الطالب قام بالتصحيح المطلوب
والحمد لله

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
الدراسات العليا الشرعية
فرع العقيدة

٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٠٥٥١
١٠٠٢٥٥٧
٥٥١

صفة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي

بحث مقدم لنيل درجة "الماجستير"

إعداد الطالب
حسن حسين توبجيلك

إشراف الأستاذ الدكتور
عثمان عبد المنعم يوسف

١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

شكـــر وتقدير

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد الانام سيدنا محمـــد صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين . وبعد :

فلا يسعني الا أن اتقدم بجزيل شكرى وعظيم امتنانى لكل من اسدى الـى عونا اوسهل لى صعبا . وأخص بالذكر استاذى الجليل فضيلة الاستاذ الدكتـور عثمان عبد المنعم يوسف المشرف على اعداد هذا البحث ، لما ابداه من صبر كثيـر وجهد مشكور فى اعداد هذه الرسالة ، ولما اولانى به من عناية ورعاية ابويـــة صادقة ، وفتح لى صدره وباب بيته ، على الرغم من كثرة اعبائه العلمية . وكـــان لملاحظاته الصائبة ومقترحاته القيمة وارشاداته الموجهة الاثر الكبير فى ظهـــور هذا البحث الى حيز الوجود ، وبهذا الشكل ، فجزاه الله عنى وعن اخوانى مـن طلبة العلم كل خير .

كما أتقدم بشكرى وتقديرى لجميع العاملين والمنتسبين فى جامعة ام القـرى واخص منهم بالذكر مديرها معالى الدكتور راشد الراجح ، وعميد كلية الشريعـــة والدراسات الاسلامية ، ووكيلها ، ووكيل الكلية للدراسات العليا ، على مايبذلونه من خدمات صادقة لابنائهم الطلاب .

"والحمد لله الذى هدانا لهذا وماكنا لنهتدى لولا ان هدانا الله" . ...

المقدمة

المقدمـــة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسليـــن ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد :

فموضوع هذه الرسالة " صفة العلم الالهي في الفكر الاسلامـــي " وهي تتناول بالدراسة صفة العلم الالهي ،عرضا لاراء المفكرين الاسلاميـــن في بيان مفهومها ، واقامة الادلة على وجوبها (1) لله عز وجل ، وشـــــرح خصائصها ، وابطالا للشبهات الموجهة من قبل المنكرين لثبوتهـــــا ، والمخالفين لعمومها .

واذا كانت الابحاث تشرف بشرف موضوعها ، وتكتسب اهميتها من أهميـة ذلك الموضوع ،فان الابحاث العقدية تأتي في الصدارة من هذه الناحيـــة شرفا وأهمية، ولا سيما مايكون موضوعها ذات الله تعالى وصفاته .

ولا ترجع اهمية موضوع البحث العقدي الى ذلك فقط ،وانما ترجـــع كذلك الى مايهدف اليه من عرض العقيدة الصحيحة ، ودفع الشبهـــات عنها .

ويمتاز البحث في صفة العلم الالهي -الى جانب اهميته العقدية كمـا تقدم - بما فيه من تجلية لجانب مهم من جوانب الفكر الاسلامي ، كثر فيـه

الجدل بين المتكلمين والفلاسفة ، ولا سيما فى قضية العلم الالهى بالجزئيات. تلك التى احتدم النزاع بشأنها فيما بينهم ، الى درجة الحكم على الفلاسفة فيها بالكفر من قبل الامام الغزالى .

هذا هو موضوع بحثى ، وذلك وجه أهميته ، وتلك هى دوافعى للكتابة فيه .

أما منهجى فى البحث فقد التزمت فيه عند عرض لمذاهب المتكلمين ، والسلفيين والفلاسفة ، الرجوع الى مصادرهم الاصيلة ، وعرض مذاهبهم بذكر نصوص أقوالهم فيها ، مع التجرد التام عن الميل المذهبى فى عرض المذاهب والادلة ، ومقارنتها ، والحكم عليها ، والدفاع عنها ، وأن لا أكتفى بالتناول العام لمباحث ذلك الموضوع عن الدراسة التفصيلية لتلك المباحث ، وأن أعرض كل ماتناولته من المذاهب الكلامية والفلسفية فى هذا الموضوع ، على ضوء الكتاب والسنة ، وعلى مذهب السلف الصالح ، ومنهجهم الواضح فى فهم العقيدة الصحيحة من كتاب الله وسنة رسوله .

وقد سرت فى عرض لمباحث رسالتى هذه على الخطة التالية :

تتكون الرسالة من بابين ، يسبقهما مقدمة ومدخل ، وتتلوهما خاتمة .

فأما المقدمة فهى تلك التى بين أيدينا ، والتى ذكرت فيها موضوع الرسالة وأهميته ، ودوافع كتابتى فيه ، ومنهجى فى بحثه ، ثم بينت فيها

خطتي في عرض مباحث الرسالة .

وأما المدخل فموضوعه اجمال القول عن الصفات الالهية واقسامها عنـد المتكلمين والسلفيين .

وأما الباب الاول فموضوعه صفة العلم الالهي عند المتكلمين والسلفيين .

وقد تضمن هذا الباب عرضا لمذاهب المتكلمين وأدلتهم في موضوعـات فصول هذا الباب . وكذلك نقد السلفيين لبعض ما يذهب اليه المتكلمـون في هذه الموضوعات .

ويتكون هذا الباب من ستة فصول :

الفصل الاول : عن مفهوم العلم الالهي .

والفصل الثاني : في اثبات وجوب العلم لله تعالى .

والفصل الثالث: في زيادة العلم الالهي على الذات الالهية .

والفصل الرابع : في قدم العلم الالهي .

والفصل الخامس: في وحدة العلم الالهي .

والفصل السادس: في عموم العلم الالهي .

أما الباب الثاني فموضوعه صفة العلم الالهي عند الفلاسفـة الاسلاميين . ويتكون هذا الباب من ثلاثة فصول :

الفصل الاول : في مفهوم العلم الالهي ، واثباته ، وخصائصه .

وقد تضمن هذا الفصل الى جانب ذلك بيان الاصول الفلسفية اليونانية لمذهب الفلاسفة الاسلاميين في هذه المباحث ، وبيان ماتابعوا فيه أرسطو، وما خالفوه فيه .

والفصل الثاني : موضوعه عموم العلم الالهي ، ودراسة قضية علم الله بالجزئيات عند الفلاسفة،وبيان مكانها من هذا العموم.

وقد تضمنت هذه الدراسة عرضا مفصلا لاراء الفارابي وابن سينا في هذه القضية ، ونقد المتكلمين للفلاسفة ، وعلى رأسهم الامام الغزالي ودفاع ابن رشد عنهم ، مع تعقيب مطول لنا في هذا الموضوع.

أما الفصل الثالث والاخير فموضوعه ابطال شبهات الفلاسفة حول العلم الالهي ، سواء في ذلك ابطال شبهات المنكرين له ، أوشبهات المنكرين لعمومه .

وفي الخاتمة ذكرت اهم نتائج البحث.

والله أسأل أن يكتب لي من التوفيق فيه ، والثواب عليه ، بقدر ماكان لي فيه من نية خالصة ، وجهد مبذول . انه خير مسئول . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

...

الباب الأول

صفة العلم الإلهي عند المتكلمين والسلفيين

ويحتوي على مدخل وستة فصول

أولاً:

مدخل في أقسام الصفات الإلهية.

ثانيا:

الفصل الأول: معنى العلم الإلهي.

" الثاني: إثبات وجوب العلم لله تعالى.

" الثالث: زيادة العلم الإلهي على الذات الإلهية

" الرابع: قدم العلم الإلهي.

" الخامس: وحدة العلم الإلهي.

" السادس: عموم العلم الإلهي.

مدخـــل :

فى أقســـام الصفات الالـهيـــة :

اتفقت المذاهب الاسلامية على أن الله سبحانه وتعالى متصف بكل صفات الكمال الالهى ، ولكنهم يختلفون فى ذكر هذه الصفات وتقسيمها من حيـــث مفهومها وخصائصها وتعلقاتها وطرق اثباتها لله عز وجل .

وقبل أن نتكلم عن صفة العلم الالهى فى بيان معناها وطرق اثباتهـــا وذكر أحكامها نقدم هذا التمهيد فى أقسام الصفات الالهية ليتبين بوضـــوح فى أى قسم من تلك الأقسام توضع صفة العلم الالهى . وما هى الخصائـــص التى تثبت لها نتيجة لهذا الوضع .

١ ـ أقسام الصفات الالهية عند المعتزلـة :

المعتزلة كبقية المذاهب الاسلامية التى قلنا آنفا انها اتفقت على وصف الله تعالى بكل صفات الكمال . فهم يقرون بما وصف الله به نفسه فى القـــرآن الكريم من أنه بكل شىء عليم وأنه على كل شىء قدير وأنه الحى القيوم وأنه السميع البصير . ولكنهم يختلفون عن غيرهم فى معنى هذه الصفات التى وصفت بهـــا الذات الالهية وفى الأساس الذى يقوم عليه هذا الوصف فلا يقولون بأنها صفات قديمة زائدة على الذات الالهية ـ كما يذهب اليه الصفاتية ـ ويذهبون الـــى عدم زيادتها على الذات . ثم يختلفون فيما بينهم اختلافا كبيرا فى كيفيـــة استحقاقه تعالى لهذه الصفات وفى معنى حملها عليه .

وسوف نتكلم فيما بعد عن آرائهم المختلفة فى هذه القضية فى الفصل الذى سنعقده للحديث عن آراء المذاهب فى زيادة العلم الالهى عن الذات وما يقتضيه هذا الفصل من الالمام بالخلاف بين المعتزله وغيرهم فى مسألة زيادة الصفات عن الذات وبالخلاف الواقع بين المعتزلة أنفسهم فى معنى اتصاف الذات بتلك الصفات .

والذى يهمنا فى هذا التمهيد أن نذكر رأى بعض علماء المعتزلة فى أقسام الصفات الالهية أيا كانت نظرتهم الى تلك الصفات والى كيفية حملها على الذات . وأيا كان الاختلاف الواقع بينهم وبين غيرهم فى ذلك . فعلى هذا التقسيم يتحدد وضع صفة العلم بين الصفات الالهية ، وتتحدد خصائص تلك الصفة - كما قلنا سابقا .

فأبو الهذيل العلاف يقسم صفاته سبحانه وتعالى الى قسمين :

صفات ذات وصفات فعل .

وصفات الذات عنده هى التى لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، . كوصف الاله بأنه عالم ، فلما وصف بهذا لم يجز أن يوصف بأنه جاهل ، ولا بالقدرة على أن يجهل . واذا وصف بأنه قادر لا يصح أن يوصف بأنه عاجز ، ولا بالقدرة على أن يعجز . وكذا سائر الصفات الذاتية لا يتصف الله سبحانه وتعالى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها .

ومن صفات الذات التى يذكرها أبو الهذيل هى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والغنى والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبيـــــة والقهر والعلو والقدم .

وأما صفات الفعل فهى عنده هى التى يجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها ، والقدرة على أضدادها كالارادة فانه يصح أن يوصف الله سبحانه بضدها وهى الكراهة ، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره ...

ومن صفات الفعل التى يذكرها أبو الهذيل هى السخط والرضـــــى والارادة والكراهة والكلام والعدل والخلق والرزق والاحياء والاماتة والموالاة والحب والبغض والجود والحلم والحرق والاحسان والمدح والذم والأمـــر والنهى (١) .

ومما يذكر أن أبا على الجبائى يتابع أبا الهذيل العلاف فى هـــــذا التقسيم للصفات الالهية وأنهما يعتبران العلم من الصفات الذاتية ،وان اختلفا معا فى معنى قيام الصفات بالذات الالهية وفى تعلقاتها . (٢)

---

(١) انظر تاريخ الفرق الاسلامية لعلى مصطفى الغرابى : ص ١٥٨-١٦١ .

(٢) انظر نفس المرجع السابق : ص ٢٢٦ ، ٢٢٨ .

٢ - أقسام الصفات الالهية عند الأشاعرة :

يقسم الأشاعرة الصفات الالهية الى أربعة أقسام :

١ - صفات نفسية .

٢ - صفات سلبية .

٣ - صفات معان .

٤ - صفات معنوية .

فالصفة النفسية :

هى "كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه"(١)

وبعبارة أخرى "صفة النفس ،كل صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس"(٢)

وعرفها الجوينى قائلا :

"صفة النفس عندنا : كل صفة اثبات راجعة الى ذات لا لمعنى زائد عليها"(٣) والصفة النفسية "نسبة للنفس أى الأمر القائم بذاته الذى يدل ~~لأنها تدل~~ على مجرد النفس لا على معنى زائد عليها"(٤) والمراد بها وجوده سبحانه وتعالى .

---

(١) ، (٢) هذان التعريفان نسبهما الامام الجوينى الى أستاذه أبى اسحاق الاسفراييني . انظر : الشامل : ٣٠٨ .

(٣) الشامل للجوينى : ٣٠٨ .

(٤) التعليقات على شارح الجوهرة على هامش شرح جوهرة التوحيد : ٤٨ .

والصفات السلبيـة :

" وهى كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق به سبحانه "(١) وهى خمسة : القدم والبقاء وقيامه تعالى بنفسه ،ومخالفته للحوادث ، ووحدانيته سبحانه .

وهى تنسب للسلب لأنها مفسرة به ،فالقدم سلب أولية الوجود ، والبقاء سلب آخرية الوجود ، والمخالفة للحوادث سلب المماثلة لها ، والقيام بالنفس سلب الافتقار الى المحل والمخصص ، والوحدانية سلب التعدد فى الذات والصفات والأفعال فليس المراد بكونها سلبية أنها سلبية عن الله ومنفيه عنه عز وجل بل ان السلب مأخوذ فى معناها .(٢)

أما صفات المعانى :

فهى " عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما "(٣) " كما توجب القدرة القادرية والعلم العالمية . وخرج بذلك الصفات المعنوية فانها لا توجب حكما وكذلك السلوب كالقدم . وهذا أولى من اخراجها بقوله قائمة بالموصوف ، لأن الصفة مطلقا بمقتضى كونها صفة لا بد أن تقوم بموصوف سواء فى ذلك المعانى والسلوب"(٤) . وكذلك صفة النفس وهى الوجود ، لأنها ليست زائدة على الذات .

---

(١) شرح جوهرة التوحيد : ٤٨-٤٩ .

(٢) انظر : حاشية الشيخ ابراهيم البيجورى على متن " السنوسية" ص ١٩ ، و شرح أم البراهين " مع حاشية للشيخ محمد الدسوقى ص : ٩٣ ،وحاشية الصاوى ص : ٧٦ .

(٣) شرح جوهرة التوحيد : ٥٦ .

(٤) تعليقات على شارح الجوهرة : ٥٦ .

وهى سبع : العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام.

وصفات المعانى هذه صفات وجودية أى لها وجود فى نفسها . والاضافة فيها للبيان " أى تسمى تلك الصفات السبع بالصفات التى هى نفس المعانى " وتسمى أيضا بالصفات الذاتية ، لأنها لا تنفك عن الذات .

وأما الصفات المعنوية :

وهى الأحوال الواجبة للذات ما دامت المعانى قائمة بالذات[1] ككونه تعالى قادرا لقيام القدرة به وعالما لقيام العلم به .. الخ .

وما ينبغى التنبه له أن اعتبار الصفات المعنوية من اقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، انما هو على مذهب من يثبت الأحوال من المتكلمين كالقاضى أبى بكر الباقلانى وأبى المعالى الجوينى وأبى هاشم المعتزلى .

وأما الذين ينكرون الأحوال فانهم لا يعدون الصفات المعنوية من أقسام الصفات القائمة به تعالى الزائدة على الذات ، فانهم ينكرون وجود شئ يسمى حالا ليس بموجود ولا معدوم .

---

(١) انظر حاشية الصاوى : ٥٩ .

وتنقسم هذه الصفات من حيث طرق اثباتها الى صفات خبرية وصفات عقلية.

فالصفات العقلية : هي التي قام الدليل العقلي على ثبوتها له تعالى ، بالاضافة الى ثبوتها له بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، فهي ثابتة بالعقل والشرع ،وذلك كالعلم والقدرة والحياة والارادة ، الى غير ذلك من الصفات العقلية .

والصفات الخبرية : هي التي دل على ثبوتها له تعالى الخبر ، من غير استناد الى نظر عقلي . فدليل ثبوتها السمع لا العقل . وهي كاستوائه تعالى على عرشه ،وكنزوله سبحانه وتعالى الى سماء الدنيا، وكالوجه،واليدين له تعالى ،الى غير ذلك من الصفات التي دل عليها السمع دون العقل . (١)

وتنقسم هذه الصفات باعتبار تعلقاتها الى أربعة أقسام : (تنقل الى آخر صفات المعاني)

١ - ما يتعلق بالواجبات والممكنات والمستحيلات جميعا . وهما صفتا العلم والكلام .

٢ - ما يتعلق بالممكنات فقط . وهما صفتا الارادة والقدرة .

٣ - ما يتعلق بالموجودات . وهما صفتا السمع والبصر.

٤ - ما لا يتعلق بشيء وهو الحياة. (٢)

---

(١) انظر : "الفتاوى الكبرى" ٣/٣، ١٠٣، ٣٢٨، ٦/٦٨-٦٩، و لواسع الأنوار البهية : ١ / ١١٦.

(٢) انظر : شرح جوهرة التوحيد : ٧٥-٧٦.

٣ - أقسام الصفات الالهية عند السلف :

لم يقسم السلف الصالح الصفات الالهية الى تلك الأقسام التى ذكرها المتكلمون ،بل ولا الى الأقسام التى ذكرها السلفيون فيما بعد .

