العقل الثاني)، وهذا العقل الثاني عقل صرف خالص؛ لأنه لا يفيض عن العقل إلا عقل، ولكن هذا (العقل الثاني) مزدوج الجهة: فهو من جهة ذاته ممكن الوجود، ومن جهة أخرى فهو واجب الوجود بالأول. ولذلك فهذا (العقل الثاني) من جهة تعقله للأول يفيض عنه (العقل الثالث)، ومن جهة تعقله لذاته يفيض عنه (الفلك الأعلى أو السماء الأعلى). ثم تتوالى الفيوضات: فمن (العقل الثالث) يفيض: العقل الرابع، وكوكب زحل، ونفس الفلك، ومن (العقل الرابع) يفيض: العقل الخامس، وكوكب المشتري، ومن (العقل الخامس) يفيض: العقل السادس، وكوكب المريخ، ومن (العقل السادس) يفيض: العقل السابع، وكوكب الشمس، ومن (العقل السابع) يفيض: العقل الثامن، وكوكب الزهرة ومن (العقل الثامن) يفيض: العقل التاسع، وكوكب عطارد، ومن (العقل التاسع) يفيض العقل العاشر، وكل هذه العقول فرع قائم بذاته، وهذه العقول مجتمعة تسمى (ملائكة السماء).

المرتبة الثالثة: وفي هذه المرتبة يوجد (العقل العاشر) وهو العقل الفعال وعقل فلك القمر، ويفيض منه: النفوس الإنسانية، وعالم الكون والفساد بمواده وصوره. وهذا العقل الفعال هو العقل المدبر لما تحت فلك القمر.

المرتبة الرابعة: هي مرتبة النفس، والتي تصدر عن العقل الفعال.

المرتبة الخامسة: وفيها توجد صور الكائنات الحية.

المرتبة السادسة: وفيها توجد المادة نفسها.

ب- تعريف الفارابي للعلم الإلهي:

هو " العلم الذي يبحث في مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، حيث يرتقي البحث إلى الموجودات التي ليست أجسامًا ولا في أجسام ". [28]

يقول الفارابي: " كل ما عرف ما سببه من حيث أوجبه فقد عرف، وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب، فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الأول ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والان بل عن ذاته، والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية، فعالم علمه ذاته..علمه

(24).بتصرف: عفيفي، "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، ص 87.

(25) انظر: الفارابي، " آراء أهل المدينة الفاضلة"، صـ 55.

(26) المقصود بالفيض: أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد، أو جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ او انقطاع. ولذلك كان القول بفيض العالم عن اللّه مقابلا للقول بخلقه من العدم. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (172/2)، المعجم الفلسفي، لمجمع اللغة العربية صـ 105.

(27) - انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة صـ 61-63، عيون المسائل، للفارابي صـ 7، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور صـ 210.

(28) بتصرف: عفيفي، "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، ص 88.

الأول لذاته لا ينقسم علمه الثاني عن ذاته، إذ اتكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها "[29].

ج- غاية العلم الإلهي عند الفارابي:

التدرج تصاعديًا من الموجودات المتكاثرة المتناهية والمتفاضلة بالكمال لتصل إلى الواحد الأول واللامتناهي الذي ليس لوجوده سبب من غيره، فهو واجب الوجود الذي لم يستفد وجوده من وجود سابق.

إذن نستنتج أن موضوع العلم الإلهي وغايته هي: " التصاعد بالمعرفة إلى مالا يمكن أن يكون له سبب". [30]

د- رأي الفارابي في مسألة علم الله (العلم الإلهي):

التحديد لعلم الإلهيات عند الفارابي لا يتعلق بالبحث عن الموجودات التي ليست بأجسام، ولا في أجسام، فإنه يحاول إثبات أنها موجودة ومتناهية ومتفاضلة في الكمال.

يرى الفارابي أن (علم الله) علم عقلي، شأنه شأن كل تفكير عقلي، يقوم على الكليات لا الجزئيات، وفي نفس الوقت لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.

فإن ذلك يعد تنزيها لعلم الله من التغير أو النقص، لأن الحوادث الجزئية دائمة التغير والحدوث، فإذا تعلق بها علم الله ترتب على ذلك تغيره.

كما أن نفي علم الله بالجزئيات لا يعد نقصا في الذات الإلهية – بحسب رأي الفارابي – لأنه يعلم هذه الجزئيات على نحو كلي، فواجب الوجود يعلم كل شيء –بما فيها الكليات والجزئيات- لكن علمه بالجزئيات يجب ألا يكون علما زمانيا؛ حتى لا يتعرض للتغيير والتبديل.[31]

يرى الفارابي أن علم الله الأول لذاته لا ينقسم، ولمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لا تكن الكثرة في ذاته بل بغد ذاته.

فتغير حال المعلوم يوجب تغير الذات العالمة، والتغير محال على الله، وجميع الحوادث منكشفة للباري، انكشافاً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان. وفيما يخص الأشياء المنقسمة بالمادة والمكان، كأشخاص الناس والحيوانات فهو يعلمها بشكل كلي، كأن يعلم الإنسان المطلق بعوارضه وخواصه وقواه، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا. [32]

المبحث الثالث: موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند الفارابي:

أ- موقف الإمام الغزالي من العلم الإلهي عند الفارابي:

نهج الإمام الغزالي- رحمه الله- منهج المتكلمين في مسألة العلم الإلهي، فقال: أن الله يعلم بعلم واحد قديم لازم لذاته جميع المعلومات، وعلى هذا فلا يتجدد لله عز وجل عند وجود المعلومات نعت أو صفة، بل يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم.

كما أنكر على الفلاسفة قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات، بل وكفرهم في هذه المسألة.

قال الغزالي: " أما المسلمون، لما انحصر عندهم الوجود في حادث وفي قديم ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وكان. ما عداه حادثاً من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه، فإن المراد بالضرورة لا بد

(29) انظر: الفرابي، فصوص الحكم، ص5.

(30) انظر: عفيفي، "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، ص 88.

(31) التبديل: بيان الكيفية التي حددها الفارابي لعلم الله بغيره من أنه يتم عن طريق علمه بذاته.

(32) انظر: الفاوي، "الجانب الإلهي في فلسفة الفارابي"، ص 91.

وأن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ولم يبق إلا ذاته، ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى، فصار الكل عندهم معلوماً لله. "[33]

مثال الكسوف عند الفلاسفة هو أن تغير حال المعلوم يوجب تغير الذات العالمة. واعترض الغزالي على الفلاسفة من وجهين:

- الأول: إذا كان غرضهم نفي التغير عن الله وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة (قبل الكسوف وأثناءه وبعده)، بعلم واحد في الأزل والأبد لا يتغير؟

وأن تنزل منه هذه الاختلافات منزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك، أو إلى شمالك، وهذه إضافات تتعاقب عليك، والمتغير هو ذلك الشخص دونك.

- الثاني: إذا جوز الفلاسفة صدور حادث من قديم، فما المانع أن تكون العلوم الحادثة من هذا القبيل؟ وليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به. وإن كان الله سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لعلمه بها، فيكون هو السبب في تحصيل العلم لنفسه بالوسائط. وإن قالوا أن كمال الله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء؛ فإن كماله أيضاً في أن يعلم جميع الأشياء. [34]

ب- موقف ابن رشد من العلم الإلهي عند الفارابي:

ذكر ابن رشد في كتبه (تهافت التهافت) أن الوصول إلى قول سديد ورأي عقلي يقيني في مسألة علم الله عزيز المنال، فيقول: "إن الأقاويل البرهانية –يقصد في العلم الإلهي- قليلة جدا، وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن، والدر الخالص من سائر الجواهر". [35]

كما ارجع سبب وقوع الفارابي وغيره من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في هذا الخطأ إلى أنهم قارنوا بين العلم البشري والعلم الإلهي، وأرادوا أن يطبقوا صفات_وخصائص العلم البشري على صفات وخصائص العلم الإلهي

ويرى ابن رشد أن القول الصحيح في مسألة العلم الإلهي أن علم الله علم خاص ينصب على كل جزئية في العالم؛ فلا يجوز عقلاً ألا يعلم الله عن الأشياء التي هو سبب وجودها، ورأيه هذا قريب من رأي الفارابي عندما قال أن الله يعلم الجزئيات على وجه شخصيتها. [36]

بل يصرح فيقول: " واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ". [37]

وذكر ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) أن ابن رشد تكلم في الصفات الثبوتية، وعدد الأوصاف التي صرح بها القرآن الكريم في وصف الصانع لوجود العالم بها، وأنها هي نفسها أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

---

(33) انظر: ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل "، ط: 2، 1411 هـ، ج 10، ص134. لم أجده في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، لأن ابن تيمية أخذه منه.

(34) انظر: الزهراني "موقف الإمام الغزالي من الفلاسفة"، ص 26.

انظر: الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، ت: د. سليمان دنيا، ط: 6، ص 198.

(35) انظر: القاضي أبو الوليد محمد بن رشد، "تهافت التهافت"، ط1، ص 43.

(36) انظر: عفيفي، "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، ص 90.

(37) انظر: القاضي أبو الوليد محمد بن رشد، "تهافت التهافت"، ص 50.

أما العلم فقد نبه الكتاب على وجه الدلالة عليه، في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14].