" ولا فرق أحد منهم - كما يقول المقريزى - بين كونها صفة ذات وصفة فعل ، وانما أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم،والقدرة،والحياة،والارادة، والسمع،والبصر،والكلام،والجلال ،والاكرام،والجود، والانعام،والعز،والعظمة، وساقوا الكلام سوقا واحدا " (١)

ولكن السلفيين فيما بعد قسموا الصفات الالهية الى أقسام متعددة زيادة فى الايضاح، ومجاراة للمتكلمين فى ذلك لما كان يجرى بينهم وبين المتكلمين من جدال فى مسائل العقيدة . اما بحسب علاقتها بالذات أو بحسب طرق اثباتها .

فقسموا الصفات الالهية الى :

١ - صفات ذاتية .

٢ - وصفات فعلية .

---

(١) الخطط للمقريزى :٤/ ١٨٠

فالصفات الذاتية : " هي التي لا تنفك عن الله " سبحانه وتعالى .
وهي " العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والوجه واليد والرجل والملك والعظمة والكبرياء والعزة والعلو والأصبع والقدم والغنى والرحمة والكلام "(١)

أما الصفات الفعلية : فهي " التي تتعلق بالمشيئة والقدرة " وهي " الاستواء والنزول والمجيء والضحك والرضى والعجب والسخط والاتيان والاحياء والاماتة والفرح والغضب والكره والحب "(٢)

ذكر الأستاذ محمد خليل هراس هذين القسمين فقال :

" يراد بصفات الذات ما تكون لازمة للذات أزلا وأبدا لا يتصور انفكاكها عنها . وذلك كصفة الحياة والقدرة والعلم والعزة والعظمة والكبرياء والجلال .. الخ

ويراد بصفة الفعل ما يحدثه سبحانه في ذاته بمشيئته وقدرته من أفعال على وفق علمه وحكمته . كالخلق والرزق والاحياء والاماتة والحب والرضى والكراهية والمقت والنزول والاستواء والقول والتكليم والمجيء والاتيان الى آخره "(٣)

(١ ، ٢) " مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية : ٣٠-٣١ ، وانظر : " الكواشف الجلية عن معاني الواسطية " : ٥٨ .

(٣) دعوة التوحيد : ١٨ .

ويتبين من هذا أن العلم عند السلف من الصفات الذاتية العقلية .

ويلتقى هذا مع اعتبار العلم عند الأشاعرة صفة من صفات المعانـــــى الوجودية القائمة بذات الله عز وجل الثابتة له عقلا ونقلا .

أما عند المعتزلة فمع قولهم بأنها صفة ذاتية لا فعلية فانهم يختلفـــون مع الأشاعرة والسلفيين فيما قدمناه من كونها عندهم معنى زائدا قديما قائمـــا بذاته سبحانه وتعالى .

وعلى هذا الأساس يقوم بحثنا فى صفة العلم الالهى فى الفصـــــول التالية حول مفهومها وخصائصها وطرق اثباتها .

الفصـــل الأول

معـــنى العلـــم الالهـــى

أ - معنى العلم مطلقـا :

يجد ربنا أن نتكلم عن معنى العلم مطلقا - لغة واصطلاحا - وذلك قبل الخوض فى بيان معنى العلم الالهى ، عند ارباب المذاهب المختلفة لما يكون بين المعنيين من علاقة .

١ - العلم لغة :

العلم لغة : نقيض الجهل ، ويأتى أيضا بمعنى الشعور ، والاتقان ، والفقه ، والتعلم ، والمعرفة ، واليقين ، والاحاطة بالشئ خبرا .

وفى ذلك يقول ابن سيدة فى كتابه " المحكم والمحيط الأعظم فى اللغة":

" العلم نقيض الجهل ... وعلم بالشئ شعر. وعلم الأمر وتعلمه : أتقنه"(١)

ويقول ابن منظور فى "لسان العرب" فى تعريف العلم :

" والعلم نقيض الجهل ، علم علما . وعلم هو نفسه . وقال ابن بـرى : وتقول : علُم وفقه : أى ساد العلماء والفقهاء .

---

(١) المحكم والمحيط الأعظم فى اللغة لابن سيدة ٢/ ١٢٤-١٢٥ .

وعلم بالشيء : شعر ،يقال : ما علمت بخبر قدمه أي ما شعرت .

ويقال : استعلم لي خبر فلان وأعلمنيه حتى أعلمه ، واستعلمني الخبر فأعلمته اياه . وأنشد :

تعلم أنه لا طير الا على متطير وهي الثبور

وعلمت يتعدى الى مفعولين ، ولذلك أجازوا علمتني كما قالوا : ظننتني ، ورأيتني وحسبتني . تقول : علمت عبد الله عاقلا ،ويجوز أن تقول : علمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته . وعلم الرجل : خبره ،وأعلمه أي يخبره ،وفي التنزيل : (وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم)[1] . وأعلمه أن يعلمه أي أن يعلم ما هو "[2]

وقال صاحب " المصباح المنير " في تعريف العلم لغة :

" العلم : اليقين ، يقال : علم يعلم اذا تيقن . وجاء بمعنى المعرفة أيضا كما جاءت بمعناه ضمن كل واحد معنى الآخر : لاشتراكهما في كون كل واحد مسبوقا بالجهل ⊕ ، لأن العلم ، وان حصل عن كسب ،فذلك الكسب مسبوق بالجهل ،وفي التنزيل : (مما عرفوا من الحق[3]) أي : علموا ، وقال تعالى : (لا تعلمونهم الله يعلمهم) أي : لا تعرفونهم الله يعرفهم .

وقال زهير :

---

(١) الانفال : ٦٠ .
(٢) لسان العرب : ١٢ / ٤١٦-٤١٨ .
(٣) المائدة : ٨٣ .
⊕ أي بالنسبة للعلم المخلوق

وأعلم علم اليوم والأمس قبله ولكننى عن علم ما فى غد عمى

أى : وأعرف . وأطلقت المعرفة على الله تعالى لأنها أحد العلمين ، والفرق بينهما اصطلاحى لا اختلاف تعلقهما ، وهو سبحانه وتعالى منزه عن سابقة الجهل ، وعن الاكتساب ، لأنه تعالى يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لا يكون ، لو كان كيف يكون . وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته فيستحيل عليه الجهل .

واذا كان (علم) بمعنى اليقين : تعدى الى مفعولين ، واذا كان بمعنى عرف : تعدى الى مفعول واحد ، وقد يضمن معنى شعر فتدخل الباء ، فيقال : (علمته وعلمت به) ... ،(١)

وفى القاموس المحيط :

(علمه : كسمعه : علما بالكسر : عرفه . وعلم هو فى نفسه ، ورجل عالم وعليم ... وعلم به : كسمع : شعر . والأمر : أتقنه "(٢)

---

(١) المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى : تأليف العلامة أحمد ابن محمد بن على المقرى الفيومى : ١/٧٧-٧٨ .

(٢) القاموس المحيط : ٤/١٥٣ .

٢ - العلم في اصطلاح المتكلمين :

اختلف المتكلمون في امكان تعريف العلم على ثلاثة أقوال :

فمنهم من قال بأنه ضروري غني عن التعريف .

ومنهم من قال بأنه نظري ولكن لا يمكن تعريفه .

ومنهم من قال بأنه نظري يمكن تعريفه .

وهذا الفريق أورد للعلم تعريفات متعددة لم يسلم الكثير منها من النقد . وقد عني علماء الكلام في كتبهم بايراد هذه المذاهب في مدى امكان تعريف العلم وايراد بعض هذه التعريفات عرضا ونقدا واختيارا . (١)

وتجنبا للاطالة بذكر ما في هذه الكتب ولما رأيناه من أن كتاب "المواقف" جاء جامعا لكل ما قيل حول هذه المذاهب والتعريفات في صورة منسقة واضحة بالاضافة الى ما لصاحبه وشارحه من نقد وتعليق واختيار ،فاننا سنقتصر في عرض هذا الموضوع على ما جاء في هذا الكتاب القيم .

---

(١) انظر : "أصول الدين" للبغدادي : ٥-٦ ،و "الارشاد" للجويني : ١٢-١٣ ، وشرح المقاصد" : ١/١٣-١٤ ،و "غاية المرام في شرح بحر الكلام" لبدر الدين الفاضل المقدسي : مخطوط في مكتبة السليمانية باستانبول تحت رقم ١٥٩ ورقة : ١٠-١١ .

مطلقاً

يعرض صاحب المواقف والشارح المذاهب فى معنى العلم الالهى فيعرض المذهب الاول القائل بأن العلم الالهى لا يمكن تعريفه . وهو مذهب الامام الرازى ثم يدحض ما استدل به اذ يقول :

" فى العلم المطلق ثلاثة مذاهب :

المذهب الاول : أنه ضرورى أى تصور ماهيته بالكنة . واختاره الامام الرازى لوجهين :

الوجه الاول : أن علم كل أحد بوجوده أى بأنه موجود ضرورى أى حاصل له بلا اكتساب ونظر . وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده . والعلم المطلق جزء منه ، لأن المطلق ذاتى للمقيد . والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل . فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل أحد بالضرورة . كان العلم المطلق الذى هو جزؤه سابقا عليه ، والسابق على الضرورى أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضرورى ، وهو المطلوب .

والجواب عنه : أن الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده ، فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر . وهو أى حصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره وغير مستلزم له ، اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا ، بل تحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها ، فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له ، واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلا فضلا عن أن يكون تصوره ضروريا .

ويجوز أن يجاب عنه أيضا بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته ، وكان شيء من أفراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان ...

الوجه الثاني : أن العلم لو كان كسبيا معرفا فاما أن يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا ،أو بغيره وهو أيضا باطل ، لأن غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ .

وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول : انه أي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته ،لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما،كذلك اتجه أن يقال : لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا أن يكون ضروريا لجواز أن يكون تصوره بكنهه ممتنعا .

والجواب : أن غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق ، فان أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق .

والذي نحاول أن نعلمه أي أن نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور ،اذا اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير ، وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور ..... ."(١)

---

(١) شرح المواقف : ١/ ٢٥-٢٧ .

المذهب الثاني : وهو القول بعدم بداهة العلم ، وان كان يعسر تعريفه . فهو مذهب امام الحرمين والغزالي . فقد ذهبا الى القول بأن طريق معرفة ماهية العلم ليس الا القسمة والمثال .

وقرر الغزالي في "المستصفى" أنه يعسر تعريف ماهية العلم بالجنس والفصل الذاتيين . وكان رأى صاحب المواقف أن هذا العسر جاء في تعريف أكثر المهايا . ولم يمنع ذلك من تعريفها ، وأن القسمة والمثال ان أفادا تميزا لماهية العلم عن غيرها كانا معرفين لها ، والا فلا فائدة منهما .

يقول صاحب المواقف وشارحه في عرض مذهب امام الحرمين والغزالي والتعليق عليه :

"والمذهب الثاني : وبه قال امام الحرمين والغزالي أنه ليس ضروريا ، بل هو نظري ولكن يعسر تحديده . وربما نصرا بالدليل الثاني . انما قال "ربما" لأن النصرة به تخييلية . ألا يرى أنه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره ، وان لم يتم لم يدل على شيء" .

قالا : وطريق معرفته القسمة والمثال . أما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات ، فنقول مثلا : الاعتقاد اما جازم أو غير جازم ، والجازم اما مطابق أو غير مطابق ، والمطابق اما ثابت أو غير ثابت . فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين . وقد تميز

عن الظن بالجزم ،وعن الجهل المركب بالمطابقة ، وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول بالتشكيك .

وأما المثال فكأن يقال : العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة ، أو يقال : هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين . وهذا القول بعيد فانهما أى القسمة والمثال ان أفادا تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها ، إذ لا يعنى هاهنا بتحديدها سوى تعريفها . والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم ،لأن حصول المعرفة بشيء لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه .

واعلم أن الامام الغزالى رحمه الله صرح فى "المستصفى" بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين ،فان ذلك متعسر فى أكثر الأشياء ،بل فى أكثر المدركات الحسية ،فكيف لا يعسر فى الادركات الخفية .

ثم قال : كان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه ، والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته . فظهر أنه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا . وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به "(١)

---

(١) شرح المواقف : ١/٢٨-٢٩ .

أما المذهب الثالث في امكان تعريف العلم فهو القول بأن العلم نظري يمكن تعريفه . وقد أورد صاحب المواقف لأصحاب هذا المذهب تعريفات متعددة للعلم للمعتزلة والأشاعرة والحكماء موجها اليها هو وشارح المواقف ما يريانه من نقد وابطال . وقد ذكر من هذه التعريفات ستا لا نرى مجالا للاطاله بذكرها وذكر الردود عليها . ونكتفي من ذلك بذكر التعريف المختار عند صاحب المواقف حيث قال :

" السابع وهو المختار من تعريفاته لبرائته عما ذكر من الخلل وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (أنه صفة) أي أمر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزا) خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة ، وغير النفسانية كالسواد مثلا : فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته متاز عن الجبان وكذا الأسود بسواده متميز عن الأبيض .

وأما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم . وتوجب لها أيضا تميزا لمدركاتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) أي ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الأمور العينية كما سيصرح به . (لا يحتمل النقيض) أي لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز . وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم ، فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء " .

(١) أي متميزا عن غيره

وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب أو السلوب الى نقيضه .

وكذا خرج التقليد ، لأنه يزول بالتشكيك .

ومحصله : أن العلم صفة قائمة متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز ، فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم ،لأن التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة . ولا شك أن تمييزه انما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتمييز. وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض .

وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر ،والتصور أيضا ، اذ لا نقيض له لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ، ولا تمانع بين التصورات ،فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء - وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا . وكذلك قولنا : حيوان ناطق ، وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا . أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما . . .

(والمعاني) خصت بالأمور العقلية كلية كانت أو جزئية ، اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس . فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة ،لأنه يفيد تمييزا في الأمور العينية .

ومن يرى - كالشيخ الأشعرى - أنه أى ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم - كما سيأتى - يطرح هذا القيد فيقول : صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ...

وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول : العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم . ومن قال : انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم - كما سيأتى - حده بأنه تمييز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض ..." (١)

ومما يجدر ذكره أن صاحب المواقف وشارحه قد ذكرا ما ورد على هذا التعريف المختار وردا عليه وما أضافه البعض من قيود أخرى بينا بطلانها حيث لم أرد الاطالة بذكرة .

واذا كان صاحب المواقف قد ذكر التعريف السابق على أنه المختار ودافع عنه فقد كان للسيد الشريف الجرجانى اختيار آخر لأحسن ما قيل فى تعريف العلم - على حد تعبيره - وهو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به . وهذا التعريف للماتريدى كما ذكره بدر الدين الفاضل المقدسى فى كتابه "غاية المرام فى شرح بحر الكلام".(٢)

وقد بين السيد الشريف رأيه فى حسن هذا التعريف لماهية العلم وشموله لجميع اقسامه وسلامته من أوجه النقد فقال :

---

(١) المرجع السابق : ١ / ٣٢-٣٦ .

(٢) "غاية المرام فى شرح بحر الكلام" : ورقة : ١٠ .

" واعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفـــــة يتجلى بها المذكور لمن قامت به ، فـ" المذكور" يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ، ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي .

و" التجلي" هو الانكشاف التام . فالمعنى : أنه صفة ينكشف بها لمـن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه .

فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيـــب أيضا ، لأنه في الحقيقة عقدة على القلب ، فليس فيه انكشاف تام وانشـــراح تنحل به العقدة "(١)

---

(١) المرجع السابق : ١ / ٣٦ .

ب - معنى العلم الالهـــى :

اختلفت المذاهب فى بيان معنى العلم الالهى تبعا لاختلافهم فـــى أن لله صفات زائدة عليه قائمة به أم لا ؟

وسوف نعرض فيما يلى بيان هذه المذاهب المختلفة لمعنى العلم الالهى لاختيار المعنى الصحيح .

١- معنى العلم الالهى عند المعتزلة:

لما كان المعتزلة لا يثبتون لله عز وجل صفات زائدة على ذاته تقـــوم به مع استحقاقه للكمالات الالهية فانهم يخالفون غيرهم من الصفاتية فى تفسير تسميته سبحانه وتعالى بأنه عالم ، بل ويختلفون فيما بينهم فى بيان معـــنى كونه عالما قادرا ..الخ . وفيما يرجع اليه وصفه بذلك .

وقد ذكر الأشعرى فى "مقالات الاسلاميين" اختلافاتهم فى هذا فقال :

" واختلفت المعتزلة ، هل يقال :لله علم وقدرة أو لا ؟ وهم أربع فرق :

فالفرقة الاولى منهم يزعمون : أنا نقول : للبارى علم ونرجع الى أنـه عالم ، ونقول : له قدرة ونرجع الى أنه قادر ،لأن الله سبحانه أطلق العلـم فقال : (أنزله بعلمه) (١) . وأطلق القدرة فقال : (أولم يروا أن اللـــه الذى خلقهم هو أشد منهم قوة) (٢) . ولم يطلقوا هذا فى شئ من صفـات ولم يقولوا حياة بمعنى حى ،ولا سمع بمعنى سميع وانمـــا أطلقـــوا ذلـك فـى العلـــم والقـــدرة مـــن صفـــات

(١) سورة النساء : ١٦٦ .
(٢) سورة فصلت : ٦٥ .

الذات فقط ، والقائل بهذا " النظام " وأكثر معتزلة البصريين وأكثر معتزلة البغداديين .