ووجه الدلالة من هذه الآية –حسب رأي ابن رشد-: "أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما وجدت عن صانع رتب ما قبل الغاية لأجل الغاية فوجب أن يكون عالماً به". [38]

ردود ابن رشد على الغزالي:

- نهج ابن رشد نهج الغزالي في أن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد والتغير في العلم، ولهذا لم يصف ابن رشد الفلاسفة علم الله بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي.

والسبب في ذلك: أن علم هذه الأمور لازمة له، ولا يقاس علمه على العلم الإنساني لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها. [39]

- رأى أن الإمام الغزالي قد أخطأ عندما حكم على الحكماء المشائين[40] ونسب إليهم أن الله لا يعلم الجزئيات أصلا، وقال: والى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين بما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً. بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود. فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحداً، وذلك غاية الجهل.
- فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض، كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات، مثل الجلل المقول على العظيم والصغير، و" الصريم المقول على الضوء والظلمة " ولهذا ليس هاهنا حد يشتمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا. وقد أفردنا في هذه المسألة! قولاً حركنا إليه بعض أصحابنا.
- كيف يتوهم على المشائين انهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات؟ وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وان ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه؟ وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة، أيضاً عن طبيعة الوجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس. ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم.. [41]

---

(38) انظر: ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل" ج9، ص379. وانظر: " مناهج الأدلة"، لابن رشد، ت: أحمد عمارة، ج1، ص38.

(39) انظر: القاضي أبو الوليد ابن رشد، ت: محمد عمارة، " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 75.

(40) المشائين: وصف لطائفة من الفلاسفة من عادتهم كثرة الخوض وكثرة التخرص في الوهميات، وذكر عنهم أن من عادتهم أنهم يقررون الأشياء وهم يمشون، ربما يعتقدون أن المشي يفتح النفس ويفتح آفاق التفكير، فيمشي أحدهم ويبدأ يهذي بما يدري وبما لا يدري، ويحلق في الخيالات، ثم يبدأ يعبر عما يتخيل وهو يمشي، وتلاميذه يحلقون به ويسجلون ما يقول. انظر: " شرح العقيدة التدمرية"، ناصر العقل، ج2، ص12.

(41) انظر: القاضي أبو الوليد ابن رشد، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "، ص: (38-40.39).

- قال: "إن فعل الله واحد، وهو المعلول الأول فينبغي أن لا يكون عالماً إلا به". [42]
- أن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على خلاف الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، ليس لأنه غير متعلق أصلا، بل لأن عدم العلم بالجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها إذا كان علة لها، لا معلولا عنها، كما في العلم المحدث، وهذا هو غاية التنزيه لله عز وجل –بحسب رأي ابن رشد.[43]
- ذكر أن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال، والعلم بالكليات هو عقل، وتجدد الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين، هما: تغير الإدراك وتعدده. وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغيرا إذ أن علمها ثابت وأنهما يتحدان في العلم المحيط بهما وأنهما يجتمعان- أي الكلية والجزئية في معنى التعدد- .
- أما قول الفلاسفة أن الله لا يعلم إلا نفسه فقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها، ولما كان أنه لا يعقل إلا ذاته فلابد أن يتعلق علمه بها إذ لا يمكن أن يتعلق بالعدم.
- وذكر ابن رشد أن من الصعوبة أن يُتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد، والعلم به بعد أن يوجد، هو علمٌ واحد بعينه. [44]
- وأخيرا قرر ابن رشد أن العلم في صفات الله علم الراسخين في العلم، فقال: " ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته، ". [45]

المبحث الرابع: رد شيخ الإسلام ابن تيمية على الفارابي في العلم الإلهي:

أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله- أن الفلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم لا يعرفون المطالب العالية والمقاصد السامية من خلال معرفة الله تعالى والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ولا يعرفونه كما يجب، وكما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنهم لا يذكرون من ذلك ما يطابق صحيح المنقول ولا صريح المعقول.

فتجدهم يتركون ما جاء به الشرع، ويذكرون في الأصل العظيم أقوالا وينصرون أحدها، ويكون كل ما ذكروه أقوالا فاسدة مخالفة للشرع والعقل، فيبقى الناظر في كتبهم حائراً، ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على علمه ببطلان تلك المقالات كلها.

ولهذا فقد استفاد شيخ الإسلام من ردود الفلاسفة والمتكلمين على بعضهم، فبين الخطأ، وأقر الصحيح، وزاد على بعض الردود الصحيحة توضيحا وبيانا.

ومنهجه في العلم الإلهي هو منهج متبعي الوحي الصحيح ومنهج سلف الأمة وأئمتها، وهو أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون، وأن من أنكر العلم القديم فهو كافر، مثل غلاة القدرية، والقائلون بالبداء من الرافضة ونحوهم.

وأن القرآن الكريم فيه من إخبار الله بالأمور المفصلة عن الشخص المعين، وكلامه المعين، وفعله المعين، وثوابه وعقابه المعين، الكثير مثل قصة آدم وغيره من الأنبياء.

---

(42) انظر: ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل "، ج10، ص148.

(43) انظر: القاضي أبو الوليد ابن رشد، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص76.

(44) انظر: القاضي أبو الوليد ابن رشد، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص76.

(45) انظر: ابن تيمية "درء تعارض العقل والنقل"، ج6، ص217.

وكذلك أخباره عن أحوال محمد صلى الله عليه وسلم، وما جرى ببعض المعارك، كمعركة بدر، وغير ذلك من الأمور الجزئية أقوالاً وأفعالاً.

وإخبار الله تعالى أنه يعلم السر وأخفى، وأنه عليم بذات الصدور، وأنه يعلم ما تنقص الأرض من الموتى وعنده كتاب حفيظ، وأنه يعلم ما في السموات والأرض، وأن ذلك في كتاب.

قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 59].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت: 3]، وغير ذلك كثير من الآيات القرآنية. (46)

ردود ابن تيمية على شُبه الفارابي وغيره من الفلاسفة في العلم الإلهي:

رد ابن تيمية –رحمه الله – على الفلاسفة وأبطل حجتهم، ونسف أقوالهم، معتمدا في ذلك على الأدلة العقلية والنقلية، وسنستعرض أهم ردوده عليهم:

- قولهم: أن واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض.

الرد عليهم: "فيقال: أن عنيت أنه لا يعزب عنه من حيث هو كلي، فهل في هذا ما يقتضي أنه يعلم شيئاً من الجزئيات؟ فإن العلم بالكلي من حيث هو كلي، لا يوجب علماً بشيء من المعينات الموجودة، فمن علم أن كل إنسان حيوان، لم يوجب ذلك أن يعلم إنساناً بعينه، ولا شيئاً من تعيناته، ولا عدد الأناسي، بل ولا يعلم حيواناً بعينه.

وإن عنيت أنه لا يعزب عنه شيء من المعينات، فهذا مع قولك: إنما يعقلها على وجه كلي، باطل". (47)

- قولهم: أن في ذلك تنزيها لله تعالى:
  - إما لأنه ليس في فعله لشيء من الممكنات نقص.

الرد عليهم: " وعلى هذا لا يسلم هؤلاء أن إثبات شيء من الأفعال لواجب الوجود نقص، وإذا منعوا هذا في الفعل، ففي العلم أولى وأحرى " (48)

  - أو تنزيها عن بعض الأفعال المقدورة.

الرد عليهم: "وعلى هذا القول فلا نسلم أن ما ينزه عن أن يفعله يجب أن يتنزه عن علمه به، فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن، والممتنع والموجود والمعدوم، وأما الفعل فلا يتعلق إلا بما يراد، ولا يراد إلا ما هو ممكن في نفسه، وما تكون إرادته حكمةً على قول هؤلاء.

ومعلوم أن الواحد من الناس يحمد بأنه لا يفعل القبيح، ولا يحمد بأن لا يعلمه، ويعلم حسن فعله ويعلم قبحه، ولم يقل أحد قط: أن علمنا بقصص المكذبين للرسل وما فعلوه من السيئات نقص، كما أن تلك الأفعال نقص، بل المعرفة بالخير والشر من صفات الكمال ". (49)

---

(46) انظر: ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ج9، ص 396. وانظر: ابن تيمية العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة"، ص(63.62)

(47) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل "، ج 10، ص 30.

(48) انظر: ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ج10، ص 28.

(49) انظر: ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ج 10، ص 29.

- قولهم: أن علم الله بالجزئيات يلزم منه التغير أو التكثر.

الرد عليهم: " معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم، فإن فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معان في ذاته، فليس ذلك نقصاً، ولا يكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص.

وإن قيل: بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة في ذاته.

فيقال: أن كان هذا حقاً، فعلمه بها أولى أن لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة، أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات العالمة، فإن كل عاقل لفعل محكم عالم به، وليس كل علام به فاعلاً له.