والفرقة الثانية منهم يقولون : لله علم بمعنى معلوم ،وله قدرة بمعنى مقدور ،وذلك أن الله قال : (ولا يحيطون بشيء من علمه) (١) أراد : من معلومه ، والمسلمون اذا رأوا المطر قالوا : هذه قدرة الله " أى مقدوره ، ولم يقولوا ذلك فى شئ من صفات الذات الا فى العلم والقدرة .

والفرقة الثالثة : منهم يزعمون أن لله علما هو هو ،وقدرة هى هو ، وسمعا هو هو ، وكذلك قالوا فى سائر صفات الذات ، والقائل بهذا القول " أبو الهذيل " وأصحابه .

والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنه لا يقال لله علم ،ولا يقال قدرة ، ولا يقال سمع ولا بصر ،ولا يقال لا علم له ولا قدرة له ، وكذلك قالوا فى سائر صفات الذات ، والقائل بهذه المقالة " العبادية " أصحاب عباد بن سليمان " (٢)

وقال الاشعرى فى موضع آخر من المقالات شرحا لمفهوم العلم الالهى عند المعتزلة :

" وكان يقول (أى أبو الهذيل) : اذا قلت ان الله عالم ،اثبت له علما هو الله ، ونفيت عن الله جهلا ،ودللت على معلوم كان أو يكون . واذا

---

(١) سورة البقرة : ٢٥٥ .

(٢) مقالات الاسلاميين : ١/ ٢٦٤-٢٦٥ .

قلت قادر ،نفيت عن الله عجزا ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ،ودللت على مقدور . وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ، ونفيت عن الله موتا .

وقال ضرار : معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل ،ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ، ومعنى أنه حي أنه ليس بميت .

وقال النظام : معنى قولي عالم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولي قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ،ومعنى قولي حي اثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب ...

وقال أبوالحسين الصالحي : "ان الله عالم لا كالعلماء ، قادر لا كالقادرين ،حي لا كالأحياء" انه شيء لا كالأشياء . وكذلك كان قوله في سائر صفات النفس .

وكان اذا قيل له : أتقول : ان معنى أنه عالم لا كالعلماء ،ومعنى أنه قادر لا كالقادرين ؟ قال نعم ،ومعنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء . وكذلك في سائر صفات النفس .

وكان يقول : ان معنى شيء لا كالأشياء معنى عالم لا كالعلماء .

وحكى عن "معمر" أنه كان يقول : ان الله عالم بعلم ،وأن علمه كان علما له لمعنى ،والمعنى كان لمعنى ،لا الى غاية . وكذلك كان قوله في سائر الصفات ..."(١)

---

(١) نفس المرجع السابق : ١/٢٤٥-٢٤٩

أما الجبائى وأبو هاشم فلهما رأى فى علمه تعالى وسائر صفاته انفردا به عن أصحابهما وتخالفا فيه فيما بينهما .

قال الشهرستانى فى ذلك :

" أما صفات البارى فقال الجبائى : البارى تعالى عالم لذاته قادر حى لذاته ، ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى علم ، أو حال توجب كونه عالما .

وعند أبى هاشم هو عالم لذاته ،بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا ، وانها تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها ، فأثبت أحوالا هى صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة "(١)

وقد عرض القاضى عبد الجبار فى " شرح الأصول الخمسة " فصلا لبيان كيفية استحقاقه سبحانه وتعالى بوصفه بالعلم والقدرة أو بالعلم وغيره من صفات الذات فذكر أنها مسألة خلاف بين أبى على وأبى هاشم والعلاف وسليمان بن جرير والكلابية والأشعرى .

والذى يهمنا هنا أن نذكره هو ما نقله عن المعتزلة فى ذلك ،فقال :

" والأصل فى ذلك أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة .

فعند شيخنا أبى على أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التى هى كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته .

---

(١) الملل والنحل : ١/١٠٦ .

وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته .

وقال أبو الهذيل : انه تعالى عالم بعلم هو هو ، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي ، الا أنه لم تتلخص له العبارة . ألا ترى أن من يقول : ان الله تعالى عالم بعلم ، لا يقول : ان ذلك العلم هو ذاته تعالى .

فأما عند سليمان ابن جرير وغيره من الصفاتية ، فانه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم ..."(١)

وحاصل ما تقدم أن المعتزلة متفقون على وصف الله سبحانه وتعالى بأنه عالم وعلى نفي أن يكون علمه صفة وجودية قديمة زائدة على ذاته سبحانه وتعالى قائمة به ، اذ لا يثبتون الا الذات مجردة عن كل صفة وجودية قديمة زائدة على ذاته قائمة به .

ثم يختلفون في تفسير علمه تعالى الى القول بأنه عالم بذاته ، أو عالم بعلم وعلمه عين ذاته ، أو أنه ليس بجاهل ، أو ذو معلومات ، أو أن كونه عالما لا يقتضي صفة هي العلم توجب تلك العالمية ، ولا حالا للذات يوجبها أو أن عالميته حال من أحواله لا هي موجودة ولا هي معدومة . محلة بالعلم الذي هو حال أيضاً .

وفحوى هذا الاختلاف في تفسير المعتزلة لما اتفقوا عليه من علم الله تعالى هو اثبات الذات متصفة بما هي أهل له من كمال العلم والانكشاف والاحاطة

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ١٨٢-١٨٣ .

دون أن يتمثل ذلك كله في صفة قديمة زائدة على ذاته .

وتعقيبا منا على تفسيرات المعتزلة لمعنى العلم الالهي نقول :

ان وصف الله تعالى لنفسه في القرآن بالعلم انما هو وصف ايجابي بصفة من صفات الذات يحمل عليها ، وفعل من أفعالها يسند اليها . ولا يمكن أن يفهم من ذلك ثبوت الذات وحدها - كما يقولون - ، ولا يمكن أن يفهم منه كذلك أنه مجرد معنى سلبي ، فلم يقتصر القرآن في الثناء على الله على نفي الجهل عنه في قوله تعالى : (لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) (١) أو قوله تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء) (٢) . ولكنه أسند اليه وصف العلم وفعل العلم بمختلف صيغها الايجابية في عشرات الآيات - كما سنرى فيما بعد - . فوصف العلم الايجابي وفعله الايجابي كذلك في اسنادهما لله عز وجل أمران مقصودان لما فيهما من المعاني الايجابية القائمة بالذات ، وليس لمجرد الدلالة على معنى سلبي ونفي الجهل عنه سبحانه وتعالى وهو ما ورد الدلالة عليه في آيات أخرى .

---

(١) سورة آل عمران : ٥ .

(٢) سورة سبأ : ٣ .

٢ - معنى العلم الالهى عند الأشاعرة :

ذهب الامام الاشعرى وأصحابه الى أنه تعالى عالم بصفة واحدة وجودية قديمة قائمة بذاته متعلقة بجميع المعلومات ، وهى صفة العلم .

وقد قال الآمدى فى ذلك :

" مذهب أهل الحق أن البارى تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلى متعلق بجميع المتعلقات "(١) .

ونلاحظ أن كثيرا من علماء الاشاعرة - ولا سيما المتقدمين منهم - لم يعنوا بايراد تعريف صفة العلم الالهى . وانما يبدءون حديثهم عن علم الله تعالى بايراد الادلة على اثباته . وربما كان ذلك منهم اكتفاء بما ذكروه فى بيان معنى العلم المطلق . وان صح هذا التعليل لمسلكهم هذا ، ففى رأيى أنه مسلك غير سليم . وذلك أن المعنى المطلق للعلم قد يفيد فى بيان المعنى المقيد - وهو علم الله تعالى - لكنه لا يطابقه ، لأن المقيد ينفرد عن المطلق بقيود تميزه عما سواه . فعلم الله علم خاص لا ينطبق عليه المعنى العام الذى يشمله ويشمل غيره من علوم المخلوقين .

ثم ان مواجهة المطلين أو المخطئين فى فهم العلم الالهى كانت تقتضى من هؤلاء العلماء العناية بتحديد المعنى الصحيح له ، وبيان صحة

---

(١) غاية المرام فى علم الكلام : ٧٦ .

هذا التعريف ،وصحة ثبوت المعنى المعرف لذات الله عز وجل لما فى ذلك كله من تصويب أخطاء المخطئين فى هذا المقام .

وعلى كل حال فهناك بعض التعريفات القليلة وان كانت لبعض الاشاعرة المتأخرين وفيما يلى عرضها وتوضيحها :

التعريف الاول : وهو لسعد الدين التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية : " العلم صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها "(١) . وذهب الى هذا التعريف كل من ملا على القارى فى شرحه للفقه الاكبر للامام أبى حنيفة(٢) ، ورمضان أفندى فى حاشيته على شرح العقائد النسفية . (٣)

وبيانا لهذا التعريف نقول :

ان كلمة " صفة " جنس فى التعريف يشمل كل الصفات . و " أزلية " أى قديمة لا أول لها . وخرج بهذا القيد الصفات الحادثة . وقوله " تنكشف المعلومات عند تعلقها بها " : خرج به الصفات المتعلقة التى لا تقتضى الانكشاف كالقدرة والارادة ،لانهما صفتا تأثير واختيار . وخرج به أيضا الصفات التى لا تتعلق كالحياة .

---

(١) شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازانى : ١/١١٢-١١٤ .

(٢) انظر " شرح الفقه الأكبر " : ١٦ .

(٣) انظر " شرح رمضان أفندى على شرح العقائد " : ١٣١ .

ولقد ورد على تعريف التفتازاني أن به دورا حيث ذكر المشتق في تعريف المشتق منه ، وفي هذا تعريف العلم بالعلم .

ورد على هذا الاعتراض بأن المراد من العلم المعرف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي . والمراد من العلم المأخوذ - في كلمة المعلومات - في التعريف هو العلم بالمعنى اللغوي . (١)

التعريف الثاني : وهو للغمراوي في حاشيته على شرح " ارشاد المريد في خلاصة علم التوحيد " :

" وهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات على وجه الاحاطة " (٢)

وبيانا لهذا التعريف نقول :

ان كلمة " صفة " جنس " قديمة " قيد مخرج للصفات الحادثة . و" قائمة بذاته تعالى " قيد مخرج للسلوب ... وقوله " تنكشف بها المعلومات " أي تتضح قيد مخرج للقدرة والارادة وباقي المعاني ... و " المعلومات " أي الأمور التي شأنها أن تعلم ... وأما قوله " على وجه الاحاطة " فليس للاحتراز عن انكشاف لله لا يكون على وجه الاحاطة ، لأن علم الله محيط بكل شيء . وانما هو لبيان الواقع .

---

(١) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح التفتازاني في ضمن "مجموعة الحواشي البهية" : ١/ ١١٤ .

(٢) ارشاد المريد في خلاصة علم التوحيد (بهامش حاشية الغمراوي المسماة بالجوهر الفريد على شرحه لارشاد المريد في خلاصة علم التوحيد) ١٢٨ .

ويزيد هذا التعريف على تعريف التفتازاني اعتبار صفة العلم "قائمة بذاته سبحانه وتعالى" احترازا من الصفات السلبية . وكذلك وصف الانكشاف في التعريف بأنه "على وجه الاحاطة"، وان كان هذا الوصف لم يضف جديدا كما رأينا .

التعريف الثالث : وهو للمحقق الكمال نعرفه "بأنه صفة وجودية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالشيء على وجه الاحاطة على ما هو به دون سبق خفاء"(١) وقد أخذ بهذا التعريف كل من البيجوري وصاحب النظام الفريد مع اختلاف بسيط.

وبيانا لهذا التعريف نقول :

" صفة " جنس في التعريف . " وجودية " أي ثابتة في نفسها . " قائمة بذاته تعالى " قيد مخرج للصفات السلبية . وقوله " تتعلق بالشيء على وجه الاحاطة على ما هو به دون سبق خفاء" . كل ذلك بيان لخصائص العلم الالهي من الاحاطة والمطابقة ونفي سبق الجهل .

وقد قال الغمراوي في هذا التعريف :

" وهذا التعريف أحسن من تعريف السمد الذي تبعه مصنفنا (ويعني به صاحب المريد) كما قال بعض المحققين ، لأن ما سلم من الايراد أولى

---

(١) نقلا عن الغمراوي في الكتاب المذكور : ١٢٨ .

مما يرد عليه "[1] . ويقصد بالايراد الوارد على تعريف السعد ما ورد عليه من لزوم الدور حيث استعمل كلمة " المعلومات " في تعريف العلم .

أما تعريف المحقق الكمال فقد قال عن صفة العلم انها تتعلق بالشيء بدلا من قول السعد انها تنكشف بها المعلومات .

أقول : وقد أغفل المحقق الكمال في تعريفه هذا وصف العلم بأنه أزلي أو قديم احترازا عن الصفات الحادثة . وأما وصفه لتعلق العلم الالهي بالشيء بأنه تعلق بالشيء على ما هو به على وجه الاحاطة دون سبق خفاء فهو - كما قلنا - زيادة في بيان خصائص العلم الالهي من الاحاطة ومطابقة الواقع وعدم سبقه بالجهل . ومع أن هذه الخصائص تميز علم الله عن علم البشر الذي لا يحيط بالأشياء ولا يطابق الواقع تمام المطابقة ، ويكون دائما مسبوقا بالخفاء والجهل - مع هذا كله - فان التعريف المذكور قد أخرج صفة العلم البشري بوصفه لصفة العلم بأنها صفة قائمة بذاته تعالى .

التعريف الرابع: وهو للظواهري :

" علم الواجب تعالى هو انكشاف الواجبات والمستحيلات والجائزات له تعالى انكشافا تاما بحيث يعلم الواجب واجبا والمستحيل مستحيلا والجائز جائزا . وبالجملة يعلم كل شيء أي كل ما يمكن أن يعلم ويخبر عنه كليا كان أو جزئيا على حقيقته وما هو عليه "[2]

---

(١) المرجع السابق : ١٢٨-١٢٩ .
(٢) التحقيق التام في علم الكلام لمحمد الحسيني الظواهري : ٦١ .

ويرد على هذا التعريف بأنه لا يعني أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى لأنه يفسر العلم بالانكشاف وهو نسبة أو اضافة .

ويتحصل لنا من التعريفات السابقة لصفة العلم الالهي - بغض النظر عن التفاوت بينها في الكمال وما ورد على بعضها من ايرادات - يتحصل لنا من هذه التعريفات أن العلم الالهي صفة أزلية أو قديمة وجودية قائمة بذاته تعالى ينكشف بها جميع المعلومات ~~كل ما هو قابل للعلم به~~ من الواجبات والجائزات والمستحيلات كليا كان أو جزئيا انكشافا تاما مطابقا للواقع لا يسبقه خفاء .

المعلوم

٣ - معنى العلم الالهي عند السلفيين :

قلت سابقا في التمهيد الذي عقدته لبيان أقسام الصفات الالهية شرحا لموقف السلف الصالح من قضية تقسيم الصفات الالهية - انهم لم يقسموا الصفات الالهية الى تلك الأقسام التي ذكرها المتكلمون بل ولا الى الأقسام التي ذكره السلفيون فيما بعد .

" ولا فرق أحد منهم - كما يقول المقريزي - بين كونها صفة ذات وصفة فعل ، وانما أثبتوا لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعز والعظمة ، وساقوا الكلام سوقا واحدا " .

وما قلناه عن هذا سابقا في موقف السلف من قضية تقسيم الصفات الالهية نقوله هنا في موقفهم من قضية تحديد معاني تلك الصفات فلم يعنوا بتعريف كل منها تعريفا جامعا مانعا يحدد خصائصها ،ويميزها عما عداها ؛ بل لم يعنوا بتحديدها حتى ولو كان بحد ناقص ولا برسمها سواء كان رسما تاما أو ناقصا . وانما كانوا يثبتون تلك الصفات لله عز وجل بما أثبتها به لنفسه ويذكرونها بما ذكره الله به ورسوله ،وبما هي مفهومة به في فطرهم المستقيمة .

وهذا أمر بديهي فقد كان السلف الصالح بعيدين عن التأثر بالمفاهيم الفلسفية والتقسيمات المنطقية للمعاني من الأجناس والأنواع والفصول والأغراض العامة والخاصة .

ولهذا لا نتوقع أن نجد عند السلف تعريفا لصفة العلم الالهي كتلك التي وجدناها عند علماء الكلام ،بل اننا لم نجد مثل هذا التعريف لا عند شيخ الاسلام ابن تيمية ولا عند تلميذه ابن القيم .

وكما قلنا سابقا ان بعض السلفيين خالفوا منهج السلف في موقفهم من الصفات الالهية فقسموها فيما بعد الى أقسام متعددة زيادة في الايضاح ومجاراة للمتكلمين في ذلك لما كان يجري بينهم وبين المتكلمين من جدال في مسائل العقيدة - كما قلنا هذا سابقا عن بعض السلفيين في مسألة تقسيم الصفات الالهية نقوله عنهم هنا فيما قالوا به من تعريف تلك الصفات مجاراة للمتكلمين وتأثرا بهم .

ومن أمثلة ذلك قول السفاريني في "لوامع الأنوار البهية" شرحا لما جاء في "الدرة المضية":

" (ويجب له عز وجل علم) أي يجب الجزم بأنه تعالى عالم بعلم واحد وجودي قديم باق ذاتي تنكشف به المعلومات عند تعلقها بها "[1].

ويقول أحمد بن حجر في كتابه " العقائد السلفية بأدلتها النظيمة والعقلية شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة المرضية ":

" العلم : وهو صفة أزلية ، متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الاحاطة من غير سبق خفاء "[2]

ويقول الدكتور محمد خليل هراس في " شرح العقيدة الواسطية ":

" والعلم صفة لله عز وجل بها يدرك جميع المعلومات على ما هي به فلا يخفى عليه منها شيء "[3]

ولا يكاد يختلف ما يؤخذ من هذه التعريفات بيانا لمعنى العلم الالهي عما يؤخذ من التعريفات التي نقلناها عن الأشاعرة لهذه الصفة في بيان مفهومها وخصائصها التي تميزها عما عداها من صفة العلم عند المخلوقين .