وهؤلاء، وإن كانوا قد قالوا في فعله أقوالاً باطلة، لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداءً إلا واحد بشرط، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعول له بوسط أو بغير وسط، فكان الواجب أن يقولوا: إنه علام بكل شيء جرى، كما هو فاعل لكل شيء جرى، إذ الكليات لا توجد في الأعيان إلا جزئية معينة. " [50]

- ذكر ابن تيمية أن كلام الفرابي وأمثاله في العلم متناقض، فإنهم يثبتون أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها، وهذا يناقض جميع ما ذكروه في نفي العلم، أو حصول التغير. [51]
- وذكر أن الفلاسفة في مسألة العلم الإلهي جعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجباً لوجوده، وأنهم لم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثراً، وزيادة على خطأهم هذا فهم متناقضون؛ لأنهم يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفوها تارة أخرى. [52]
- الرد على أن جميع الحوادث منكشفة للباري، انكشافاً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان. وفيما يخص الأشياء المنقسمة بالمادة والمكان، كأشخاص الناس والحيوانات فهو يعلمها بشكل كلي.
- **و الرد على النظرية الزمانية؟ فاذا** قال المتكلم: الحوادث الماضية قد انقضت، فلو لم تكن متناهية للزم انقضاء ما لا نهاية له، كان هذا تلبيساً، فإنها إذا جعلت منقضية، فإنما انقضت من جهتنا لا من البداية، ومن هذه الجهة هي متناهية، وأما من جهة الابتداء فلا انتهاء لها ولا انقضاء، وما لا يتناهى هو ما لا ينقضي ولا ينصرم. فإذا قيل: انصرم وانقضى ما لا يتناهى، كان هذا تناقضياً بيناً[53].
- والحوادث الماضية ليس لها أول، فإذا قدر أنها انقضت فقد انتهت وانصرمت، فلا يطلق عليها أنها لا تتناهى، مع تقدير أنها منقضية، بل إذا قدر تناهيها فقد انقضت، وإن قدر استمرارها فلم تنقض، وما ذكره ابن رشد، كما أنه مبطل لقول من يقول بامتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل- كما يقوله من يقوله من المتكلمين- فهو مبطل أيضاً لقول إخوانه من الفلاسفة، الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى، ولا له أول ولا آخر في قديمين مختلفين، كما يقولونه: أن حركات كل واحد من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية، مع أن إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى، كما يقولون: أن القمر يتحرك في كل شهر مرة، والشمس في كل سنة مرة، والفلك المحيط في كل يوم مرة، فهو أعظم مقداراً وأسرع حركة من فلك الشمس القمر وغيرهما، فإنه محيط بالجميع، فهو أعظم، وهو يتحرك كل يوم الحركة الشرقية التي تحرك بها جميع الأفلاك، وليس في الأفلاك ما يتحرك كل

(50) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل"، ج 10، ص 29-30.

(51) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل"، ج 10، ص 30.

(52) بتصرف: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص 391.

(53) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص 101.

يوم غيره، فتكون حركته أكبر وأكثر من حركة سائر الأفلاك: فلك الشمس والقمر وغيرهما، فإن الأيام أكثر عدداً من الشهور، والشهور أكثر عدداً من الأعوام [54].

- ونفس المتحرك كل يوم حركته أعظم مقداراً مما يتحرك في الشهر والعام، مع أن كلاً من هذه الحركات ليس لها أول ولا آخر عندهم، فيلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر، كحركة فلك القمر والشمس، يقبل أن يزاد عليه أضعافاً مضاعفة، بل وجد ما هو بقدره أضعافاً مضاعفة، وهو حركة الفلك المحيط، فيكون ما لا يتناهى من الجانبين وليس له أول ولا آخر، أعظم مما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر وأكبر منه، وهذا هو الذي بين ابن رشد وغيره من النظار أنه ممتنع.[55]
- ولا يلزم هذا أئمة أهل الملل قالوا: أن الرب يفعل أفعالاً، أو يقول كلمات لا نهاية لها، ليس لها أول ولا آخر. فإن هؤلاء يقولون: لا قديم إلا الله وحده، وما سواه محدث مخلوق، فلم يقم بغيرة ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى، وإنما ذلك له وحده، فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين، لا أقل مما له ولا أكثر[56].
- وذلك أن ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر، فما كان له منتهى ينتهي إليه محدود، فلا بد أن يكون له مبدأ محدود، فلا يتناهى شيء في النهاية إلا وله مبدأ محدود[57].
- ولهذا قال: وأيضاً فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه، أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائماً إلى قوله: (إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتي: أن ما يأتي لم يدخل في الوجود بعد، وأن ما مضى قد انقضى وانصرم، وما انقضى وانصرم فواجب أن يدخل في الوجود فهو متناه، فهو قول حق ومراده بذلك أن الذي ينقضي وينصرم هو ما له مبتدأ[58].
- وأما ما لا ابتداء له فلا انتهاء له ولا ينقضي ولا ينصرم ولهذا قال: إلا أن الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة، وذلك أنه لم يكن هناك حركة، واجب أن تكون أولى بحيث يستحيل أن تكون قبلها حركة، فليس يجب أن يكون ها هنا جملة دخلت في الوجود، ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود[59].
- والذي دخل منها في الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهيه، أن كانت من الاشياء التي يوجد منها أكثر من شخص واحد. إلى قوله: فمن أين يلزم- ليت شعري- أن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد وقبله واحد، أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا[60].
- قال: والأصل في هذا كله ألا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده، وما انقضى، ولا ينقضي إلا ما ابتدأ وجوده. إلى قوله: لأن المتناهي هو الذي يمكن أن يزاد عليه شيء، وأي جمله فرضناها متناهية فإنه يمكن قبلها جملة أخرى، وهذا هو حد مالا يتناهى الجائز الوجود. وقد قال قبل ذلك: لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه، أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائما. إلى قوله: ولا نقول: أن بعد هذه

---

(54) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص(102.101).

(55) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص(103.102).

(56) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص103.

(57) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص103.

(58) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص(104.103)

(59) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص104.

(60) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص104.

الدورة دورات لا نهاية لها، فيلزم من هذا أن يكون بغد الدورة التي كانت اليوم بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها وبعد الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها فمن تدبر كلامه تبين له ما قلناه[61].

وهكذا نجد أن من يعرض عن الوحي ويعتمد على العقل اعتمادا كليا، يتخبط في أقواله، ويتناقض ولا يستقر على رأي ثابت، والأهم من ذلك انحرافه عن العقيدة السليمة التي جاء بها نبينا محمد –عليه الصلاة والسلام- ونزل بها القرآن الكريم.

الفصل الثالث: موقف ابن سينا من العلم الإلهي والرد عليه: وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة ابن سينا.

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا الفيلسوف المشهور المعروف بابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس. يقول عن نفسه: أن أبي كان رجلاً من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور، واشتغل بالتصوف، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها: خرميثن2 من ضياع بخارى، وهي من أمهات القرى، وبقربها قرية يقال لها: أفشفة، وتزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن وَوُلِدْتُ بها، ثم وُلِدَ أخي، ثم انتقلنا إلى بخارى، وأحضرت معلم القرآن ومعلم الآداب، وأكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن، وعلى كثير من الآداب حتى كان يقضي مني العجب.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية، وتعد حياة ابن سينا حياةً غريبة صاخبة مليئة بالمتناقضات.

فقد كان مكباً على التحصيل والاطلاع، والتأليف والتصنيف، وكان معايشاً للحياة السياسية في عصره، وكان من أكبر أطباء العصر والبلاط.[62]، ولد بقرية أفشنة ببخارى، عام 370هـ، كان إسماعيليًا متصوفًا. درس العلوم الدينية وعلم النجوم والطب والرياضيات والطبيعيات والفلسفة. آثاره: ترجمت كتبه إلى لغات عديدة، منها: اللغة العبرانية، والفرنسية، والألمانية. ومن كتبه: كتاب الشفاء، الإشارات والتنبيهات، الحكمة المشرقية، القانون في الطب.

تكلم في المنطق والفلسفة الطبيعية والإلهيات والعقل وما إلى ذلك، واستطرد الكاتب كثيرًا في شرح وتفصيل مذهب ابن سينا الفلسفي[63].

المبحث الثاني: تعريف الإله، والعلم الإلهي عند ابن سينا.

1- الإله عند ابن سينا:

عاقلاً ومعقولاً، وهو يعقل الموجودات **فيقول**: "وإذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه"[64].

2- العلم الإلهي عند ابن سينا:

"إن صفة العلم التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود تعد من أهم الصفات التي تكشف عن صلة العقل الإلهي بالعالم، وقد تناول ابن سينا دراسة موضوع العلم الإلهي في كثير ما كتبه موضحاً رأيه في هذه المسألة"[65].

---

(61) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل ج9، ص(105.104)

(62) انظر: محمد بن إبراهيم الحمد، " مصطلحات في كتب العقائد"ج1، ص106.

(63) انظر: د محمد علي أبوريان، " تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"ص38.

(1) ابن سينا، " الشفاء "، ج 2، (ص 356، 359).

أ- **تعريف ابن سينا للعلم الإلهي: عرف ابن سينا العلم الإلهي بأنه:** "العلم الذي يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ فيه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية"[66].