---

(١) لوامع الأنوار البهية : ١/ ١٤٥

(٢) العقائد السلفية بأدلتها النظية والعقلية شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة المرضية : ١/ ٦٠ .

(٣) شرح العقيدة الواسطية تأليف العلامة محمد خليل هراس : ٤٤ .

فالمثبتون للصفات الالهية سواء كانوا سلفيين أو أشاعرة الذين تطلق عليهم كتب "الفرق الصفاتية" يكاد يتفق مفهوم الصفات الذاتية لله عز وجل عندهم، ومنها صفة العلم على أساس اتفاقهم جميعا على اثبات صفات وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى مخالفين في ذلك النفاة من الفلاسفة والمعتزلة .

وأيا كان الاختلاف بين الفريقين في مفهوم العلم الالهي فهم جميعا متفقون على اثبات علم تعالى بمختلف طرق الاثبات التي نشرحها في الفصل التالي ..

الفصل الثاني

اثبات وجوب العلم لله تعالى

تمهيد :

لاثبات وجوب العلم لله تعالى طريقان : طريق العقل وطريق النقل .

وسوف نقدم عرض طريق العقل على طريق النقل ،لأن اعتبار الأدلة العقلية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مبني على أن الله أرسل رسله وأنزل عليهم كتبه ، وأن هذا الكتاب يدل على ما يدل عليه من العقائد باعتباره كلام الله تعالى ، وكذلك أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم تدل على ما تدل عليه من ذلك باعتبارها كلام النبي الصادق . وارسال الله لرسوله ، وانزاله للكتاب عليه ،وتصديقه اياه بالمعجزة حق ،يصبح كلامه مصدقا في كل ما يخبر عنه . كل ذلك لا يكون الا اذا ثبت أولا وجود الله وارادته لارسال الرسل وقدرته على ذلك ، وعلى تأييدهم بالمعجزات ،وعلمه بما يوحيه اليهم من الكتب. فلو توقف اثبات العلم - بادئ ذي بدء - على الأدلة السمعية من الكتاب والسنة ،وكان اعتبار الكتاب والسنة - كما رأينا - متوقفا على ثبوت العلم لله تعالى لتوقف اثبات العلم على ما يتوقف هو على ثبوت العلم لله تعالى . وفي ذلك

دور.

وهذا هو الذى يدعونا الى أن نقدم الدلالات العقلية على ثبوت العلم لله تعالى ، ثم نقفى عليها بالأدلة النقلية لتوقف هذه على تلك فيما يتعلق بصفة العلم.

أ - الأدلة العقليـــة :

وقد تعددت الأدلة العقلية - بين المتكلمين والفلاسفة وأهل السنة - على اثبات العلم لله تعالى ، وتفاوتت فيما بينها قوة وضعفا . وقد اختلف كذلك أرباب هذه المذاهب فيما يقصدون الى اثباته بهذه الأدلة من العلم الالهى تبعا لاختلاف مذاهبهم فى معنى علم الله تعالى ، وهل هو ذاته ، أو حال من أحواله ، أو هو صفة زائدة عليه قائمة به .

وسوف نعرض فيما يلى أدلة كل فريق ورده على كل ما يوجه الى أدلتهم من شبهـــات :

١ - دليل المعتزلة :

يقيم المعتزلة دليلهم على اثبات العلم لله تعالى على أصلين :

الأول : صحة وقوع الفعل المحكم منه سبحانه وتعالى .

الثانى : أن صحة وقوع الفعل المحكم يدل على علم فاعله . وبهذا يثبت علم الله تعالى .

وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار :

" وتحرير الدلالة على ذلك (أى على علم الله تعالى) ، هو أنـــه قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما .

فان قيل : وما المحكم من الأفعال ؟

قلنا : كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادريـــن ، وفى الأكثر انما يظهر ذلك فى التأليف ،بأن يقع بعض الافعال اثر بعض .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم .

والثانى : أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما "(١)

ويستدل القاضى عبد الجبار على مقدمتى هذا الدليل على النحـــو الاتى ، فيقول :

" أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ،فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب ،وادارته للافلاك ، وتركيب بعضها على بعض وتسخيره الرياح ،وتقديره الشتاء والصيف . وكل ذلك أظهر وأبلغ فى الاحكـــام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم " (٢) .

وقد أورد القاضى عبد الجبار على هذه المقدمة اعتراضا أجاب عنه . وخلاصة الاعتراض تجويز صدور هذه الافعال المحكمة بقدرة غير الله فلا يتم الدليل .

وقد أجاب عنه بأننا لو فرضنا الكلام فى أول حى قادر يخلقه الله ، فان ما يكون فيه من اتقان لا يمكن أن يرجع الى قادر غير الله لأن الكلام - كما قلنا - فى أول حى قادر يخلقه الله .

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار : ١٥٦ .

(٢) نفس المرجع السابق : ١٥٧ .

وقد قام الدليل على أن هذه الأفعال صادرة عن الله تعالى .

يقول القاضي عبد الجبار في بيان هذا الاعتراض والجواب عنه :

" فان قيل : ما أنكرتم أن أحكام هذه الأفعال صحيحة من جهة بعض القادرين بالقدرة ، اذ الأصل في ذلك التأليف مقدور لنا ؟

قلنا : نفرض الكلام في أول حي خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض. على أنا نعلم الآن من جهة السمع ،أن هذه الأفعال المحكمة من جهة الله تعالى ومن قبله ،لا يشاركه فيها غيره"(١)

أما المقدمة الثانية للدليل وهي أن صحة وقوع الفعل المحكم تدل على علم فاعله . فيستدل عليها القاضي عبد الجبار بالتفرقة الضرورية بين من يتقن الكتابة وبين من لا يستطيع ذلك ،وبأن هذه التفرقة بينهما ترجع الى علم الأول وجهل الثاني . فاذا دل الاتقان على العلم على هذا النحو شاهد إدل عليه غائبا .

يقول القاضي عبد الجبار :

" وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما ، فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين : أحدهما ،قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب والآخر تعذر عليه كالأمي . فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه عالما ،لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس الا كونه ظانا ومعتقدا ،وذلك مما لا تأثير له في احكام الفعل .

---

(١) المرجع السابق : ١٥٧ .

ألا ترى أن أحدنا فأول ما يمارس الكتابة ،ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها ثم لا يتأتى منه ايقاعها على هذا الوجه المخصوص ،فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما في الشاهد ،واذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهدا"(١) .

وقد أورد القاضي عبد الجبار على هذه المقدمة أيضا اعتراضين أجاب عنهما :

أما الاعتراض الأول فهو أن دلالة اتقان الفعل على علم الفاعل في الشاهد انما كان للمطابقة التامة بين فعله وما يعلمه سابقا من القواعد والأشكال التي تواضع الناس عليها في مثل هذا الفعل مما جرت به العادة . فهذه المطابقة بين أفعاله وبين المواضعات والعادات السابقة تدل على علمه . أما أفعال الله فهي أفعال مبتدأة لم تجر على شيء منها . ومن ثم لا تدل على العلم .

وقد أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض بأن دلالة الاتقان على علم الله ليس لمجرد هذا الاتقان فان الكتابة الكثيرة كالكتابة القليلة فيه ، بينما تدل الأولى ، ولا تدل الثانية على علم صاحبها . وانما مدار دلالة الاتقان على العلم هو وجوده من العالم ، وتعذره من الجاهل . ومن ثم دل الاتقان على العلم ،لأنه هو الميزة الوحيدة التي تميز من يستطيعه من لا يستطيعه .

---

(١) المرجع السابق : ١٥٧ .

على أن في أفعال الله تعالى ما يدل على علمه بخصوصياته ، لأنه لا يفعلها دائما الا على نحو مخصوص .

يقول القاضي عبد الجبار :

" فان قيل : ما أنكرتم أن صحة الفعل المحكم في الشاهد انما دل على كون فاعله عالما بمطابقة المواضعة والعادة السابقة ، وهذا غير ثابت في حق الله تعالى ،لأن أفعاله تجرى مجرى الابتداء ،اذ لا مواضعة بيننا وبينه ولا عادة؟

قلنا : هذا لا يصح ،لأننا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم انما يدل على كون فاعله عالما من حيث صح على أحدهما وتعذر على الآخر ، حتى لو صح الفعل المحكم من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين . ألا ترى أن الكتابة الكثيرة كالكتابة اليسيرة في باب الاحكام . ثم انه لم يدل على كون فاعلها عالما ،لما لم يتعذر على سائر القادرين ،ودلت الكتابة الكثيرة على ذلك ، لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباحثين ،على أن مشايخنا بينوا أن في أفعال القديم تعالى ما يجرى الحال فيه على طريقة واحدة ،ووتيرة مستمرة ، فأشبه الكتابة المحكمة . ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق هذه الحيوانات الا من أجناسها ،حتى لا يخلق الجماد الا من الجماد ، والبقر الا من البقر ، والغنم الا من الغنم ، وكذلك هذه الثمار لا تخلق الا من أشجار مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيها ، وكذلك فلا تخلق هذه الشهوات المخصوصة الا في الحيوانات المخصوصة ، وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن ، اذا أذن في أوقات مخصوصة ،لصلوات مخصوصة ،فكما أنه يدل على كونه عالما بأوقات الصلاة ،كذلك في مسألتنا " (١) .

---

(١) المرجع السابق : ١٥٨ .

وأما الاعتراض الثاني على دلالة اتقان الفعل على علم الفاعل فيقوم على أساس أن هناك من أفعال الله ما لا يظهر فيه وجه الاتقان والاحكام. فهل تدل هذه الأفعال على عدم العلم اذا كانت الأفعال المتقنة تدل على علمه ؟ وأجاب القاضي عبد الجبار بأن الأفعال التي لا يظهر فيها الاتقان والاحكام تصدر من العالم وغير العالم ، فلا دلالة فيها على عدم العلم عند فاعلها ، وانما غايتها الدلالة على قدرته .

يقول القاضي عبد الجبار في بيان هذا الاعتراض والرد عليه :

فان قيل : لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما ، لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم ، ومعلوم أن في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الاحكام والاتساق لكثير من الصور القبيحة الناقصة ؟

قلنا : ان ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم كما قد يوجد ممن ليس بعالم ، فلا يصح ما ذكرتموه ، وليس يجب اذا وجد في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الاحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وانما يدل على كونه قادرا فقط"(١)

وكان على القاضي عبد الجبار أن يرد بأن عدم ظهور وجه الاتقان والاحكام في فعل ما لا يدل على عدم وجوده . فأفعال الله المتقنة دالة على علمه حتى ولو خفي علينا وجه الاتقان فيها .

---

(١) المرجع السابق : ١٥٨ - ١٥٩ .

ودلالة الاتقان على العلم دلالة ضرورية - كما سنرى فيما بعد - ،وسنجد دليل الاتقان هذا يتردد على ألسنة كثير من الأشاعرة .

٢ - أدلة الأشاعرة على علم الله تعالى :

ويستدل الأشاعرة على علم الله تعالى ، بأدلة متعددة هي دليل الاتقان ،ودليل الاختيار ، ودليل الكمال ، الى غير ذلك من الأدلة التي يتفاوت القول بينهم في شرحها والدفاع عنها وذلك على النحو الآتي :

الدليل الأول :

وهو دليل الاتقان وقد ساقه الامام الاشعري في كتاب " اللمع" مستدلا بما في الجسم الانساني والعالم الفلكي وغيرهما من الموجودات الكونية من مظاهر الاتساق والاحكام . وان هذا الاتساق والاحكام يدلان بالضرورة العقلية على علم صاحبهما ، والا فلو لم تدل الصنائع المحكمة على علم صاحبها وجاز ان تصدر تلك الصنائع من غير عالم بها ،لوجب علينا القول ان ما يصدر عن بعض الحيوانات والطيور من الافعال المتقنة انما هو من صنعها ، مع ما هو معروف عنها بداهة من عدم العلم ، ولما كان ذلك مستحيلا دل على ان الافعال المتقنة لا تصدر الا من عالم بها فاتقان افعال الله واحكامها يدلان على علمه .

ويقول الامام الأشعري :

" فان قال قائل : لم قلتم ان الله تعالى عالم ؟

قيل له : لأن الافعال المحكمة لا تتسق في الحكمة الا من عالم ، وذلك

أنه لا يجوز ان يحوك الديباج النفاريـــر[1] ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه .

فلما رأينا الانسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التى ركبهـــا الله فيه والسمع والبصر . وكمجارى الطعام والشراب وانقاسمها فيها ، ومـــا هو طيه من كماله وتمامه ، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريهـــا ، دل ذلك على أن الذى صنع ما ذكرنا ،لم يكن يصنعه الا وهو عالم بكيفيتـــه وكنهه ،ولو جاز ان تحدث الصنائع الحكيمة لا من عالم لم ندر لعل جميع مـــا يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين ، فلما استحال ذلكدل على ان الصنائع المحكمة لا تحدث الا من عالم "[2] .

ويشير الامام الباقلانى فى سياقه لدليل الاتقان الى ما نشاهده مـــن أنفسنا فيما يصدر عنا من صناعات متقنة محكمة حيث لا تصدر تلك الصناعات الا من عالم بها ، ولا يستطيعها أهل الجهل ،فدل ذلك على علم صاحبها . ولما كان صنع الله احكم واتقن دل ذلك على انه عالم من باب قياس الاولى .

يقول الباقلانى :

" فان قال قائل : فما الدليل على صحة ما تذهبون اليه من أنه عالم ؟

قيل له يدل على ذلك وجود الافعال المحكمات منه ،لان الافعـــال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام - كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجة -

---

(١) النفاريز : جمع نفرور وهو العصفور . (هامش اللمع : ٢٤) .

(٢) اللمع للأشعرى : ٢٤ - ٢٥ .

الا من عالم ، وافعال الله تعالى ادق واحكم فكانت اولى بان تدل على أنه عالم" (١)

ويورد سعد الدين التفتازاني دليل الاتقان هذا في قياس حملي يستدل على مقدمتيه ويدفع عنهما ما يرد عليهما من شبهات فيقول في عرض الدليل :

" انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم. أما الكبرى فبالضرورة وينبه عليها ان من رأى خطوطا مليحة أو سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم .

وأما الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك والعناصر ولما فيها من الأعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق ، وانتظام واتقان واحكام تحار به العقول والافهام . ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ،ولم يجد الى الكنه سبيلا ،فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسموات، والى ما يقول به الحكماء من المجردات (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث (٢) فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) " (٣)

---

(١) كتاب التمهيد ٢٦ . وانظر : "لمع الادلة" للجويني : ٨٣ و"الاقتصاد للاعتقاد : ١٣٠ و" مطالع الانظار شرح طوالع الانوار : ٣٥٥ .
(٢) سورة البقرة : ١٦٤ .
(٣) شرح المقاصد : ٢/ ٦٤-٦٥ .

ويطول بنا القول لو اثبتنا هنا سياق علماء الاشاعرة لدليل الاتقان ،كالجويني في "لمع الادلة" (١) والرازي في "المسائل الخمسون" (٢) ، "والمحصل" (٣) و "الاربعين" (٤) والايجي في المواقف (٥) . ونكتفي بما اثبتناه هنا للتقارب بين علماء الاشاعرة في سياق هذا الدليل .

وقد اورد كل من الايجي في "المواقف" والتفتازاني في "المقاصد" اعتراضا يمكن توجيهه الى دليل الاتقان هذا ،وخلاصة هذا الاعتراض متوجه الى دعوى الاتقان في صنع الله (فليست جميع الاشياء مطابقة للمصلحة من جميع الوجوه ،ولا يكاد شيء يخلو من عناصر فساده ويمكن تصوره اكمل مما هو عليه .

فكيف يقال : "ان جميع مصنوعات الله متقنة ؟ أما اذا فسر الفعل المتقن بالموافق للمصلحة من بعض الوجوه ،فان بعض أفعال النائم والساهي ،قد لا تخلوا من ذلك ،وهي لا تدل على علم صاحبها بالضرورة .

وقد اجيب من هذا الاعتراض بأن المراد بالاتقان في الافعال، اشتمالها على لطائف التدبير والابداع الذي تحار في فهمه العقول ،ولا سيما وأن ذلك دائما مع موافقتها للمصلحة في الجملة . والأفعال التي تكون بهذه المثابة تدل على علم صاحبها ضرورة ، وان كانت هذه الضرورة قد تخفى أحيانا .

يقول الايجي وشارحه في عرض هذا الاعتراض والرد عليه :

" فان قيل : المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ان فعله تعالى متقن ،اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ،ويتضمن خللا ،ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه ،أو الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم ،اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما أو لا . كاحراق النار ،وتبريد الماء ، أو امرا ثالثا نهينه لنا ما هو ، كيف يدل على علم الفاعل ؟

والجواب عن الاول : ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب

---

(١) ص : ٨١ . (٢) ص : ٣٦٣ (في ضمن مجموعة رسائل) . (٣) ص : ١١٨-١٢٠ .
(٤) ص : ١٣٣ . (٥) المواقف في علم الكلام : ٢٨٥-٢٨٦ .