ب- **موقف ابن سينا من هذه النظريات:**

1. "ابن سيناء بإزاء هذه النظريات الثلاثة، وجد أن النظري الأولى لابد من تركها **لماذا؟** لأنها لا تتفق وأصول الدين، فهو لم يستطع أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم، لأنه كمسلم ومدافع عن الإسلام، دفعه ذلك إلى أن يستعير من غير الإسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الإنساني العام، ليستعين بما يستعيره، في تأييد الإسلام، فلم يجد بداً من أن يوفق بين الدين والفلسفة على العموم، وأيضاً يوفق في الأول بين بساطته في الماهية وعدم تكثره، كذلك عدم تغيره من جهة وامتداد علمه إلى ما وراء ذاته وشموله ما سواه من جهة أخرى"[67].
2. "حاول الشيخ الرئيس أن يوفق بين الأرسطية والإسلام، فالله عقل بريء عن المادة والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة واجب الوجود عقل محض، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجودة، فهو يعقل ذاته لأن العقل لابد أن يعقل شيئاً، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة كي يعقلها، إلى هنا نجد اتجاهاً أرسطياً واضحاً، لكن ابن سينا لم يقف عند الحد الأرسطي، بل حاول أن يبسط علم الله ويخرج به عن دائرة ذاته "[68].

ج- **استخلاص ابن سينا من العلم بالكليات علماً بالجزئيات:**

"لأن الأول يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما يترتب عليها وهو يعلمه، إذ كيف يجهل صانع صنعه، أو كيف يجهل خالق خلقه، فالله يعلم الموجودات لأنه سببها وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة، فالله علة للعالم والعلم بالعلة علماً تاماً يقتضي العلم بالمعلول، فالعالم كله معلول له بعضه مباشرة، وبعضه بواسطة، والله يعمل ذاته علماً تاماً، فلابد أن يعمل العلم عن هذا الطريق "[69].

3. "التفرقة بين الواجب بذاته والواجب بغيره، تؤدي إلى إقامة صلات بين الله والعالم، فالله يعلم الموجودات لأنه سببها، وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة"[70].**3**."حاول ابن سينا أن يثبت أن امتداد علم الله إلى ما وراء ذاته لا يحدث في الذات تغيراً ولا تكثراً، لذلك فقد بين أن الأول عقل ويعقل ذاته وأنه يكون عقلاً ومعقولاً لذاته وعاقلاً لها، لا يكترث ولو بالاعتبار "(6).

د- **يقول ابن سينا:**

1. ("الأول معقول الذات، قائمها، فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة، وقد علم أن ما هذا حكمه، فهو عاقل لذاته معقول لذاته[71]".

---

(65) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 147.

(66) ابن سينا، " النجاة "، ص 322.

(3) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 148.

(4) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 149.

(4) انظر: د. عاطف العراقي، "مذاهب فلاسفة المشرق "، ص 261.

(5-6) ابن سينا، "الإشارات "، ج 3، ص 481.

(71) ابن سينا، "الإشارات "، ج 3، ص 481.

2. "علم الأول بالغير لا يوجد كثرة في ذاته، فلأنه عقل واتخاذه من ذاته موضوعاً تعقله لم يخرجه عن بساطته، أضف إلى ذلك أن علمه بالغير لا يختلف عن علمه بذاته فذاته مبدأ علمه بالغير، فهو لا يعلم الأشياء من الأشياء بل من ذاته، وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وغلا فذاته، إما متقومة بما تعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وغما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجهة، وهذا محال، إذا لا تكون محال لولا أمور من خارج لم يكن هو ويكون له حال لا تلزم عن ذاته، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير "[72].
3. "يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات، التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها "[73].
4. يؤكد ابن سينا ذلك في كتابه التعليقات فيقول: ("فعلم الباري بالأشياء الجزئية هو أن يعرف الأشياء من ذاته، وذاته مبدأ لها، فيعرف أوائل الموجودات ولوازمها، ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود[74]").

هـ- ماذا نستنتج مما تقدم؟

1. "أن ابن سينا قد ذهب إلى القول بأن الله تعالى يعلم الموجودات فإن هذا العلم لا يكون علماً بدقائقها وخصوصياتها المتغيرة[75]العلم عند ابن سينا يكون بانطباع صورة المعلوم في نفس العالم، وهناك نوعان من العلم يتعلقان بالأشياء الجزئية: نوع يكون فيه الجزئي كليا، وآخر يكون جزئيا.
إذ أن علمه لا يدخل في مقولة الزمان، بل هو أزلي أبدي لا يصدق عليه الآن، ولا الماضي ولا المستقبل ". [1].
2. "أنه يفضل الإدراك، الكلي، وهو يقوم على تفرقته بين الإحساس والتخيل من جهة والتعقل من جهة أخرى فالعقل يتجاوز كل ما هو جزئي إلى ما هو كلي، لأن هذا يتناسب وعمل العقل فالاختلاف حول العلم الإلهي إنما يتمثل في الاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك " [76].

قول القائل: كل تركيب يحتاج إلى مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد. فكذلك يقال: هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة. وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث من حيث أنه لا يخلوا عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً كما سنلزمه عليكم من بعد. فالأدلة باطلة وكل مسالكهم في هذه المسألة تخييلات. لا يقدرون رد الجميع إلى نفس الذات ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات. فإنهم أثبتوا كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟ ومنهم من يسلم ذلك ومنهم من قال: لا يعلم إلا ذاته، وعلمه بالكليات... فأما الأول فهو الذي اختاره ابن سينا. فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم. فنقول: علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره. فإن قلتم: إنه غيره، فقد أثبتم كثرة ونقضتم القاعدة. وإن قلتم: إنه عينه، لم تتميزوا عن من يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته، ومن قال ذلك سفه في عقله.... غير علمه بذاته وقيل: حد الشيء الواحد

(72) ابن سينا، " النجاة "، ص 403.
(73) ابن سينا، " النجاة "، ص 403.
(74) ابن سينا، "التعليقات "، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة، .ص 28.
(75) انظر: د. مدكور، " الفلسفة الإسلامية منهج".ج 2، ص 8.، و انظر: ابن سينا، "مقدمة كتاب الشفاء"، ص 12.
(76) انظر: د. عاطف العراقي، "مذاهب فلاسفة المشرق "، ص 259.
أيضاً د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام "، ص 512.

أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات. فالعلم بالشيء الواحد لما كان شيئاً واحداً استحال أن يتوهم في حالة واحدة موجوداً ومعدوماً، ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه دون علمه بغيره قيل: أن علمه بغيره غير علمه بنفسه، إذ لو كان هو هو لكان نفيه نفياً له وإثباته إثباتاً له، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً، أعني هو بعينه في حالة واحدة، ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه. وكذى في علم الأول بذاته مع علمه بغيره إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر، فهما إذن شيئان. ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته. فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً. فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة[77].

ذكر ابن سينا أن الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني.

قال ابن سينا: "إشارة: الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات، من حيث تجب بأسبابها، منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به، كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافق أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها، ويعقلها كما يعقل الجزئيات، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها، الذي يحكم أنه وقع الآن، وهو قبله، أو يقع بعده، بل مثل أن نعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر، وهو جزئي ما، وقت كذا، وهو جزئي ما في مقابلة كذا.

ثم ربما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع، أو لم يقع"[78].

وإن كان معقولاً له على النحو الأول، لأن هذا إدراك آخر جزئي، يحدث مع حدوث المدرك، ويزول مع زواله.

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله، وإن كان علماً بجزئي، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا، وبين كونه في موضع كذا، يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود.

عقله ذلك أمر ثابت قبل الكسوف ومعه وبعده. هذا لفظه.

قلت: وهذا الذي ذكره إنما يتأتى في الأمور الدائمة عنده، كالشمس والقمر والكواكب والأفلاك، فإنه يعلمها بأعيانه، فإنها دائمة.

وأما الأمور المتجددة، مثل حركاتها، ومثل الكسوف والخسوف، والإهلال والإبدار، ومثل أشخاص الناس والحيوان، فهذه لا يتصور أن يعقلها إلا على وجه كلي، مثل أن يعلم أنه في كل شهر يحصل إهلال وإبدار، وفي كل سنة يحصل صيف وشتاء.

فأما العلم بإهلال معين وإبدار معين وكسوف معين، فهذا جزئي حادث كائن بعد أن لم يكن زائل بعد ما كان، فإن علمه بعينه لزم ما حذروه من التغير في علمه، فإنه إذا علمه قبل وجوده، علمه معدوماً سيوجد، ثم إذا وجد علمه موجوداً.

ثم إذا زال علمه معدوماً قد كان، وهذا الذي فروا منه.

ولو علم الجزئيات بأعيانها بعلم ثابت، لزم وجود ما لا نهاية له من المعقولات دائماً في ذاته"[79].

3. "علم الله علم عقلي، وشأن كل تفكير عقلي يقوم على الكلي لا الجزئي فهو يدرك الأشياء على نحو كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، فواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي

(77) انظر: الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، ج1، ص (176، 177)

(78) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل"، ج 10، ص 160-162.

(79) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل"، ج 10، ص 160-162.

ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة " [80].

4. "ان ابن سينا قد نفي العلم بالجزئيات التي تؤدي إلى القول بالتغير والكثرة في ذات الله، فإننا نجده يؤكد على أن الله يعلم كل شيء، فالعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول فيقول يطب أن يكون عالماً بكل شيء، لان كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط، يتأذى إليه بعينة قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً، إذا كان ما لا يجب لا يكون، وهذا يعد تأكيداً منه لإحاطته تعالى بالك، وهذا يمثل من جانبه العناية الإلهية التي يُعرفها بأنها إحاطة علم الله أو علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام [81]".