العجيب الذى تتحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ، ولا شك فى دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرنا فى مثال الكتابة ، والخطاب ،اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بأفصح منه : لم يدل على علم "(١)

وقد اعترض على هذا الدليل ايضا - كما اورده كل من الرازى فى " المحصل " (٢) و " الاربعين " (٣) والايجى فى " المواقف " (٤) ، وغيرهم - بانه لو كان اتقان الفعل دليلا على علم الفاعل ،لزم من ذلك ان تكون النحل وغيرها من الحيوانات التى لها افعال محكمة عالمة ، فالنحل تبنى بيوتها على شكل مسدسات كى لا يقع الفراغ بين بعض البيوت وبعض ... وكذلك العنكبوت تنسج بيوتها وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى بغير آلة .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بان لا يسلم عدم علم تلك الحيوانات ، بان يخلق الله فيها علما بما يفيد - منها من الافعال ، او يلهمها حالا فحالا ما هو مبدأ الفعل الصادر عنها .

يقول صاحب المواقف فى عرض هذا الاعتراض والرد عليه :

" تقول ايضا : انه اى دليلك على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس ، لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ، ولا يقع بينها اى بين المسدسات فوج كما

---

(١) شرح المواقف : ٨ ، ١٠٨-١٠٩ .

(٢) ص : ١١٩ - ١٢٠ .

(٣) ص : ١٣٤ .

(٤) ص : ٢٨٥ - ٢٨٦ .

يقع بين المدورات وما سواها من المظلمات ،وهذا الذى ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة ، وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى بلا آلة مع انه لا علم لها بما يصدر عنهـــا وما يتضمنه من الحكم .

والجواب عن الثانى : انا لا نسلم عدم علم النحـــل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما ، او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر منهما . (١) .

الدليل الثانى :

وهو دليل الاختيار ،وهو ان الله تعالى فاعل مختار وكل من كان كذلك فهو عالم فالله عالم .

اما كونه تعالى فاعلا فلأن الممكنات موجودة ، والممكنات الموجودة لا يكون وجودها بنفسها ولا بممكن آخـــر ، فتعين ان يكون وجودها بموجد واجـــب الوجود لذاته وهو الله تعالى .

وأما كونه فاعلا بالاختيار ،فالدليل على ذلك انه لو كان موجبا بالذات علة تامة للزمها معلولها فلا يتأخر وجوده عن وجودها ،اى لو كان غير مختار فصدر عنه ما صدر دون ان يكون متمكنا من تركه لزم الا يوجد عنه حادث بوســـط

---

(١) شرح المواقف : ١٠٩ .

أو بدون وسط لكون العلة التامة يقارنها معلولها في الزمان ، فاذا كان علة تامة يقارنها المعلول في الزمان ، وكانت علته متحققه في الازل لزم ان يكون جميع ما يصدر عنه ازليا ، سواء صدر عنه بدون وسط او بوسط ، اذ ذلك الوسط اذا كان لازما لله تعالى وكان جميع ما يصدر عن الوسط لازما له كان لازما لله تعالى لأن لازم اللازم لازم ، وحينئذ تكون الافلاك بجميع حركاتها المتعاقبة أزليـــة ، فيلزم ان يكون ما يوجد بسبب الحركات ايضا ازليا . فلا يوجد حادث اصلا لكن وجود الحوادث أمر مقطوع به . ولما استحال كون الله تعالى موجبا بالذات لزم أن يكون فاعلا بالاختيار .

أما الدليل على كون الفاعل بالاختيار عالما ، فلأن الفاعل المختار لا بد أن يكون قاصدا لايجاد ما أوجده ومرجحا لوجوده على عدمه ويمتنع القصد الى ايجاد شيء وتخصيصه بالوجود بدون علم من القاصد المريد فيكون مفعوله تعالى معلوما له فيكون عالما . وفي هذا يقول الله تعالى : (الا يعلم من خلـــق وهو اللطيف الخبـــير) . (١)

يقول الرازي في هذا الدليل بعد بيان دليل الاتقان :

" وأيضا انه فاعل بالاختيار ، والمختار هو الذي يقصد الى ايجاد النوع المعين ، والقصد الى ايجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية فثبت أنه تعالى متصور لبعض الماهيات ، ولا شك ان الماهيات لذواتها تستلـــزم ثبوت أحكام وعدم أحكام . وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم فلزم من علمه تعالى

---

(١) الملك : ١٤ .

بتلك الماهيات علم بلوازمها وآثارها ،فثبت انه تعالى عالم" (١)

وذكر صاحب المواقف هذا الدليل بعد ذكره لدليل الاتقان فقال :

" الثاني : أنه تعالى قادر لما مر(٢) ، وكل قادر فهو عالم ،لا يقال : قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا . واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ،لأن حكم الشيء حكم مثله ،لأنا نقول : لا تسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة "(٣)

ويقول شارح المقاصد في ذلك :

" الثاني : أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار لما مر(٤) ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود "(٥)

وقال شارح المواقف :

" المسلك الثاني : أنه تعالى قادر لما مر(٦) ، وكل قادر فهو عالم ، لأن القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ،ولا يتصور ذلك الا مع العلم(٧)

واستدل زين الدين القاسمي الحنفي صاحب " المسامرة " على أن الله فاعل مختار وأنه عالم بجميع الأشياء فقال :

" عالم بجميع الأشياء لأنه فاعل بالاختيار في جميع الأشياء ، والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد ايجاده ، أما المقدمة الأولى فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما والا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح فيلزم قدم العالم .

---

(١) معالم اصول الدين : ٥٠- ٥١ . (٢) مر في مبحث " انه تعالى قادر "
(٣) المواقف : ٢٨٦ . في " المواقف " : ٢٨١ .
(٤) مر في مبحث " انه قادر " في " شرح المقاصد " : ٢/ ٥٩- ٦٠ .
(٥) شرح المقاصد : ٢/ ٦٥ . (٦) مر في مبحث " القدرة " في
(٧) شرح المواقف : ١٠٩-١١٠ . " شرح المواقف " : ٨٤

وأيضا لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال ، فان الضرورة تشهد بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيرا لا شك فيه ، وأما الثانية فلأن الاختيار لا يتحقق الا مع العلم ،فان القاصد الى ايجاد الشيء انما يقصد الى ايجاد مع علمه وهذا ضرورى لا شك فيه ،ولانا بينا أنه عالم مطلقا ، فيلزم أن يكون عالما بجميع الاشياء ..." (١)

ويرى سعد الدين التفتازانى فى "المقاصد" أن طريقة القدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريقة الاتقان والاحكام مستدلا على قصور دليل الاتقان بجواز ايجاد البارى موجودا تستند اليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة فتدل على علم ذلك الموجود وليس على علم الله .

ويرد التفتازانى على ما يقال : ان هذا الموجود المفروض بما فيه من اتقان وعلم يدل على علم الله يرد على ذلك -بأن هذه الدلالة لا تتم الا اذا كان الله فاعلا لهذا الموجود بالقصد والاختيار وليس موجبا له . فالافعال الموجبة لا تدل على علم من صدرت عنه ، وهكذا يرجع دليل الاتقان الى دليل الاختيار. وهذا هو وجه اعتباره اوكد من دليل الاتقان فى الدلالة على علم الله .

---

(١) السامره شرح السايرة : ٦٠ وانظر روح كلمة التفريد : ٢٠ .

يقول التفتازاني في بيان ذلك :

" ثم المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريقة الاتقان والاحكام لأن عليها سؤالا صعبا وهو أنه لم لا يجوز أن يوجد الباري موجودا تستند اليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة.

ودفعه بأن ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون أيضا فعلا محكما بل أحكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان أنه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع أنه كاف في اثبات المطلوب "(١)

وفي رأيي أن هذا الفرض الذي أورده السمد مستدلا به على قصور دليل الاتقان لا يلغي دلالة الاتقان في الصنع على علم الله سبحانه تعالى لما سبق من القول بأن ذلك الموجود يدل بما فيه من اتقان وعلم على علم الله تعالى،(٢) ولأن الذي منحه العلم لا بد أن يكون عالما من باب أولى .

وأما قول السمد بأن ذلك لا يتم الا اذا كان الله فاعلا له بالاختيار، فهذا المعنى معتبر في سياق دليل الاتقان ، فالمقدمة الصغرى فيه هي أن الله تعالى فاعل فعلا متقنا أو صنع الله تعالى متقن محكم ولا يعبر بالفعل والصنع عن العمل بالايجاب ، بل عن العمل المقدور عليه المختار فيه لكن اعتبار الاختيار في احدى مقدمتي دليل الاتقان لا يجعل الدليل الأول أوكد من الدليل الثاني فدلالة الدليل تعتبر بالمقدمتين معا وليس بمعنى من معاني احدى المقدمتين .

---

(١) شرح المقاصد : ٢ / ٠٦٥.

(٢) وهذا يؤيد ما ذهبنا اليه أن دليل الاتقان هو أنه مبين أنه دليل القدرة أو نقول

فليس دليل الاختيار أولى من دليل الاتقان فى الدلالة على علم الله ما دام قد سلم من الاعتراضات الواردة عليه .[1]

الدليل الثالث : وهو دليل الكمال :

ولم يعن المتكلمون قديما بتفصيل الكلام فيه فلم يذكره منهم الا الآمدى وذكره الشيخ محمد عبده فى " رسالة التوحيد " وخلاصة هذا الدليل :

العلم كمال فى نفسه ،فالعالم من حيث انه عالم أكمل ممن سلب عنه العلم وكون العلم كمالا فى نفسه أمر تشهد به الفطرة . وقد قال تعالى : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) .[1]

واذا كان العلم كمالا فى نفسه وأمكن اتصاف الله به وجب ثبوته لله تعالى ، اذ ذاته تعالى هى المقتضية لجميع كمالاته ،ولأن الخلو عنه نقص يتنزه الله تعالى عنه على أنه لو لم يتصف به تعالى - وبعض المخلوقين متصف بالعلم - لكان المخلوق الموصوف بالعلم أكمل من الخالق ،وكون المخلوق أكمل من الخالق باطل بالبديهة ،فالممكن لا يكون أكمل من الواجب ،هذا الى أن العلم الذى اتصف به المخلوق ليس مقتضى ذاته ، وانما الله هو الواهب له كما قال تعالى : (سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم) .[2] وواهب الكمال أولى بأن يكون متصفا به .

وفى ذلك يقول الآمدى :

" لو لم يكن متصفا بالعلم لكان ناقصا بالنسبة الى من له العلم من

---

(١) الزمر : ٩ . (٢) البقرة : ٣٢ .

(٢) نعم دليل الاختيار طائف . أما دليل الاتقان فهو وارد لوضوح فيه أن الفعل المتقن فعل اختيارى الا أنه ذاته يحتاج إلى إثبات هنا يتم الدليل وبعضهم دليل الاختيار أولى .

مخلوقاته "(١)

ويقول الامام محمد عبده في عرض هذا الدليل :

" ومما يجب له صفة العلم ، ويراد به ما به انكشاف شيء عند من تثبت له تلك الصفة أي مصدر ذلك الانكشاف منه لأن العلم من الصفات الوجودية التي تعد كمالا في الوجود ، ويمكن ان تكون للواجب ، وكل ما كان كذلك وجب أن يثبت له ، فواجب الوجود عالم .

ثم البداهة قاضية بأن العلم كمال في الموجودات الممكنة . ومن الممكنات من هو عالم ، فلو لم يكن الواجب عالما لكان في الموجودات الممكنة ما هو أكمل من الموجود الواجب وهو محال كما قدمنا . ثم هو واهب العلم في عالم الامكان ولا يعقل أن مصدر العلم يفقده ..." (٢)

وقد ذكر صاحب " توضيح العقائد في علم التوحيد" دليل الكمال فقال :

" مما لا شك فيه أن العلم صفة كمال باتفاق العقلاء ، والجهل صفة نقص ، والاله الذي يفيد العالم الوجود يجب أن يكون كاملا من جميع الوجوه ، فاذا مسه نقص أو عيب من أي ناحية - ولو احتمالا - لم يصلح لأن يكون الها ومصدرا لجميع الموجودات ، فلو لم يكن عالما بجميع الاشياء : كلياتها وجزئياتها ، دقيقها وجليلها ، واضحها وخفيها ، باطنها وظاهرها علما تاما لكان ناقصا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام : ٧٨ .

(٢) رسالة التوحيد : ٦٠ ، وانظر حاشية محمد عبده على العقائد العضدية ٢٠ / ٣٣٩ - ٣٤٠ ، وروح كلمة التفريد شرح كلمة التوحيد " : ٢٠ و " التحديد لتلخيص التوحيد : ٩٧ .

والنقص ينافي الألوهية جزما ،فالله بكل شيء عليم جزما"(١)

٣ - أدلة شيخ الاسلام على علم الله تعالى :

وقد أورد شيخ الاسلام ابن تيمية في شرحه للعقيدة الاصفهانية خلاصة وافية لما قدمناه عن المتكلمين من الأدلة العقلية على وجوب العلم لله تعالى فقال تعليقا على الدليل الذي أورده الاصفهاني على علم الله تعالى :

" وأما قوله : والدليل على علمه ايجاده الاشياء لاستحالة ايجاده للأشياء مع الجهل فهذا الدليل مشهور عند نظار المسلمين أولهم وآخرهم ، والقرآن قد دل عليه كما في قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)(٢). والمتفلسفة أيضا سلكوه ،وبيانه من وجوه :

أحدها : أن ايجاده للاشياء هو ارادته كما سيأتي ، والارادة تستلزم تصور المراد قطعا ، وتصور المراد هو العلم فكان الايجاد مستلزما للارادة ، والارادة مستلزمة للعلم ،فالايجاد مستلزم للعلم .

الثاني : أن المخلوقات فيها من الاحكام والاتقان ما يستلزم علم الفاعل لها ،لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم ،وبهذين الطريقين يتقرر ما ذكره .

ولهم طرق : منها أن من المخلوقات ما هو عالم والعلم صفة كمال ، ويمتنع أن لا يكون الخالق عالما ،وهذا له طريقان .

أحدهما : أن يقال : نحن نعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق

---

(١) توضيح العقائد في علم التوحيد : ٨٣ .

(٢) الملك : ١٤ .

وأن الواجب أكمل من الممكن ،ونعلم ضرورة أنا اذا فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر غير عالم ،كان العالم أكمل منه . فاذا لم يكن الخالق سبحانه عالما يلزم أن يكون غير عالم أي جاهلا ،وهو ممتنع .

الثاني : أن يقال : كل علم في الممكنات التي هي المخلوقات فهو منهم ، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريا منه ،بل هو أحق . والله سبحانه - وله المثل الاعلى - لا يستوي هو والمخلوق لا في قياس تمثيل ولا في قياس شمول بل كل ما اثبت للمخلوق من كمال فالخالق به أحق ،وكل نقص تنزه عنه مخلوق فتنزيه الخالق عنه اولى "(١)

وقد تضمن هذا العرض من شيخ الاسلام الادلة التي قدمناها عند المتكلمين وهي دليل الاتقان ودليل الاختيار ودليل الكمال .

وفي رأي شيخ الاسلام ان قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) يتضمن عند التدقيق في فهمه وفهم لوازمه ما استدل به المتكلمون والفلاسفة على علمه سبحانه وتعالى وهو يشرح ذلك في الفتاوى الكبرى فيقول :

" والمسلمون يعلمون أن الله عالم بالاشياء ،قبل كونها بعلمه القديم الازلي ،الذي هو من لوازم نفسه المقدسة ،لم يستند علمه بها منها : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) ، فقد دلت هذه الآية على وجوب علمه

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية : ٢٤ - ٢٥ .

بالاشياء من وجوه انتظمت البراهين المذكورة لاهل النظر والاستدلال القياسي العقلي من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم :

أحدهما : أنه خالق لها والخلق هو الابداع بتقدير ، وذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل تكونها في الخارج .

الثاني : أن ذلك مستلزم للارادة ، والمشيئة والارادة مستلزمة لتصور المراد المشهور به ، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام .

الثالث : أنها صادرة عنه ، وهو سببها التام ، والعلم بأصل الامر وسببه يوجب العلم بالفرع المسبب ، فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر عنه .

الرابع : أنه في نفسه لطيف يدرك الدقيق ، خبير يدرك الخفي ، وهذا هو مقتضى العلم بالاشياء ، فيجب وجود المقتضى لوجود السبب التام ، فهو في علمه بالاشياء مستغن بنفسه عنها ، كما هو غني بنفسه في جميع صفاته ، ثم اذا رأى الاشياء بعد وجودها ، وسمع كلام عباده ونحو ذلك ، فانما يدرك ما أبدع وما خلق ، وما هو مفتقر اليه ، ومحتاج من جميع وجوهه ، لم يحتج في علمه وادراكه الى غيره ألبتة ، فلا يجوز القول بأن علمه بالاشياء استفاده من نفس الاشياء الثابتة ، الغنية في ثبوتها عنه "(١)

وكذلك يرى شيخ الاسلام ابن تيمية أن ما وصف الله به نفسه من أنه خالق وخالق للانسان بصفة خاصة ومن أنه علم الانسان ما لم يعلم - يرى - أن وصف الله بالخالقية والتعليم يتضمنان اثبات صفة العلم لله تعالى بوجوه متعددة ترجع

---

(١) الفتاوى الكبرى : ٢/٢١١ .

اليها أدلة المتكلمين على علم الله وهو يقول فى توضيح ذلك عند شرحه لأول سورة العلق :

"قوله : (الذى خلق .. خلق الانسان من علق) بيان لتعريفه بما قد عرف من الخلق عموما ، وخلق الانسان خصوصا ، وأن هذا مما تعرف به الفطرة كما تقدم .

ثم اذا عرف أنه الخالق فمن المعلوم بالضرورة أن الخالق لا يكون الا قادرا بل كل فعل يفعله فاعل لا يكون الا بقدرة وقوة ، حتى أفعال الجماد ، كهبوط الحجر والماء وحركة النار هو بقوة فيها ، وكذلك حركة النبات هى بقوة فيه . وكذلك فعل كل حى من الدواب وغيرها هو بقوة فيها ، وكذلك الانسان وغيره .

والخلق أعظم الافعال ، فانه لا يقدر عليه الا الله ، فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة ، وليس لها نظير من قدر المخلوقين .

وأيضا فالتعليم بالقلم يستلزم القدرة ، فكل من الخلق والتعليم يستلزم القدرة .

وكذلك كل منهما يستلزم العلم ، فان المعلم لغيره يجب أن يكون هو عالما بما علمه اياه ، والا فمن الممتنع أن يعلم غيره ما لم يعلمه هو . فمن علم كل شىء - الانسان وغيره - ما لم يعلم أولى أن يكون عالما بما علمه . والخلق أيضا يستلزم العلم ، كما قال تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[1] وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الارادة ، فان فعل الشىء على صفة مخصوصة

---

(١) الملك : ١٤ .

ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك لا يكون الا بإرادة تخصص هذا من ذاك. والارادة تستلزم العلم ، فلا يريد المريد الا ما شعر به وتصور في نفسه ، والارادة بدون الشعور ممتنعة .

وأيضا فنفس الخلق - خلق الانسان - هو فعل لهذا الانسان الذي هو من عجائب المخلوقات وفيه من الاحكام والاتقان ما قد بهر العقول . والفعل المحكم المتقن لا يكون الا من عالم بما فعل . وهذا معلوم بالضرورة .

فالخلق يدل على العلم من هذا الوجه ، ومن هذا الوجه .

وقد قال في سورة الملك : (وهو اللطيف الخبير) . وهو بيان ما في المخلوقات من لطف الحكمة التي تتضمن ايصال الامور الى غاياتها بألطف الوجوه ، كما قال يوسف عليه السلام (ان ربي لطيف لما يشاء)[1] . وهذا يستلزم العلم بالغاية المقصودة ، والعلم بالطريق الموصل . وكذلك الخبرة[2].

واذا كانت قد تعددت طرق الفلاسفة والمتكلمين في اثبات العلم الالهي فانه يرى أن العلم الالهي لا ينبغي أن يستدل عليه بقياس تمثيلي يستوي فيه الاصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده ، وانما يستدل عليه بقياس الاولى شأنه في ذلك شأن بقية المطالب الالهية وهو ما سلكه القران ودرج عليه سلف الامة .

---

(١) سورة يوسف : ١٠٠ .

(٢) الفتاوى الكبرى : ١٦/٣٥٣-٣٥٥ .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية :

" ان العلم الالهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده ، فالله سبحانه ليس كمثله شيء ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الالهية لم يصلوا بها الى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم - بعد التناهي - الحيرة والاضطراب ، لما يرونه من فساد أدلتهم ، أو تكافئها .

ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى ، سواء كان تمثيلا أو شمولا ، كما قال تعالى : (ولله المثل الأعلى)[1] مثل أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن ، أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به . وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق - المربوب المعلول المدبر فانما استفاده من خالقه وربه ومدبره - فهو أحق به منه . وأن كل نقص وعيب في نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال اذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والمحدثات والممكنات - فانه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى . وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأن الأمور العدمية فالممكن بها أحق ونحو ذلك ".[2]

---

(١) سورة النحل : ٦٠ .

(٢) الفتاوى الكبرى : ٣/ ٢٩٧ ، وانظر : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول : ١/ ١٤-١٥ .

ب - الأدلة النقلية على وجوب علم الله تعالى :

وكما أن وجوب العلم لله تعالى ثابت بالأدلة العقلية على نحو ما قدمناه فهو ثابت كذلك بمختلف الأدلة النقلية من الكتاب والسنة .

١ - الأدلة النقلية من الكتاب :

والآيات المثبتة لعلم الله تعالى لا تكاد تحصى فى القرآن الكريم . ونكتفى هنا بذكر نماذج منها تدل على غيرها . وتكفى فى اثبات علم الله تعالى وقدرته واحاطته بكل شئ .

فقد قال الله تعالى فى اثبات العلم له بمختلف صيغ هذه المادة : (أنزله بعلمه) (١) وقال تعالى : (قل انما العلم عند الله) (٢) . وقال تعالى : (عالم الغيب والشهادة) (٣) وقال تعالى : (وهو بكل شئ عليم) (٤) وقال تعالى : (انك أنت علام الغيوب) (٥) وقال تعالى : (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) (٦) وقال تعالى : (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) (٧) وقال تعالى : (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) . (٨)

---

(١) النساء : ١٦٦ .
(٢) الملك : ٢٦ .
(٣) الحشر : ٢٢ .
(٤) البقرة : ٢٩ .
(٥) المائدة : ١١٦ .
(٦) البقرة : ١٨٧
(٧) البقرة : ٢٥٥ .
(٨) المائدة : ١١٦ .

وقد أثبت الله تعالى لنفسه العلم بكل شيء في هذا الوجود ظاهره وباطنه ، وغيبه وشهادته .

وقال تعالى في علمه بنشأة الانسان وما يخفيه وما يعلن : (هو أعلم بكم اذ أنشأكم من الأرض واذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم) (١)

وقال تعالى : (ان الله عليم بذات الصدور) (٢)

وقال تعالى : (والله أعلم بما يكتمون) (٣)

وقال تعالى : (الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد . وكل شيء عنده بمقدار) (٤) .

وقال تعالى : (ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) . (٥)

وقال تعالى : (ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجويهم وأن الله علام الغيوب) (٦) .

وقال تعالى : (وربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون) . (٧)

وقال تعالى : (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) (٨) .

---

(١) النجم : ٣٢ .
(٢) آل عمران : ١١٩ .
(٣) آل عمران : ١٦٧ .
(٤) الرعد : ٨ .
(٥) المائدة : ١١٦ .
(٦) التوبة : ٧٨ .
(٧) القصص : ٦٩ .
(٨) المؤمن : ١٩ .

وقال تعالى : (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) (١) .

وقال تعالى : (وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (٢) .

أما اثبات علمه بالعالم الفلكي والسموات والأرضين فقال : (يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور) (٣)

وقال تعالى : (ويعلم ما في السموات وما في الأرض) (٤) .

وقال تعالى : (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) (٥)

وقال تعالى : (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين) (٦) .

وقال تعالى : (قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض) (٧) .

وأما في احاطة علمه بكل شيء فقد قال الله تعالى في ذلك : (وسع ربي كل شيء علما) (٨) .

وقال تعالى : (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) (٩) .

---

(١) ق : ١٦
(٢) الملك : ١٣-١٤ .
(٣) سبأ : ٢ .
(٤) آل عمران : ٢٩ .
(٥) آل عمران : ٥ .
(٦) سبأ : ٣ .
(٧) الفرقان : ٦ .
(٨) الأنعام : ٨٠ .
(٩) المؤمن : ٧ .

وقال تعالى : (وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) (١) .

وقال تعالى : (واعلموا أن الله بكل شيء عليم) (٢) .

وقال تعالى : في علمه بالغيب : (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) (٣)

وقال تعالى : (عالم الغيب و الشهادة وهو الحكيم الخبير) (٤) .

وقال تعالى : (ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة) (٥) .

وقال تعالى : (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب الا الله) (٦) .

وقال تعالى : (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت ان الله عليم خبير) (٧) .

وقال تعالى في علمه بوقوع الساعة : (يسألونك عن الساعة أيان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم الا بغتة يسألونك كانك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون) (٨) .

---

(١) الطلاق : ١٢ .
(٢) البقرة : ٢٣١ .
(٣) الأنعام : ٥٩ .
(٤) الأنعام : ٧٣ .
(٥) التوبة : ٩٤ .
(٦) النمل : ٦٥ .
(٧) لقمان : ٣٤ .
(٨) الأعراف : ١٨٧ .

وقال تعالى فى علمه بأعمال الانسان خيرها وشرها : (أليس الله بأعلم بالشاكرين) (١) .

وقال تعالى : (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) (٢) .

وقال تعالى : (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) (٣) .

ويطول بنا القول لو ذهبنا نستقصى الآيات الواردة فى اثبات علمه تعالى . وفيما قدمناه كفاية فى ذلك .

٢ ـ الأدلة النقلية من السنة :

وقد جاءت السنة المطهرة باثبات صفة العلم لله تعالى فى أحاديث كثيرة نكتفى هنا بذكر بعضها .

فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : " جف القلم على علم الله وأضله الله على علم " (٤)

وقوله صلى الله عليه وسلم : " اللهم انى استخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب ... " (٥) الحديث .

---

(١) الأنعام : ٥٣ .
(٢) البقرة : ١٩٧ .
(٣) البقرة : ١٨٧ .
(٤) صحيح البخارى : ٨/١٥٢ ، وسنن الترمذى : ٢/٢٦٢-٢٦٣ .
(٥) صحيح البخارى : ٩/١٤٤ .

وقوله عليه الصلاة والسلام : " مفاتيح الغيب خمس : لا يعلمها الا الله ، لا يعلم ما تغيض الأرحام الا الله ، ولا يعلم ما في غد الا الله ، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد الا الله ، ولا تدري نفس بأي أرض تموت الا الله ، ولا يعلم متى تقوم الساعة الا الله "(١) .

وفيما قدمناه من الأحاديث النبوية الشريفة ما يغني عن غيره مما وردت به السنة المطهرة اثباتا لعلم الله تعالى . وبذلك تتضافر الأدلة على اثباته عقلا ونقلا . .

---

(١) صحيح البخاري : ٩/١٤٢ .

الفصل الثالث

زيادة العلم على الذات الالهية

تمهيد :

قدمنا في الفصل الأول تعريفات كل من المعتزلة والأشاعرة والسلفيين لصفة العلم الالهي . وما قدمناه هناك يدل على أنهم يختلفون في زيادة العلم الالهي على الذات نفيا واثباتا تبعا لاختلافهم في الصفات الالهية التي هي صفات لمعاني عامة ، وهل هي زائدة على ذاته أم لا ؟

فالأشاعرة والسلفيون المثبتون للصفات الزائدة على الذات يرون أن العلم باعتباره أحد هذه الصفات - أمر زائد على الذات حيث عرفوه - كما سبق أن ذكرنا - بأنه صفة وجودية قديمة زائدة على ذاته سبحانه وتعالى قائمة به تنكشف بها المعلومات انكشافا تاما دون سبق خفاء .

أما المعتزلة الذين ينفون زيادة الصفات الالهية على الذات فحاصل ما أخذناه من تعريفاتهم للعلم الالهي أنهم متفقون على تسمية الله سبحانه وتعالى بأنه عالم ، وعلى نفي أن يكون علمه صفة وجودية قديمة زائدة على ذاته سبحانه وتعالى قائمة به ، اذ لا يثبتون الا الذات مجردة عن كل صفة زائدة عليها .

وقد رأينا أن المعتزلة مع اتفاقهم على نفي زيادة العلم على الذات يختلفون في تفسير علمه تعالى الى القول بأنه عالم بذاته ، أو عالم بعلم

وعلمه عين ذاته ،أو أنه ليس بجاهل ، أو ذو معلومات ،أو أن كونه عالما لا يقتضي صفة هي العلم توجب تلك العالمية ،ولا حالا للذات يوجبها ،أو أن عالميته حال من أحوال لا هي موجودة ولا هي معدومة معللة بعلم وحال أيضاً .

ومحتوى هذا الاختلاف في تفسير المعتزلة لما اتفقوا عليه من علم الله تعالى، هو اثبات الذات متصفة بما هي أهل له من كمال العلم والانكشاف والاحاطة دون أن يتمثل ذلك كله في صفة قديمة زائدة على ذاته .

ومع أن اختلاف المذاهب في زيادة العلم الالهي يرجع الى اختلافها في زيادة الصفات الالهية بصفة عامة - كما ذكرنا - ، ومع أن اثبات زيادة الصفات وابطال شبهات المخالفين فيها تقتضي بالضرورة اثبات زيادة صفة العلم على الذات الالهية وهو المقصود في هذا الفصل - مع ذلك كله - فليس من قصدنا هنا أن نجعل قضية اختلاف المذاهب في زيادة الصفات الالهية موضع الدراسة في هذا الفصل ، وذلك لأمرين :

أولا : اكتفاء بما ذكره العلماء في الاختلاف حول زيادة العلم الالهي - خاصة - من الآراء والأدلة . ذلك أن المتكلمين والسلفيين - مع اندراج الاختلاف بينهم في زيادة العلم في قضية زيادة الصفات - فانهم قد خصوا صفة العلم بايراد الأدلة الخاصة بها في هذا الموضوع ، اما خلال دراستهم له ، واما باتخاذ العلم مادة لبعض الأدلة الواردة في قضية زيادة الصفات بصفة عامة .

ثانيا : تجنبا للاطالة بذكر الاختلاف الكبير بين المذاهب فى قضية زيادة الصفات الالهية بصفة عامة وما تبادله أصحاب المذاهب من الحجج والمناقشات الكثيرة . فدراسة هذه القضية الكبرى ليس من مقصودنا فى هذه الرسالة . اللهم الا بما تدعو اليه الضرورة من الاشارة الموجزة اليها ويكفينا عرض ما هو وارد فى صفة العلم بما هو وارد فيه وفى غيره . وما دام لدينا النوع الأول فلا داعى للاطالة بذكر النوع الثانى . ثم انه اذا ثبتت زيادة العلم فقد ثبتت زيادة الصفات على الذات وبطلت شبهات النفاة .

ولنأخذ الآن فى ايراد أدلة الاثبات ثم نقفى عليها بمناقشة شبهات نفاة الزيادة .

١ - الأدلة على زيادة العلم الالهى على الذات :

الدليل الاول : وهو للأشعرى ، وقد ذكره فى كتابه " اللمع " .

وخلاصته أنه لا بد من القول بأن الله عالم بعلم وليس عالما بذاته ، فلما كان انكشاف المعلومات لا يرجع الى قدرة العالم وارادته فانه يرجع بالضرورة الى العلم . ولا يمكن أن يرجع الى الذات ، والا لكانت الذات علما أى كانت صفة ، وكانت الصفة التى هى العلم ذاتا . وهذا باطل ، لأن الذات لا تكون بأى حال صفة والصفة لا تكون ذاتا . ولما بطل كون الذات مصدرا لانكشاف المعلومات ثبت رجوع ذلك الى صفة العلم . ولما ثبت كذلك أن الذات لا تكون علما ، ثبت أنه سبحانه وتعالى لا يكون عالما بنفسه .

يقول الأشعري في "اللمع" :

" ومما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم أنه لا يخلو أن يكون الله تعالى عالما بنفسه ، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه . فان كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ،لأن قائلا لو قال : ان الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علما . ويستحيل أن يكون العلم عالما ، أو العالم علما ، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات . ألا ترى أن الطريق الذي يعلم به أن العلم علم أن العالم به علم ،لأن قدرة الانسان التي لا يعلم بها لا يجوز أن تكون علما . فلما استحال أن يكون الباري تعالى علما استحال أن يكون عالما بنفسه . فاذا استحال ذلك ،صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه "(١)

الدليل الثاني : وقد ذكره الايجي في "المواقف" فيما ذكره من حجج الأشاعرة على زيادة الصفات على الذات بصفة عامة ،ولكنه أورد صفة العلم في مادة هذا الدليل مبرهنا على أنه لا يمكن أن تكون عين الذات والا لاختلطت المعاني ،وكان الشيء غيره فكان العلم قدرة والقدرة علما اذا كان كل منهما نفس الذات . وكون الشيء غيره على هذا النحو أمر باطل .

يقول صاحب "المواقف" وشارحه :

" لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة أيضا نفس الذات - كما زعموا - لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة أمرا واحدا وأنه ضروري البطلان

---

(١) اللمع : ٣٠ .

وكذا الحال فى باقى الصفات التى أدعى أنها عين الذات " (١)

الدليل الثالث : وهو لصاحب المواقف ،أيضا . وقد ذكره كسابقه فيما احتج به الاشاعرة على زيادة الصفات على الذات ضاربا المثال بصفة العلم ومبرهنا على أنه يستحيل أن يكون مفهوم قوله عالم هو نفس الذات ، والا لما أفادنا قولنا " الله عالم " شيئا . بينما أن هذا الحمل يعطينا معنى جديدا زائدا على مجرد اثبات الذات فى مثل قولنا " الله هو الله " .

يقول صاحب المواقف وشارحه :

" لو كان مفهوم كونه عالما ،حيا ،قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار - " الله الواجب " أو العالم أو القادر ، أو الحى الى سائر الصفات بمثابة حمل الشىء على نفسه ، واللازم باطل ،لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا : ذاته ذاته . واذا بطل كونها نفسا ،ولا مجال للجزئية قطعا ، تعينت الزيادة على الذات " (٢)

الدليل الرابع : وقد ذكره صاحب " غاية المرام فى شرح بحر الكلام " مع بعض الأدلة الأخرى التى كرر فيها بعض ما ذكرناه هنا من الأدلة . وقد جاء فى هذا الدليل :

" ان العلم من المعانى المعقولة فهى زائدة مطلقا . ولو كانت عين الذات لزم الترادف . وهذا خلاف الأصل " (٣)

---

(١) شرح المواقف : ٨ (٣) غاية المرام فى شرح بحر الكلام : ورقة : ١١

(٢) شرح المواقف : ٧٩ .

وغاية ما تنتهي اليه هذه الأدلة وغيرها هو اثبات أن العلم صفة زائدة على الذات تقوم بها ،وليس هو نفس الذات ،ولا أن الذات تعلم بنفسها لا بصفة تقوم بها - كما يقول المعتزلة - .