و- الفرق بين العلم الإنساني والعلم الإلهي عند ابن سينا:

1. "فرق الشيخ الرئيس بين العلم الإنساني والعلم الإلهي فالعلم الإنساني يستند إلى: المشاهدة، ويستخدم الحسن والتخيل وهذا العلم يتغير بتغير المعلوم فهو علم جزئي متغير"[82].
2. **يقول ابن سينا في هذه التفرقة بين العلمين:** ("العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته، فعلمه سبب لوجود الموجودات فلا يجوز على علمه التغير وعلمنا مستفاد من خارج فيكون سببه وجود الشيء، وإذا كنا لا ندرك إلا الجزئيات المتغيرة فعلمنا يتغير، ولأنها تبطل فيبطل علمنا فعلم الأول ليس هو مثل علمنا، فإن العلم فينا من لونين، علم يوجب التكثير، وعلم لا يوجب التكثير، فالذي يوجب التكثر يسمى علماً نفسانياً والذي لا يوجبه يسمى عقلياً [83].

وأن ابن سينا لو مايز بين علم الله وعلم غيره تبعا للتمايز بين الذوات لما أثبت للعلم الإلهي التغير بإدراك الجزئيات المتغيرة في حال تشخصها.

ز- ماذا نستنتج من أقوال ابن سينا في العلم الإلهي؟

1. "ان المقارنة التي عقدها الشيخ الرئيس بين العلم الإنساني والعلم الإلهي تبين لنا أن هذا العلم الإلهي منزه عن التغير والنقص الذي نجده في العلم الإنساني".
2. "نجد أن بعض النصوص السينوية قد يفهم منها الأول وهلة أنه يقول بأن الله يعلم الجزئيات كما هي، وبذلك يتفق مع المتكلمين إذ نجده يقول: فهو يعلم الأشياء جزئيها وكليها على ما هو عليه من جزئيته وكليته وثباته وتغيره، وكونه وحدوثه، وعدمه وأسباب عدمه، ويعرف الأبديات على ما هي عليه من أبدية، والحادثات على ما هي عليه من حدوث ويعرفها قبل حدوثها، ومع حدوثهما، وبعد حدوثها، بعللها وأسبابها الكلية ويعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها وعللها "[84].
3. "يمكننا القول بأن هذا لا يعني عند ابن سينا، إدراك الله للجزئيات بتفاصيلها، إذ هو يصر دائماً على أنه إذا نسب لله العلم والإرادة فإن ذلك أساساً من القول بأنه من ذاته يعلم كل شيء وهذا يعني إدراك الأمور

---

(80) ابن سينا، "النجاة "، ص 404.

(81) ابن سينا، "الإشارات "، ج 3، ص 728.

(82) ابن سينا، "التعليقات "، (ص 116، 193).

(83) انظر: ابن سينا، "التعليقات "، (ص 116، 193).

(84) انظر: ابن سينا، "التعليقات "، ص 81.

(2) الشيرازي، " الأسفار الأربعة "، ص 300.

العامة الكلية، فالعلم إذا حصل بالمبادئ فلابد أن يتأذى ذلك العلم، إلى العلم بجميع المعقولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي " [85].

4. "إذا قمنا بالجمع بين النصوص التي قد يفهم منها اتفاق الشيخ الرئيس مع المتكلمين، وبين جوانب مذهبه في العلم الإلهي ككل، تبين لنا اتجاهه إلى القول بالإدراك الكلي حتى لا يصطدم بفكرة الزمان "(3).
5. "لا أدل على اختلاف ابن سينا مع المتكلمين في هذه المسألة كما في مسائل أخرى، ليس أدل على ذلك من هجوم الغزالي على ابن سينا في هذه المسألة إلى الحد الذي كفره فيه، ولو كان متفقاً مع المتكلمين ما كان هذا الهجوم من الغزالي على ابن سينا "(4).

ح- **الخلاصة: أن** علم الله بالجزئيات عند ابن سينا علم كلي لا جزئي، والعلم الزماني الصغير مستحيل في حق الواجب.

1. "أن ابن سينا في بحثه لموضوع العلم الإلهي، يبين فيه صلة الله بالعالم من خلال صفة العلم، واليت نحا فيها منحى مخالفاً لأرسطو لحد ما، فجعل علم الله محيطاً بكل شيء على خلاف إله أرسطو الذي عزله عن كل شيء، وجعله يتقوقع داخل ذاته، ولا يرى إلا ذاته ولا يعقل سواها " (5).
2. "أن ابن سينا حاول التوفيق في هذه المسألة بين الجانب الإسلامي والجانب الأرسطي، أي أنه حاول الجمع بين القول بأن الله يعقل ذاته، والقول بأن الله يعقل الموجودات "(6).
3. "إذا كان ابن سينا قد قال بعلم الله لأمور الكون، فإن هذا يقوم عنده إلى تفضيله الإدراك الكلي، وإن كان بحثه في هذا الموضوع مرتبطاً بالتمييز بين الكلي والجزئي، وأيضاً نظريته في الفيض وكيف يصدر عن الواحد الكثرة، أو كيف يعقل الله الموجودات بعقله وغير ذلك من موضوعات " [86].

ط- **مذهب ابن سينا في العلم الإلهي:** "قام على أسس فلسفية في كثير من زواياه إلا أنه لم ينل إعجاب الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، فقد وجه لرأي ابن سينا نقداً عنيفاً سواء من جانب الغزالي أو من جانب ابن رشد "[87].

المبحث الثالث: موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا:

أ- موقف الغزالي من العلم الإلهي عند ابن سينا:

1. أما الفلسفة الموجودة في كتب ابن سينا وأمثاله، ففيها أن ذلك من العقل الفعال والنفس الفلكية، وعندهم ذلك هو المنذر بذلك، ويسمون ذلك اللوح المحفوظ، ومن ذلك ينزل عندهم الوحي على الأنبياء، ومن ذلك كلم موسى، وكثير من المتصوفة الذين سلكوا مسلكهم قد دخل ذلك في كلامهم. فإن كان فريق غير هؤلاء المتفلسفة يجعله ذلك من علم الله، فلا ريب أن من جعل الله منذراً لعباده بالجزئيات، لزم أن يكون عالماً بها، فإن الإعلام بالشيء فرع على العلم به، وهذا ما يثبت القول الثالث المحكي عنهم، وذكر أبو البركات في معتبره الأقوال الثلاثة: قول من قال: لا يعلم إلا ذاته، وذكره عن أرسطو، وذكر ألفاظه، وابن رشد هو يعظم أرسطو إلى الغاية، وهو من

(3) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 153.
(4) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 154.
(5) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 154.
(6) انظر: د. عاطف العراقي، "مذاهب فلاسفة المشرق "، ص 264.
(86) انظر: د. عاطف العراقي، "مذاهب فلاسفة المشرق "، ص 264.
(87) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 154.

أعظم الفلاسفة عنده، فكيف ينفي هذا القول عنهم؟! وذكر أبو البركات قول ابن سينا، وذكر عنهم القول الثالث، وهو أنه يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات، على اختلاف الحالات، مما هو كائن، وما هو آت. وهذا القول ينزع إلى قولين: أحدهما: القول الذي اختاره ابن رشد، الذي قربه من التغير، ولم يجب عنه، والثاني التزام هذا اللازم، وبيان أنه ليس بمحذور، وهذا قد اختاره أبو البركات، كما يختاره طوائف من فصارت الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال، بل خمسة، بل ستة، بل سبعة، وأكثر من ذلك القول الذي ذكره ابن سينا، والقول الذي اختاره ابن رشد، والقول الذي اختاره أبو البركات، وهذان القولان هما القولان اللذان يقولهما نظار المسلمين. وقول أرسطو وابن سينا، فلا يمكن أن يقولهما مسلم، ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره، فضلاً عن أئمة المسلمين، ك مالك والشافعي وأحمد، فإنهم كفروا غلاة القدرية، الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها؟![88].

2. جاء ابن سينا بعد أرسطو، وكان كما قلنا تلميذاً وفياً لفلسفة أستاذه، ولكنه من جهة أخرى كان يريد مصانعة المسلمين ومداهنتهم حتى لا يفطنوا لمروقه وإلحاده، فتكايس بمحاولة التوفيق بين الفلسفة التي تقول بقدم العالم ومقارنته الله في الزمان، وبين الدين الذي يجعله مخلوقاً حادثاً، بعد أن لم يكن، فزعم أن الله علة تامة لوجود العالم، والعلة التامة يجب أن يقارنها معلولها ولا يتخلف عنها[89].
3. وعلى هذا فيمكن القول بأن العالم أزلي مقارن لله في الزمان، كما تقول الفلسفة، ولكنه من جهة أخرى متأخر وممكن حادث بالذات أما كونه متأخراً فلأن المعلول قد استفاد الوجود من علته، ولا نعنى بالحدوث الذاتي إلا استفادة الوجود من الغير ومن العجيب أن ابن سينا مع قوله بقدم العالم يسمى الله خالقاً وفاعلاً ويسمى العالم مخلوقاً ومفعولا، فمتى خلق الله العالم على رأيه أو فعله إذا كان وجوده مقارناً لوجوده وكيف يمكن أن يكون الله خالقاً للعالم مع القول بأنه علة والخلق إنما يعتمد على القصد والاختيار، وأما العلة فيصدر عنها معلولها بالإيجاب المنافي للاختيار، والعالم عنده كما هو أزلي مساوق لعلته في جانب الأزل، هو كذلك أبدى غير قابل للفناء لأن المعلول لعلة تامة يجب أن يبقي ببقاء علته[90].
4. وهكذا يظن ابن سينا أنه أفلح بهذا التمويه والمغالطة في لبس الأمر على المسلمين، ولكن الأذكياء من علماء هذه الأمة من أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية استطاعوا كشف تلبيساته وفضح سرائره ونياته[91].
5. ومن العجب أيضاً أن يزعم هذا الرجل أنه يحاول الصلح والتوفيق بين طائفتين لا يعقل أن تهدأ بينهما الحرب أو أن يتم سلام، فهذه طائفة تؤمن بالوحي والقرآن وتعتصم بعرى الإسلام والإيمان وهذه طائفة كافرة تدين بما ضرطت به عقول فلاسفة اليونان مما كله أو أغلبه كفر وإلحاد وهذيان. فلا يمكن أن يوضع السيف بينهم وبين أتباع الأنبياء أبد الدهر، وستبقى بينهم الحرب العوان حتى لا تكون فتنة وحتى يظهر دين الله على الدين كله ولو كره الكافرون[92].
6. "تعد مسألة العلم الإلهي من المسائل التي تتصل بصفة من أهم الصفات الإلهية التي كثر الحديث فيها عند متكلمي وفلاسفة الإسلام على السواء، و أن كان الفلاسفة متفقين مع المعتزلة في الحفاظ على وحدة الكائن

(88) انظر: ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل"، ج 9، ص (401-402).

(89) انظر: كاملة الكواري، " قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين"، ج1، ص (247. 248)

(90) انظر: المرجع السابق، ج1، ص248.

(91) انظر: المرجع السابق، ج1، ص248.

(92) انظر: المرجع السابق، ج1، ص(248. 249).

الأول أي جعل الصفات الإلهية عين الذات، وليست ذائدة عليها، فهم لا يقبلون أن يسلموا باشتماله تعالى على صفات توجد فيه نوعاً من الكثرة، وهذا عكس ما نجده عند الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي، إذ يذهبون إلى أن الصفات زائدة على الذات"[93].

7. "وكما سبق أن أشرنا إلى أن ابن سينا وجد نفسه بين أرسطو الذي قرن موضوع العلم الإلهي بالذات الإلهية وحول العلم الإلهي على ضرب من التفكير بالذات فبذلك تخلى عن إمكانية أي تبادل فكري بين الكائن الإسمي من جهة وعالم الكون والفساد من جهة أخرى، فهو يقرر أن هنالك أشياء خير لها أن ترى من أن لا ترى"[94].

8. **إن ابن سينا: "**وجد نفسه بين أرسطو بما قاله وبين الدين وما جاء فيه من أن الله يعلم كل شيء **قال تعالى:** ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: 59].

من هنا لم تحظ فكرة أرسطو بالقبول عند ابن سينا، لكنه حاول التوفيق بين كل من الطرفين، بين الدين والفلسفة فقال بأن الله يعلم الكليات وأيضاً يعلم الجزئيات لكن على نحو كلي، فالله يعلم السباب ومطابقتها، ويعلم ضرورة ما يتأذى إليها فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، ويبرر ابن سينا مسلكه هذا على أساس أن القول بعلم الله بالجزئيات يفضي إلى التغير والكثرة في ذاته تعالى، كما يفضي إلى كون العلم الكلي الأزلي متوقفاً على الجزئي الحادث فيصير علمه متغيراً انفعالياً "[95].

9. "لكن هذا التبرير من جانب ابن سينا لم يشفع له عند الغزالي، ولذلك جاء الغزالي بحملة عنيفة على الفلاسفة وخاصة ابن سينا، وتعد مسألة العلم الإلهي إحدى المسائل الثلاثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة ونقد في شيء من الزراية تفسيرهم للعلم الإلهي، وعده أقرب إلى الجهل منه إلى العلم، وعندما ينقد حجة الإسلام ويحكم، كان لحكمه شأنه وخطره "(4). "فهو يرى أن إله ابن سينا لا يعلم إلا الكليات، ومن هنا وجب تكفيره لأن علم الله لازم لقدرته، فما دام الله قادراً على كل شيء فلابد أن يكون عالماً بالكلي والجزئي، ولكن هذا الفهم من جانب الغزالي لابن سينا يعد فهماً مجافياً للصواب، ذلك لأن الله عند الشيخ الرئيس يعقل ذاته ويعقل الكليات، ويدرك الجزئيات على نحو كلي وهذا ما يوضحه ابن سينا في أكثر من موضع إذ يقول: "فوجب الوجود علمه على الوجه الكلي، علم لا يعزب عنه مثقال ذرة"[96].

ب- نقد الغزالي لقول ابن سينا في العلم الإلهي:

"يوجه الغزالي إلى هذا القول لابن سينا نقداً، إذ يعده متناقضا إذ كيف يكون علمه على وجه كلي ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة؟ ويبين الغزالي تناقض ابن سينا فيقول أن من ذهب إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفي هذا من مذهبه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره، وهو الذي اختاره ابن سينا، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً، لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي "[97].

---

(4) رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، (ص 154-155).

(94) انظر: ماجد فخري، "الدراسات الفلسفية العربية "، مقالة في كتاب الفكر العربي، ص 206.

(95) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 155.

(4) ا د. بدكور، " في الفلسفة الإسلامية منهج "، ج 1، ص 83.

(96) ابن سينا، التعليقات، ص 15.

(97) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 206.

رأى الغزالي أن يكون الكلام على مراحل ثلاثة: مناقشة ابن سينا في أن الله يعلم ذاته وغيره، ثم تعجيز الفلاسفة عن إثبات أن الله يعرف ذاته، وإبطال قولهم بعدم علمه بالجزئيات.

ج- الرد على الغزالي:

1. "أن قول ابن سينا فيما نعتقد لا يحمل أي تناقض ولا يحمل أيضاً نفياً لعلم الله بالجزئيات، وتأكيداً على ذلك أنه **قال:** "ولا يعزب عنه مثقال ذرة "، **وقوله:** "على نحو كلي "، هذا يعني به المشابهة وهو صفة علم واجب الوجود بذاته، أي العلم علماً شبيهاً بالكليات من حيث الثبات وعدم التغير، وليس صفة للمعلوم ليلزم منه أن يكون المعلوم هو الكلي دون الجزئي، ولا يكون الجزئي معلوماً حقيقياً، فعلمه تعالى بالأشياء لا من حيث تغيرها وتبدلها سواء كان من حيث الإحاطة بأسبابها المؤدية إليها، أو من حيث حضورها عنده تعالى بهواياتها الشخصية وعلى التقديرين لا يكون هذا علماً زمانياً، وهذا المراد من كون علمه بها علماً كلياً "[98].
2. "ان ابن سينا يذهب إلى أن واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي، فمثلاً إذا علمت قوانين الأفلاك أدركت كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي ولكن على نحو كلي، كقولك في الكسوف الجزئي أنه يحصل في زمان كذا ويكون بينه وبين الكسوف السابق نسبه كذا، فهذه المعرفة الكلية بالأمور الجزئية لا توجب تغيراً في عقل العالم، لأنه يتوصل معها إلى الإحاطة بجميع الكسوفات الجزئية لإحاطته بمبادئها وأسبابها، فإذا وقعت الإحاطة بالأسباب والمبادئ حصل العلم بالمسببات والنتائج"[99].
3. "ومن ثم يمكن القول أن واجب الوجود يعلم الجزئيات علماً تعقلياً فعلياً، يعلم جميعها علماً تاماً محيطاً بالكل معاً، وهو علم غير زماني منزه عن التغير والنقص "[100].
4. "أن فهم الغزالي له لم يكن صحيحاً لذلك نقول كما قال الشيرازي من أن الذين شنعوا على الشيخ في هذا الموضع فليس تشنعهم إلا من قلة التدبر وضعف التحصيل، فمن لم يفهم كلام الأكابر فلا يلومن إلا نفسه "[101].
5. "إن توجيه اللوم بل التكفير من جانب الغزالي لابن سينا لا يقوم على أسس صحيحة، فابن سينا لم ينكر علم الله بالجزئيات كما اتهمه الغزالي وإنما قال به على نحو كلي، إمعاناً منه في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها عقلية مجردة فهو لم يبعد عن الدين ودليلينا على ذلك ما نجد من دعوات وتبتلات تؤذن بإيمان عميق"[102].

د- **<u>موقف ابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا.</u>** "إذا كنا قد بينا موقف الغزالي النقدي من الشيخ الرئيس في مسألة العلم الإلهي فلابد أن نبين موقف ابن رشد من هذه المسألة".

هـ- **موقف ابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا.** لقد أكد الشارح الأكبر في كثير من كتبه على صفة العلم، وقد استند إلى الآيات القرآنية تارة وإلى الأدلة الفلسفية تارة أخرى[103]، وقد نبه على وجه الدلالة على هذه الصفة، يقول **الله تعالى:** ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، [الملك: 14]. **ووجه الدلالة:** هو أن الموضوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أي كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة، وبذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل

(98) الشيرازي، شرح الشفاء ص589.