٢ - شبه المعتزلة على نفي زيادة العلم الالهي والرد عليها :

أولا : الشبهة الأولى :

استدل القاضي عبد الجبار على علم الله بذاته وليس بعلم زائد عليها بأنه لو كان لله علم لتعلق بالضرورة بما تعلق به علمنا ولتشابها معا فكانا قديمين أو حادثين . وذلك ظاهر البطلان فلا تشابه بين علم الخالق وعلم المخلوق . فليس الأول حادثا كالثاني وليس الثاني قديما كالأول .

يقول القاضي عبد الجبار :

" وأما العلم ،فقد يسلك فيه طريقان اثنان :

أحدهما : هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا ،وفي علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى ،وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين ،لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، وذلك محال .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا ،وفي علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى .

والثاني : أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث .

أما الأول ،فالذي يدل عليه هو أنه تعالى اذا كان عالما بعلم لا بد في ذلك العلم من أن يكون متعلقا بما تعلق به علمنا ،وهذا يقتضي تماثلهما . لأن العلمين اذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين ، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعا ،والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين ....

وأما الذي يدل على أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع به الخلاف والوفاق ،والصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق ،لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق المثلين فيها ،فصح ما قلناه . وبيانه أنه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا ، وهذا يقتضي أن يكونا قديمين أو محدثين ،وذلك محال "(١)

وسوف نرى أن الايجي في "المواقف" يذكر هذا الدليل مع جملة من الأدلة التي يسندها الى المعتزلة ويرد عليها . وسوف نذكر مناقشة الايجي لهذا الدليل وغيره بعد أن نذكر مناقشة الرازي .

ثانيا : الشبهة الثانية :

وهي للقاضي عبد الجبار أيضا ، ويبني فيه ابطاله لكون الله عالما بعلم زائد عليه على أساس أن هذا الفرض يقتضي المحالات في حق الله تعالى ،

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٢٠١-٢٠٢ .

فيلزم منه اتصافه بما لا يتناهى من صفات العلم ،أو الحكم على معلوماته سبحانه وتعالى بالتناهي ، أو القول بالتعلقات الكثيرة للصفة الواحدة . وكل ذلك باطل .

يقول القاضي عبد الجبار في بيانه لاستلزام اثبات العلم الزائد لهذه اللوازم الباطلة :

" والطريقة الثانية : هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان لا يخلو ، اما أن يكون عالما بعلم واحد ،أو بعلوم منحصرة ،أو بعلوم لا نهاية لها . لا يجوز أن يكون عالما بعلوم لا تتناهى ،لأن وجود مالا يتناهى محال ، ولا يجوز أن يكون عالما بعلوم منحصرة ،لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات ، ولا أن يكون عالما بعلم واحد ، لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ،فيجب أن لا يكون عالما بعلم أصلا "(١)

ثالثا : مناقشة الرازي لشبه المعتزلة :

وعزم

فقد ذكر في " المحصل " بعض ما احتج به المعتزلة على نفي زيادة العلم على الذات وتناول ما ذكره عنهم بالرد والابطال فقال :

" احتج الخصوم بأمور :

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٢٠٢ .

أحدها : أن علمه لو كان زائدا على ذاته لكان مفتقرا الى ذاته فيكون لذاته واجبا لعلة ،وتلك العلة ليست الا تلك الذات ، والموصوف به ليس الا الذات ،فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال .

وثانيها : أن عالمية الله تعالى واجبة ، والواجب يستغني بوجوده عن العلة .

وثالثها : لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات في القدم ، وذلك يقتضي تماثلهما ،وأن لا يكون أحدهما بكونه ذاتا والآخر صفة أولى من العكس ، ولأنها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدماء متغايرة .

ورابعها :أن علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب أن يكون مثلا لعلمنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه .

وخامسها : أن العلم بكل المعلوم غير العلم بغيره على ما تقدم .ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية .

والجواب عن الأول : قد تقدم(١)

وعن الثاني : أنه انما يتوجه على من أثبت عالميته ثم يعللها بمعنى ،ونحن لا نقول به . وأيضا فبتقدير القول نقول : الواجب متى يعلل اذا كان واجبا

---

(١) " قوله : الجواب عن الأول قد تقدم يريد به تجويز كون الشيء فاعلا وقابلا "
(تلخيص المحصل لنصيرالدين الطوسي في ذيل المحصل ص١٣٢) .

بذاته أو بغيره . والأول مسلم لم قلت أن عالمية الله تعالى واجبة لذاته ، بل هذا أول المسألة . والثاني باطل ، لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناءه عنه كما في الشاهد .

وعن الثالث : أن الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبي أو ثبوتي . وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد مماثلتهما .

وعن الرابع : أنكم ان عنيتم جواز المقارنة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم به ؟ وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه .

وعن الخامس : أن علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم ، ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم مماثلتهما . ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه . كما لا يلزم من كون وجوده تعالى متساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده .

وعن السادس : أن ما ألزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية . وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه"(١) .

رابعا : مناقشة الايجي لشبه المعتزلة :

وقد ذكر الايجي - كما قلنا من قبل - بعض الوجوه التي أنكر المعتزلة بسببها زيادة العلم على الذات وأبطلها فقال :

---

(١) المحصل : ١٣١-١٣٢ (ورد هنا جواب عن السادس غير أن الرازي لم يذكر حجة سادسة للخصوم) .

" العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال . وأنكره المعتزلة لوجوه :

الأول :لو كان له ـ تعالى ـ علم فاذا تعلق بشيء ،وتعلق علمنا به ، فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها : اما اجمالا ،أو تفصيلا فيلزم حينئذ تماثلهما ،لأن كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة ،فهما متماثلان . ويلزم اما قدمهما معا ، أو حدوثهما معا : لأن المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم ...

والجواب : أنه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقة التماثل اذ المختلفات، بل المتضادات تشترك في لازم واحد ...

الثاني : من الوجوه أنه تعالى عالم بما لا نهاية له . فاذا فرض أن علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر.

والجواب :أن التعدد في التعلقات العلمية ،وهي اضافية فيجوز لا تناهيها . وأما ذات العلم فواحدة .

الثالث : منها : يلزم على تقدير كونه عالما بعلم أن يكون علمه بعلمه أيضا زائدا على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له .

والجواب : أنه في الاضافات ،لأن علمه واحد ،وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى . من جملتها علمه الذي يعالقه بالاعتبار دون الذات .

الرابع :لو كان تعالى ذا طعم لكان فوقه طعيم . واللازم باطل اتفاقا .

بيان الملازمة : قوله تعالى : (وفوق كل ذى طعم طعيم) (١) .

والجواب : المعارضة بقوله : (وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه) (٢) (ولا يحيطون بشىء من علمه) (٣) . وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر. (ان الله عنده علم الساعة) (٤)

كيف وأنه أى قوله : (وفوق كل ذى طعم طعيم) دليل لفظى عام يقبل التخصيص ،فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه ، ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه تعالى "(٥)

خامسا : مناقشة شيخ الاسلام ابن تيمية لشبه المعتزلة :

ويرد شيخ الاسلام ابن تيمية على ما يراه المعتزلة من نفى صفة العلم وغيرها من الصفات - كالقدرة والارادة - والاكتفاء بتسميته بالعالم والقادر . .الخ ظنا منهم أن ذلك تشبيه له سبحانه وتعالى بالمخلوقات المتصفة بالقدرة والارادة فيما هى عليه من الجسمية والتركيب - يرد عليهم شيخ الاسلام فى ذلك -بأن ما يتعللون به لنفى الصفات يمكن أن يكون علة لنفى الاسماء أيضا ،لانها هى الاخرى أسماء للمخلوقين بما هم عليه من الجسمية والتركيب . فاذا كانوا يثبتون

---

(١) سورة يوسف : ٧٦ .

(٢) سورة فاطر : ١١ .

(٣) سورة البقرة : ٢٥٥ .

(٤) سورة لقمان : ٣٤ .

(٥) شرح المواقف : ١٢٥-١٢٨ .

الأسماء ولا ينفونها - مع ذلك - فليثبتوا الصفات ، والا لتناقض دليلهم ومذهبهم .

والحق في نظره اثبات الصفات من العلم وغيره دون أن يقتضي ذلك تشبيها ولا تجسيما ، بل لا بد مع اثباتها من اعتقاد نفي التشبيه في حق الله تعالى سواء فيها أو في غيرها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في " الفتاوى الكبرى " :

" وان كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء ، كالمعتزلي الذي يقول : انه حي عليم قدير ، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة .

قيل له : لا فرق بين اثبات الأسماء ، واثبات الصفات ، فانك ان قلت : اثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيها ، أو تجسيما ، لأنا لا نجد في الشاهد متصفا بالصفات الا ما هو جسم ، قيل لك : ولا نجد في الشاهد ما هو سمي حي عليم قدير الا ما هو جسم ، فان نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد الا للجسم فانف الأسماء ، بل وكل شيء لأنك لا تجده في الشاهد الا للجسم "(١)

وفي رأي شيخ الاسلام ابن تيمية أن ذاته سبحانه وتعالى لا تكون الا بصفاته . فهذه الصفات داخلة في مسمى الله ولا بد من اثباتها ، ولكن لا يقتضي هذا أن تكون الذات محتاجة الى غيرها - كما يقول نفاة الصفات - ، لأن

---

(١) الفتاوى الكبرى : ٣ / ٢٠ .

هذه الصفات ليست غيرا بالمعنى المفهوم من الغيرية التي تكون بين شيئين يفترقان في الوجود والزمان والمكان . فلا وجه لنفي الصفات بحجة ما يظنونه من افتقار الذات اليها ،على أساس أن افتقار الذات الى الغير باطل ، لأنها ليست غير الذات حتى ولو كانت الذات مقتضية أو مستلزمة لها .

فاثبات الصفات أمر ضروري مع اعتقاد نفي التشبيه والتجسيم .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية :

" وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه الا بنفسه ولا تكون ذاته الا بصفاته ،ولا تكون نفسه الا بما هو داخل في مسمى اسمها ،وهذا حق ،ولكن قول القائل : " ان هذا افتقار الى غيره " تلبيس ،فان ذلك يشعر أنه مفتقر الى ما هو منفصل عنه ، وهذا باطل ،لانه قد تقدم أن لفظ " الغير" يراد به ما كان مفارقا له بوجود ،أو زمان ، أو مكان ،ويراد به ما أمكن العلم به دونه ، والصفة لا تسمى غيرا له بالمعنى الاول ،وبالمعنى الاول يمتنع أن يكون مفتقرا الى غيره ، اذ ليست صفته غيرا له بهذا المعنى ،وأما بالمعنى الثاني فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطا بصفات ،وأن يكون مستلزما لصفات ،وان سميت تلك الصفات " غيرا" فليس في اطلاق اللفظ ما يمنع صحة المعاني العقلية ،سواء جاز اطلاق اللفظ أو لم يجز . . .

وقد بينا في غير هذا الموضع أن اثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات لا بد منه لكل عاقل ،وأنه لا خروج عن ذلك الا بجحد وجود الموجودات

مطلقا ،وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ، ووجود القدرة هو وجود الارادة ،فقود هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجـــود الخالق تعالى ، وهذا منتهى الالحاد ،وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه فى غاية الفساد ،ولا مخلص من هذا الا باثبات الصفات ،مع نفى مماثلـــة المخلوقات ،وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات ..." (١)

٣ - تحقيق شيخ الاسلام لمعنى زيادة العلم وغيره من الصفـات :

واذا كان شيخ الاسلام قد أثبت العلم وغيره من الصفات - باعتبارها صفات لله عز وجل - فان له وجهة نظره فى اعتبارها زائدة على الذات ،فهى فى نظره ليست زائدة على الذات الموجودة فى الخارج ،بل هى داخلة فى مفهومهـــا الذى يسمى " الله " ، وانما يقال عليها أنها زائدة على ما يثبته نفاة الصفات من الذات المجردة من صفاتها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية :

" واسم " الله " اذا قيل الحمد لله ، أو قيل " بسم الله " يتناول ذاتـه وصفاته ، لا يتناول ذاتا مجردة من الصفات ،ولا صفات مجردة عن الذات ،ونص أئمة السنة - كأحمد وغيره - على أن صفاته داخلة فى مسمى أسمائه ، فلا يقـال : ان علم الله وقدرته زائدة عليه ،لكن من أهل الاثبات من قال : انها زائدة على الذات. وهذا اذا أريد به أنها زائدة على ما أثبته أهل النفى من الـــذات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ١/٢٨٢-٢٨٣ .

المجردة فهو صحيح ،فان أولئك قصروا فى الاثبات ،فزاد هذا عليهم ، وقال : الرب له صفات زائدة على ما علمتموه .

وان أراد أنها زائدة على الذات الموجودة فى نفس الأمر فهو كلام متناقض ،لأنه ليس فى نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال : ان الصفات زائدة عليها ،بل لا يمكن وجود الذات الا بما به تصير ذاتا من الصفات ، ولا يمكن وجود الصفات الا بما به تصير صفات من الذات ،فتخيل وجود أحدهما دون الآخر ،ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل " (١)

فالصفات اذن زائدة سواء قلنا مع شيخ الاسلام انها زائدة على ما يثبته النفاة من الذات المجردة ، أو قلنا انها زائدة على الذات الذى يمكن تصور التمايز بينهما ذهنا لا خارجا . والعلم واحد من تلك الصفات الزائدة. وباطل ما ذهب اليه المعتزلة ، اذن من اثبات الذات كمصدر للاحاطة بالمعلومات بنفسها لا بصفة زائدة هى العلم ،أو اثبات الذات على أنها هى والعلم شىء واحد ، أو اعتبار العلم من المعانى السلبية ، أو الأحوال التى هى لا موجودة ولا معدومة . فكل ما ذهب اليه المعتزلة من ذلك أمور باطلة ،لأنها تتنافى مع ما أثبتناه بالأدلة القاطعة من زيادة العلم على الذات على نحو ما حققه شيخ الاسلام فى معنى هذه الزيادة .

---

(١) الفتاوى الكبرى : ٦/ ٢٠٦ .

الفصل الرابع

قدم العلم الالهي

تختلف المذاهب فى قدم العلم الالهى فهناك من يثبت لله علما قديما يتعلق تعلقا أزليا بجميع المعلومات من الواجبات والمستحيلات . ويتعلق كذلك تعلقا أزليا بجميع الممكنات قبل وجودها وحين وجودها وبعد فنائها .

وهناك من يقول بحدوث العلم الالهى مطلقا ،أو بعلوم حادثة تتعلق بالممكنات بعد حدوثها لا قبله .

أ - القائلون بقدم العلم الالهى وأدلتهم :

فيذهب المتكلمون والسلفيون الى القول بقدم العلم الالهى بالمعنى الذى قدمناه مخالفين بذلك القائلين بحدوثه ممن سنعرض لشبهاتهم فى ذلك بالرد والابطال فيما بعد .

ونلاحظ أن كثيرا من المتكلمين القائلين بقدم العلم الالهى يكتفون فى الاستدلال على تلك الحقيقة بالاستدلال على قدم الصفات الالهية بصفة عامة وكذلك بالاستدلال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى . فاذا ثبت أن جميع صفاته سبحانه وتعالى - بصفة عامة - قديمة ،وثبت كذلك استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى فى نظرهم ثبت لديهم بالضرورة قدم العلم الالهى

كواحد من صفاته القديمة (١) ومع ذلك فان بعضهم قد خص صفة العلم بالاستدلال على قدمه وابطال القول بحدوثه ؛ كالقاضي عبد الجبار والغزالي والرازي . وسنكتفي بذكر أقوال هؤلاء في ذلك .

١ ـ دليل المعتزلة :

فقد استدل القاضي عبد الجبار على أنه سبحانه وتعالى كان عالما فيما لم يزل والا لكان عالما بعلم متجدد محدث . وذلك باطل لبطلان قيام الحوادث بذاته تعالى .

يقول القاضي عبد الجابر في بيان هذا الدليل :

" أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن عالما فيما لم يزل وحصل عالما بعد اذ لم يكن ، لوجب أن يكون عالما بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد لما نبينه من بعد ان شاء الله تعالى .

وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالما فيما لا يزال ، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال " (٢)

---

(١) ولا يقصد المعتزلة بذلك اثبات صفة العلم ، وانما يقصدون بذلك وصفه بأنه عالم كما ذكرنا في مبحث معنى العلم الالهي . انظر ص : ٢ ـ

(٢) شرح الاصول الخمسة : ١٦٠ .

٢ - أدلة الأشـاعرة :

الدليل الأول :

وبنى الامام الغزالى القول بقدم العلم على أساس قدم الصفات الالهيـة كلها لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولاستحالة اتصافه بما لا يقوم بـه من الصفات الحادثة ، بل ذلك أظهر استحالة . ولا حاجة بنا الى اطالـة القول بايراد أدلته على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولا بايراد ابطاله لمذهب جهم فى جواز قيام الحوادث بذاته تعالى - لا حاجة بنا الى اطالـة القول بذلك - وانما نكتفى بذكر ما يتصل بموضوعنا وهو العلم اثباتا لقدمه ونفيا لحدوثه عند الامام الغزالى لأن العلم فى نظره أحد صفات ثلاث وهى العلـم والارادة والكلام - يستند القائلون بقيام الحوادث بذاته الى ما يثبتونه من حدوثها فكان فى ابطال ذلك ابطال للقول بقيام الحوادث بذاته تعالى . ولهذا عنى الامام الغزالى فى كتابه " الاقتصاد فى الاعتقاد " بحل الشبهات المتعلقـة بهذه الصفات الثلاث ، ولكننا - كما قلنا - نكتفى بذكر ما يتعلق بالعلم واثبات القدم له ، ودفع الحدوث عنه ، لأنه هو الغرض من هذا الفصل . أما الكـلام فى صفتى الارادة والكلام وفى مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى فله مكان آخر .