(99) انظر: د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص228.

(100) انظر: د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص228.

(101) انظر: د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص228.

(102) د. بدكور، في الفلسفة الإسلامية ص83.

(103) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص87.

الغاية، فوجب أن يكون عالماً به فالإنسان إذا نظر إلى بيت أدرك أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء"[104].

6. "يرى ابن رشد أن الله عالم بالأشياء جميعها لأنه صانعها ولا يقبل أن يجهل صانع صنعته، هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، فعلمه تعالى قديم أزلي، لا محل لطروء الحدوث عليه، لكن هل هذا العلم الإلهي يحيط بالجزئيات أم هو علم بالكليات؟
7. أن الشيخ الرئيس ذهب إلى كيفية معرفة الله للجزئيات عن طريق الكليات معتمداً على فكرة العلية، فيقول أن الله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة "[105].

ب. نقد ابن رشد العلم الإلهي عند ابن سينا.

1. "كان نقد فيلسوف المغرب ابن رشد لفيلسوف المشرق ابن سينا فيذهب ابن رشد إلى أن علم الله لا يمكن كلياً، لأن العلم الكلي علم مقتضب أي بالقوة لأشياء هي موجودة بالفعل، فلا يليق أن يكون ناقصاً على هذا النحو، كذلك فهو ليس علماً جزئياً، لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم، وبذلك يتبين لنا أن الله عند ابن رشد لا يعلم الكلي ولا الجزئي، فلا يجوز في علم الله تعالى أن يوصف بأنه كلي ولا جزئي، لأن هذين نحوان من أنحاء النظر إلى العلم البشري ولا يقاس علم الله على العلم الإنساني، لأنه لو كان العلم الإلهي مماثلاً للعلم الإنسان لكان لله في العلم شركاء، ولما كان الله واحداً، ثم لأن العلم الإنساني معلول للموجودات أما علمه تعالى، فهو علة لجميع الموجودات"[106].
2. "إن علم الله تعالى عند فيلسوف الأندلس، يند عن أن يوصف بالكلي أو بالجزئي، لأن الذات الإلهية منزهة عن كليهما، والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به، والله هو المبدأ وهو الصدارة الأولى، والغاية لكل شيء هو نظام العالم وملتقى جميع الأضداد، وهو الكلي في أسمى صور وجوده"[107].
3. **لذلك يوجه ابن رشد نقداً للشيخ الرئيس فيقول**: ("كيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات؟ وهم يرون أن الرؤية الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان، وأن ذلك العلم يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل، والمسئول عليه وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً من طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس، لذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي[108]".

ج. نقطة الخلاف بين الفيلسوفين ابن سينا، وابن رشد:

1. يستخدم ابن رشد التأويل للدفاع عن ابن سينا من هجوم الغزالي عليه، وأن تكفير الغزالي له ليس قطعًا.

---

(104) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 70.

(105) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 159.

(106) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية ص78، دار إحياء الكتب العربية، سنة 1945.

(107) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص391.

(108) ابن رشد، فصل المقال ص23، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ط1سنة 1982.

2. "أن أبن سينا قال بأنه تعالى يعلم الكلي والجزئي، ولكن يعلم الجزئي على نحو كلي، وقد بينت آنفاً لما آثر ابن سينا هذا القول "[109].
3. "أما ابن رشد فقد ذهب إلى أنه تعالى يند عن أن يوصف بهذا أو ذاك من هنا أقول أن ابن رشد أراد أن يقول بنوع آخر من المعرفة غير المعرفة العقلية تلك المعرفة المباشرة القلبية التي لا هي كلية ولا هي جزئية، لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية، وهذا الاتجاه في هذه المسألة لا نجده عند الشيخ الرئيس، فابن سينا أعتنق نظرية القرآن الكريم في علم الله ولم يجد سبيلاً لإبرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية، فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية"[110].

المبحث الرابع: رد شيخ الإسلام ابن تيمية على شبهة ابن سينا وغيره من الفلاسفة في مسألة العلم الإلهي:

1. **قولهم:** "أن علم الله بالجزئيات يلزم منه التغير أو التكثر". **الرد عليهم:** " معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم، فإن فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معان في ذاته، فليس ذلك نقصاً، ولا يكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص".[111]

وإن قيل: " بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة في ذاته. فيقال: أن كان هذا حقاً، فعلمه بها أولى أن لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة، أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات العالمة، فإن كل عاقل لفعل محكم عالم به، وليس كل علام به فاعلاً له".[112]

"وهؤلاء، وإن كانوا قد قالوا في فعله أقوالاً باطلة، لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداءً إلا واحد بشرط، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعول له بوسط أو بغير وسط، فكان الواجب أن يقولوا: إنه علام بكل شيء جرى، كما هو فاعل لكل شيء جرى، إذ الكليات لا توجد في الأعيان إلا جزئية معينة." [113].

2. فلسفة الكندي[114] لاستقامته في موضوع العلم الإلهي.

أ- الله تعالى في فلسفة الكندي موجد العالم وهو السبب الأول والعلة الأولى، وهو الواحد والحقن وما سواه لا يخلو من كثرة من جهة أو جهات، وصفته الخاصة أنه واجب الوجوب، وبقية الموجودات ممكنة الوجود، ولا تجوز فيه الكثرة لأنه ليس له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة، وليس له جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام، وهو كذلك ليس متحركاً، ومن ثم فهو واحد وحدة محضة، والله تعالى هو السبب المباشر لجميع الكائنات، إذ أن كل الأشياء تنتهي غليه في عللها إلى نهاية واحدة، أي علة أولى واحدة لا تتكثر، لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لانهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية، والله هو الوجود

---

(109) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 160.

(110) انظر: رجاء أحمد علي، "الفلسفة الإسلامية "، ص 160.

(111) شيخ الإسلام ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل "، 10/ 29-30.

(112) شيخ الإسلام ابن تيمية، " درء تعارض العقل والنقل "، 10/ 29-30.

(113) شيخ الإسلام ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، 10/ 29-30.

(114) الكندي: هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، يرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان، ولد عام 185هـ أول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وأول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين، كان فيلسوفًا معتزليًا. آثاره الفلسفية: قيل أنه خلف أكثر من 200 كتاب، وعدد من الرسائل فقد أكثرها، منها: رسالة في صور الأشياء ورسومها، وكلام في النفس تناول في فلسفته المشاكل الفلسفية الرئيسية، وهي: الإله، العالم، النفس. كما حاول التوفيق بين الدين والفلسفة انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص37.

التام الذي لم سبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به، والذي لا يحتاج في قوامه على غير فلا علة له، وان العالم محدث من قبل الله، وليس قديم، وهو بهذا الموقف اتفق مع المتكلمين الذين يقولون بالحدوث واختلف مع الفلاسفة، وهو بهذا الموقف قد ابتعد عن أرسطو ولم يتأثر به وهذا إنما يدل على أصالة الفيلسوف الإسلامي، وعدن تقليده لليونان في كل شيء.وقد بنى الكندي رأيه في مسألة حدوث العالم على فكرة التناهي، فالزمان الذي هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر متناهين بمعنى أن الزمن محدود وله نهاية، وكذلك الحركة هي قديمة ومحدثة. ولما كان الزمان والحركة التي تقيسه محدثان ومتناهيان، فالعالم كذلك محدث من قبل الله، والعالم حدث عن الله عن طريق الإبداع الذي يعبر عند الكندي بتأسيس الأيسات عن ليس. فالعالم لابد أن تكون له بداية وكذلك نهاية، والعالم مخلوق من عدم، أي إيجاد الشيء من لا شيء[115].

وتعتبر مسألة هل أن العالم أو محدث من بين المسائل العويصة التي دار حولها الخلاف بين مفكري الإسلام، وبالتحديد بين الفلاسفة والمتكلمين.. فالفلاسفة قد ذهبوا إلى أن العالم قديم قدم الله، مع وجود اختلاف بينهم في ماهية القدم، إلا أن المتكلمين مثل المعتزلة والأشاعرة قالوا بأن العالم محدث من قبل الله، وبالقول بقدم العالم يعود إلى أرسطو في الفلسفة اليونانية، حيث اثبت أرسطو أن العالم قديم لأن الحركة قديمة وكذلك الزمان،

الخاتمة:

انتهى – بفضل الله وإعانته – ما أردنا من هذا البحث، الذي تعرض للعلم الإلهي بين المثبت والمنفي، فلله الحمد أولاً وآخراً على ما أسبغ علي من نعمه الظاهرة والباطنة، وأجلها نعمة الإسلام والسنة، ثم سلوك طريق علم الكتاب والسنة على منهج السلف الصالح. **وفي ختام هذا البحث نسجل أهم النتائج التي نختم بها هذا البحث وهي كالآتي:**

1. زعم الفلاسفة أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا دليل على جهلهم بالله تعالى، فهم قاسوه على مخلوقاته وطبقوا عليه ما يجري عليهم من أفعال وأحوال، وهذا باطل بلا شك، فهو تعالى ليس كمثله شيء، في ذاته وصفاته وأفعاله لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:]
2. محاولة الفارابي في التلفيق بين قول أرسطو والشريعة فأنكرا علم الله بالجزئيات، وعند الجمع بين النصوص التي قد يفهم منها اتفاق الشيخ الرئيس مع المتكلمين، وبين جوانب مذهبه في العلم الإلهي بكامله، يظهر لنا اتجاهه إلى القول بالإدراك الكلي، وأن المقارنة التي عقدها الشيخ الرئيس بين العلم الإنساني والعلم الإلهي تبين لنا أن هذا العلم الإلهي منزه عن التغير والنقص الذي نجده في العلم الإنساني، لا أدل على اختلاف ابن سينا مع المتكلمين في هذه المسألة كما في مسائل أخرى، ليس أدل على ذلك من هجوم الغزالي على ابن سينا في هذه المسألة إلى الحد الذي كفره فيه.
3. لم يستطيع ابن رشد في أثناء دراسته: الخروج عن علوم أرسطو في نظرياته عن الطبيعة والمعجزة والمجال والازمنة، ورغم انتقادات الغزالي فقد بقي متعلقا ببعض نظرية أرسطو وبإمامة أرسطو نفسه وقد جاء ببعض الآيات القرآنية لتوضيح بعض المسائل كتعدد الاله ومعنى الروح ومصدر نظرية)الطبع(ولكنه نبه على أن بعض نظريات أرسطو أولت على غري معناها عند الغزالي أو حتى ابن سينا، وقد دافع عن نواميس الكون

(115) انظر: " مهدي طه مكي السعيدي، "فلسفة الكندي، ج3، ص(21)

وكذلك عن مشروعية العقل والعلم إزاء إرادة مطلقة، معتمدا على فكرة)الطبع(ولو لم تكن هذه الفكرة قاعدة منطقية، وقد جاء بانتقاد عادل لزعم الغزالي:)يمكن للمكن أن يصبح مستحيلاً.

4. إثبات بطلان أفكار الذين ينكرون الدين معي أن النظريات الفلسفية تهيمن على مجيع البراهين الكلامية وبعض المسائل الطبيعية، وذلك عن طريق الاستدلال بمختلف الحجج المستمدة من المذاهب المتناقضة أحيانا، ويرى الغزالي من المحقق أن للفلاسفة براهين ضرورية في سائر العلوم الرياضية وبعض العلوم الطبيعية، ولكنهم لا يملكون براهين مماثلة في علوم الإلهيات، وإذن فيجب التنبيه على التناقض الذي حصل في أفكار الفارابي وابن سينا فيما خيص المسائل المشتركة بين الفلسفة وبني الكلام حسب قواعد المنطق[116].

أهم التوصيات:

وفي ختام هذا البحث الذي أسأل الله العظيم بمنه وكرمه أن يتقبله، وأن ينفع به فإني أوصي بما يلي:

1. ضرورة الاهتمام والعناية باستعمال طريقة السلف بالاستدلال بالنص فالطريقة التي جاء بها القرآن هي الطريقة الموافقة لصريح المعقول وصحيح المنقول وهي طريقة الأنبياء والمرسلين) فعلى الدعاة وطلبة العلم بيان صفات الله كما جاءت عن الله ورسوله للناس.
2. ضرورة التأصيل العلمي الشرعي لمنهج العقيدة الإسلامية بالرجوع للقرآن الكريم والهدي النبوي وكتب السلف الاصيلة في أبواب الاعتقاد، والقيام بالمزيد من الأبحاث المتعلقة بالعلم الالهي عند الفلاسفة.
3. إعداد دراسات تتعلَّق بمدى فهم موضوع العلم الإلهي عند الفلاسفة، والرد عليه رداً علمياً بما يحقق الأهداف.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

- ابن تيمية. شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية الحراني. الرد على المنطقيين.. دار المعرفة، بيروت، لبنان ج1، ط [بدون].
- ابن تيمية. أحمد ابن تيمية الحراني. جامع الرسائل. ت: محمد رشاد سالم. الرياض: دار العطاء، ط1، 1422هـ
- ابن تيمية. شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية الحراني، الفتاوى. ت: عبد الرحمن بن قاسم. جمع: الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ- 1995م.
- ابن تيمية. شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، ت: د. محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، ط: 2، 1411 هـ
- ابن رشد. القاضي أبو الوليد ابن رشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ت: محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، ط3.
- ابن رشد. القاضي محمد بن رشد. تهافت التهافت.. ت: د. سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، ج1، ط3، 1980م.
- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، 1964م.
- ابن سينا، ابي علي حسين ابن سينا، الإشارات، ج 3، دار المعارف، بمصر-، ط2، 1135م.

(116) انظر: الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، ص(5ـ9)

- ابن سينا، ابي علي حسين ابن سينا، الشفاء، ج2، تصدير. د. طه حسين باشا، مراجعة: د.إبراهيم مدكور، ت: الاب قنواتي(واخرون)، وزارة المعارف العمومية، - القاهرة، ط [بدون]، 1952م.
- ابن سينا، ابي علي حسين، النجاة في المنطق والإلهيات، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت-، ط1، 1992 م.
- ابن سينا، التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة، ط[بدون].
- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ج2، ط2، 1420هـ- 1999 م.
- أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ت: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار- القاهرة، ج1، ط1، 1397م.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي، دار المشرق، ببيروت، ط[بدون].
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،
- الأشقر، عمر الأشقر، أسماء الله الحسنى في معتقد أهل السنة والجماعة، دار النفائس، ط2، عمان- الاردن، 1414هـ- 1994م.
- أمين، عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، ط[بدون]، 1945م.
- بدوي. عبد الرحمن بدوي. أرسطو عند العرب. وكالة المطبوعات، الكويت-، ط 2. 1978م.
- البراك، عبد الرحمن ناصر البراك، شرح الرسالة التدمرية تحقيق الإثبات بين الأسماء والصفات وبيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع، المكتبة التدمرية، ط1، 1432هـ- 2011م.
- البهي، محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة-، 1368هـ- 1948م.
- حافظ حكمي، حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 5 [بدون]..
- الرازي، فخر الدين محمد الرازي، شرح الأسماء الحسنى، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، المطبعة الشرقية، مصر، ط1، 1323 هـ.
- رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة، ط1، 2012م.
- الزهراني. موسى بن محمد الزهراني، موقف الإمام الغزالي من الفلاسفة، إشراف: د. السيد رزق حجر، القاهرة، كلية دار العلوم، 2004 م.
- سلم الوصول إلى طبقات الفحول. مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، ت: محمود عبد القادر الأرناؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح مكتبة إرسيكا، إستانبول- تركيا2010 م.
- شرح العقيدة التدمرية. ناصر بن عبد الكريم العلي العقل. دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية
- شرف. محمد جل شرف، الله والعالم والإنسان، دار المعارف بالإسكندرية، ط[بدون] 1969م
- الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ج3، د.ت
- الشيرازي، شرح الشفاء، الطبعة الحجرية، طهران، ط[بدون]، 1303م.
- الشيرازي، صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، الطبعة الحجرية، طهران-، ط[بدون].
- صليبا د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، لبنان –بيروت، 1989م.

- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة-، ط2، 1984م.
- عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط [بدون]، 1978م.
- عفيفي. زينب عفيفي. الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، تصدير: د. عاطف العراقي، الإسكندرية، دار الوفاء.
- العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، ابن تيمية، ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف- الرياض، ط2 1420هـ / 1999م
- عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم- الدمام، ج1، ط1، 1410 هـ- 1990 م.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة أحمد بن القاسم، ت. نزار رضا، ط. مكتبة الحياة، ببيروت.
- الغزالي. أبو حامد محمد الغزالي. تهافت الفلاسفة، ت: د. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط: 6.
- الغزالي، أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ت: د. عادل العواط، مكتبة التراث العربي، دار الأمانة، بيروت-، ط[بدون]، 1969 م.
- الفارابي، "فصوص الحكم "، ضمن رسائله، ط 1، 1345هـ1926م، مطبعة المعرف العثمانية، حيدر اباد الهند
- الفاروقي. محمد بن علي الفاروقي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. ج1، " تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم. ت: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالد الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت_ الطبعة: الأولى- 1996م.
- الفاوي. عبد الفتاح أحمد الفاوي. الجانب الإلهي في فلسفة الفارابي، كتاب مصور على شبكة الانترنت، ط[بدون].
- فخري، ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، مقالة في كتاب الفكر العربي، ط[بدون].
- الفهرست، لابن النديم، ت. إبراهيم رمضان، ط. دار المعرفة، بيروت، ط2، 1417هـ.
- كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري. قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة- مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين راجعه وقدم له: فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور سفر الحوالي دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن- عمان ط1، 2001 م.
- محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، درا بن خزيمة، ط 1 [بدون].
- محمد علي أبوريان، " تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"، المعرفة الجامعية- مصر ط[بدون].
- مدكور، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، ألكسندرينا، ط[بدون].، 2011م.
- المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ.
- مهدي طه مكي السعيدي، "فلسفة الكندي، القسم 3، ط[بدون].
- موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م.
- النشار، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط8، القاهرة، 1119م.
- نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ج2، ط1، 1426هـ- 2005م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، ت. إحسان عباس، دار صادر، ببيروت. ط [بدون].