وفى رأى الامام الغزالى أن العلم الالهى علم واحد قديم لا يتجدد ولا يتعدد بتجدد أحوال المعلوم وتعدده بين كونه سيوجد وكونه موجود ، وكونـه وجد . فتلك الأحوال تتوالى على الشىء المعلوم ، ولكن العلم به علم واحـد تنكشف له تلك الأحوال انكشافا لا يلزم عنه - كما قلنا - تجدد ولا تعدد .

وكما يتعلق العلم الواحد بذوات متعددة دون أن يقتضى ذلك فيها تعددا وتجددا فان الامام الغزالى يرى أن ذلك أولى فى تعلقه بأحوال الشىء الواحد .

يقول الامام الغزالى :

" البارى تعالى فى الأزل علم بوجود العالم فى وقت وجوده . وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعده العلم بأنه كان ، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفا لله تعالى بتلك الصفة وهى لم تتغير ، وانما المتغير أحوال العالم ، وايضاحه بمثال وهو أنا اذا فرضنا للواحد منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم ، بل بقى ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس . فما حال هذا الشخص عند الطلوع ، أيكون عالما بقدوم زيد أو غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم ، لأنه قد ربقاء العلم بالقدوم عند الطلوع ، وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالما بأنه كان قد قدم . والعلم الواحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون وأنه كائن ، وأنه قد كان . فهكذا ينبغى أن يفهم علم الله القديم الموجب للاحاطة بالحوادث ، وعلى هذا ينبغى أن يقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتصف بها المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها ، وانما الحادث المسموع والمرئى . والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شىء واحد فى انقاسمه الى الذى كان ، ويكون ، وهو كائن ، لا يزيد

على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة ؟ واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة ، فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد احاطة بأحوال ذات واحدة بالاضافة الى الماضى والمستقبل . ولا شك أن جهما ينفى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت طوما لا نهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة . فكيف يستبعد ذلك فى أحوال معلوم واحد[1] .

الدليل الثانى : وهو للامام الرازى :

أما الامام الرازى فقد استدل على أن علمه تعالى قديم بأن كون علمه حادثا يقتضى أن يكون المؤثر فى حدوث هذا العلم اما نفسه أو غيره . أما كونه مؤثرا فى وجود ذلك العلم فيلزم منه التسلسل حيث انه محتاج فى احداث ذلك العلم الى علم آخر . وهكذا الى غير نهاية ، وهو محال . وأما كون الغير مؤثرا فى وجود ذلك العلم فممتنع أيضا ، لأن ذلك الغير يكون كالعلم الحادث محتاجا فى وجوده الى غير آخر . وهكذا فاما أن يدور الأمر أو يتسلسل . وهما باطلان . واذا بطل حدوث العلم الالهى ببطلان هذين الغرضين ثبت قدمه وهو المطلوب .

يقول الرازى فى بيان هذا الدليل :

" المسألة الثالثة والعشرون : فى أنه سبحانه وتعالى علمه قديم ليس بمحدث . والدليل عليه هو أنه لو كان علمه حادثا لكان المؤثر فى حدوث ذلك العلم اما هو أو غيره والقسمان باطلان فالعلم فلانه يحتاج فى احداث ذلك العلم الى علم آخر فيلزم التسلسل ، وهو محال .

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد : ١٦١-١٦٢ .

وأما بيان أنه ممتنع أن يكون المؤثر في وجود ذلك العلم غيره فلأن الكلام في حدوث ذلك الغير كالكلام في حدوث علمه . وذلك لأن ذلك الغير مفتقر الى غير آخر ويلزم الدور أو التسلسل . وهو محال . فثبت أن علم الله قديم أزلي "(١)

٣ - أدلة السلفيين على قدم العلم الالهي :

والسلفيون - كما هو معلوم - ليس من شأنهم أن يستدلوا على قدم العلم - أو على قدم الصفات بصفة عامة على نحو ما يستدل به المتكلمون الذين ذكرنا لهم أدلتهم في ذلك . وانما يذكرونه خلال عرضهم لأقوال المتكلمين في ذلك ، أو يذكرونه في تقرير مذهب أهل الحق . وقد يذكر بعض المتأخرين منهم شيئا من الاستدلال مجاراة للمتكلمين .

فالامام ابن تيمية عند كلامه عن الاضافات الى الله سبحانه وتعالى يقسم هذه الاضافات الى ثلاثة أقسام . وذكر منها اضافة الصفة الى الموصوف ، مثل قوله تعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه)(٢) ، واضافة المخلوقات ، كقوله تعالى : (ناقة الله وسقيها)(٣) . وذكر أيضا قسما ثالثا وهو ما فيه معنى الصفة والفعل . وبين أن القسم الأول - وهو اضافة الصفة الى الموصوف - قديم أي أن علمه المضاف في هذه الآية أو في غيرها قديم .

وقال بعد ذكره للقسم الأول والثاني :

---

(١) المسائل الخمسون : ٣٦٦ .
(٢) سورة البقرة : ٢٥٥
(٣) سورة الشمس : ١٣ .

" فهذا القسم (أى القسم الثانى) لا خلاف بين المسلمين فى أنه مخلوق ، كما أن القسم الاول لم يختلف أهل السنة والجماعة فى أنه قديم وغير مخلوق "(١)

ويعرض لنا أيضا شيخ الاسلام ابن تيمية أقوال الصفاتية المختلفة فى قدم الصفات الالهية فيقول :

" ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول فى الصفات : انها قديمة ، بل يقول : الرب بصفاته قديم . ومنهم من يقول : هو قديم وصفته قديمة ، ولا يقول : هو وصفاته قديمان . ومنهم من يقول : هو وصفاته قديمان ولكن يقول : ذلك لا يقتضى مشاركة الصفة فى شئ من خصائصه فان القدم ليس من خصائص الذات المجردة ، بل من خصائص الذات الموصوفة بصفات ، والا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم ، فضلا أن تختص بالقدم . وقد يقولون : الذات متصفة بالقدم ، والصفات متصفة بالقدم ، وليست الصفات الها ولا ربا ، كما أن النبى محدث وصفاته محدثة ، وليست صفاته نبيا "(٢)

ومعنى ذلك أنهم جميعا يثبتون قدم الصفات استقلالا ، أو مع الذات ، أو تابعة لها . والسلفيون من الصفاتية فهم اذن قائلون بقدم الصفات ومنها العلم .

ويستدل السفارينى فى " لوامع الانوار " - وهو من السلفيين المتأخرين - على قدم الصفات الالهية فيقول :

" صفاته سبحانه وتعالى الذاتية والعقلية والخبرية - كذاته عز شأنه قديمة لا ابتداء لوجودها ولا انتهاء ، اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى محدث تعالت ذاته المقدسة وصفاته المعظمة عن ذلك ، فان حقيقة ذاته مخالفة سائر الحقائق وكذلك صفاته تعالى "(٣)

---

(١) الفتاوى الكبرى : ٦/ ١٤٤- ١٤٥ (٢) الرسالة التدمرية : ٤٥ .
(٣) لوامع الانوار البهية : ١/ ١١٦ .

ب - القائلون بالعلم الحادث لله تعالى :

القائلون بذلك هم الجهمية والهشامية والزرارية والكرامية .

١ - الجهمية والرد على شبهاتهم :

فأما جهم بن صفوان فقد استدل على ما ذهب اليه من القول بثبوت العلوم الحادثة لله تعالى بعد حدوث المعلومات،وأنه لا يعلم الشيء قبل حدوثه بعلم قديم - استدل على ذلك - بأنه لو علم الشيء قبل حدوثه بالعلم القديم على أنه سيقع ثم وقع ذلك الشيء فان بقي علمه بالشيء على ما هو عليه كان جهلا ، لأن العلم بأن الشيء سيقع غير العلم بأنه واقع بالفعل . وان لم يبق فقد تغير . والتغير باطل عن صفاته تعالى

يقول الشهرستاني مصورا دليل جهم على رأيه وهينا موافقة هشام بن الحكم له في هذا الرأي :

" قال (أي جهم) : لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ،لأنه لو علم ثم خلق ، أبقي علمه على ما كان أم لم يبق ؟ فان بقي فهو جهل ،فان العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد . وان لم يبق فقد تغير ، والتغير مخلوق ليس بقديم . ووافق في هذا المذهب هشام بن الحكم " (١)

وما ذكره الشهرستاني هنا عن جهم من نفيه للعلم القديم بالمعلومات الحادثة واثباته للعلم الحادث ذكره من قبله الاشعري والبغدادي . فهم جميعا ينسبون اليه القول بالعلم الحادث .

---

(١) الملل والنحل : ١/١١٣-١١٤ .

والسؤال هنا : هل هذا العلم الحادث يحدث بعد خلق الأشياء ثم يعلمها به أم أنه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم حادث ؟ ينسب الأشعري هذين القولين له فينقل عنه قوله :

" ان علم الله محدث ، هو أحدثه فعلم به ... وقد يجوز عنده أن الله يكون عالما بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها "(١)

وسواء اقتصر جهم على العلوم الحادثة التي يعلم بها الأشياء بعد وجودها ، أو أثبت لله علما حادثا بالأشياء قبل وجودها حتى ينفي عنه الجهل بهذه الأشياء قبل أن توجد - سواء قال بالقول الأول فقط ، أو بالقولين معا - فانه بهما أو بأحدهما يثبت عنه ما قلناه من انكاره لقدم العلم الالهي وقوله بحدوثه .

ومما يذكر أن العلم الحادث الذي يثبته ليس عنده قائما بالذات ، لأن الذات عنده لا تقبل الحوادث ، ولا قائما بالغير والا لكان ذلك الغير متصفا بالعلم الالهي وهو باطل ، بل هو مخلوق لا في محل .

يقول الشهرستاني في ذلك :

" قال (أي جهم) : واذا ثبت حدوث العلم فليس يخلوا : اما أن يحدث في ذاته تعالى ، وذلك يؤدي الى التغير في ذاته ، وأن يكون محلا للحوادث واما أن يحدث في محل ، فيكون المحل موصوفا به ، لا الباري تعالى ... فتعين أنه لا محل له "(٢)

---

(١) مقالات الاسلاميين : ٢/ ١٨٤ .

(٢) الملل والنحل : ١/ ١١٤ .

٢ - الهشامية والرد على شبهاتهم :

وقد ذكر الأشعري مذهب هشام بن الحكم في حدوث العلم الالهي بقوله :

" الفرقة السادسة من الروافض أصحاب هشام بن الحكم .

يزعمون أنه محال أن يكون الله لم يزل عالما بالأشياء بنفسه ، وأنه انما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالما "(١)

وقد أورد الأشعري دليل هشام على ما ذهب اليه فحكى قول هشام في ذلك :

" ولو كان لم يزل عالما لكانت المعلومات لم تزل ، لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود ، قال : ولو كان عالما بما يفعله عباده لم تصح المحنة والاختيار "(٢)

وقد ذكر البغدادي هو الآخر مذهب هشام وأورد شبهاته عليه فقال عنه :

" وقد روى أن هشاما - مع ضلالته في التوحيد - ضل في صفات الله أيضا ، فأحال القول بأن الله لم يزل عالما بالأشياء . وزعم أنه علم الأشياء بعد أن لم يكن عالما بها بعلم "(٣) .

وأما دليل هشام الذي أورده البغدادي فقد كرر فيه ما ذكره الأشعري عن هشام ونقلناه عنه آنفا فقال :

---

(١) مقالات الاسلاميين : ١/١١٢ .

(٢) مقالات الاسلاميين : ١/١١٢ .

(٣) الفرق بين الفرق : ٦٧ .

" وقال أيضا : لو كان لم يزل عالما لكانت المعلومات أزلية ،لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود ،كأنه أحال تعلق العلم بالمعدوم .

وقال أيضا : لو كان عالما بما يفعله عباده قبل وقوع الأفعال منهم لم يصح اختيار العباد وتكليفهم" (١) .

والواقع أن العلم القديم بالأشياء لا يلزم عنه قدم الأشياء ، فهو يعلمها في الأزل على ما ستكون عليه فيما لا يزال . ثم ان العلم الأزلي بأفعال العباد لا يلزم عنه بطلان الاختيار ضرورة وقوع ما علم الله أنه سيكون ،لأن علم الله ليس صفة الزام واجبار. وأما وقوع ما علم الله أنه سيكون بالضرورةفذلك يرجع الى تمام علمه تعالى وكماله ،وأن لا مجال فيه للجهل أو النقص اللذين يجوز معهما التخلف . ولهذا لا يتخلف علمه ولا يبطل مع ذلك الاختيار وحكمة التكليف .

وقال الشهرستاني في مذهب هشام :

" ومن مذهب هشام أنه قال : لم يزل الله تعالى عالما بنفسه ، ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم " (٢) .

وقد أورد الشهرستاني كذلك أدلة هشام بن الحكم على مذهبه في القول بثبوت علوم حادثة لله تعالى بحدوث الأشخاص والأفعال والأحوال - أورد تلك الأدلة - في " نهاية الاقدام " .

---

(١) الفرق بين الفرق : ٦٧.

(٢) الملل والنحل : ١/٣٠٩.

وتقوم أدلة هشام على الأسس التالية :

أولا : ان علم الله الازلى بأن العالم سيكون لا يمكن أن يظل كذلك بعد وجود العالم والا لكان ذلك جهلا مستحيلا فى حق الله تعالى ،بل لا بد أن يكون عالما بأن العالم قد وجد . وهذا علم جديد حادث .

ثانيا : أن تجدد الحكم بالنسبة لله تعالى يؤذن بتجدد الصفة فكما أننا - بعد حدوث العالم - نحكم بأن الله أصبح عالما بحدوث العالم وقت حدوثه فاننا نقول بأنه ذو علم حادث . وكما نقول بأن الله لا يعلم بأن العالم واقع بالفعل وذلك قبل وقوعه . فاذا وقع وعلم بذلك كان ذلك العلم حادثا .

والتفرقة بين العلمين ضرورية نحس بها ،اذ نفرق بين علمنا بأن فلانا سيقدم ،وعلمنا - بعد قدومه - بأنه قدم . وترجع هذه التفرقة الى ادراكنا لذلك العلم الجديد الذى حدث لنا بعد قدومه .

يقول الشهرستانى فى بيان أدلة هشام :

" قال هشام : فقد قام الدليل على أن البارى سبحانه وتعالى عالم فى الازل بما سيكون من العالم . فاذا وجد العالم هل بقى علمه علما بما سيكون أم لا ؟ فان لم يكن علما بما سيكون فاذن قد تجدد له حكم وعلم ... وان كان علمه بما سيكون باقيا على تعلقه الاول فكان جهلا ،ولم يكن علما . وأيضا فانه قد تجدد له حكم بالاتفاق وهو كونه عالما بوجود العالم وحصوله فى الوقت الذى حصل وتجدد العلم يستدعى تجدد الصفة كما أن تحقق العلم يستدعى تحقق الصفة.

ألستم تطقيتم كونه ذا علم من كونه عالما فلذلك نتطق تجدد العلم من تجدد كونه عالما . . .

قال : ولا نشك بأن علمنا بأن سيقدم زيد غدا ليس علما بقدومه ، بل العلم بأن سيقدم غير ، والعلم بقدومه غير . ويجد الانسان تفرقة ضرورية بين حالتي علمه . وهذه التفرقة راجعة الى تجدد علم في حال القدوم ولم تكن قبل ذلك "(١)

وقد قدم الشهرستاني جواب أبي الحسن الأشعري فيما ذهب اليه جهم وهشام بن الحكم من القول بحدوث العلم الالهي وغاية ما ينتهي اليه الجواب هو اثبات العلم القديم لله تعالى المحيط بكل شيء في الأزل وفيما لا يزال . وأن اضافة العلم الأزلي الى الكائنات المتجددة كاضافة الذات الأزلية اليها ، وكما لا تتغير الذات بتجدد تلك الكائنات فكذلك لا يتغير العلم . وكما لا تتغير بقية الصفات بتغير تعلقاتها بالكائنات المتجددة فكذلك لا يتغير العلم بتغير الاضافة فالتغير في الكائنات وصف لذاتها . أما من حيث تعلق العلم بها فهي في جميع الأحوال معلومة لا غير فلا تجدد في العلم .

يقول الشهرستاني :

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه على طريقته : لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا تتجدد له صفة ، بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات

---

(١) نهاية الاقدام : ٢١٧ - ٢١٨ .

على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم ،أو تجدد تعلق ،أو تجدد حال لـه لقدمه ، والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال . واضافة العلم الازلي الـى الكائنات فيما لا يزال كاضافة الوجود الازلي الى الكائنات الحاصلة في الاوقات المختلفة . وكما لا تتغير ذاته بتغير الازمنة لا يتغير علمه بتجدد المعلومات ، فان العلم من حقيقته أن يتبع المعلوم على ما هو به من غير أن يكتسب منه صفة ولا يكسبه صفة . والمعلومات وان اختلفت وتعددت فقد تشاركت في كونهـا معلومة ،ولم يكن اختلافها لتعلق العلم بها ،بل اختلافها لأنفسها . وكونها معلومة ليس الا تعلق العلم بها ،وذلك لا يختلف وكذلك تعلقات جميـع الصفات الازلية فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق فلا نقـول الله تعالى يعلم العدم والوجود معا في وقت واحد ، فان ذلك محال ، بـل يعلم العدم في وقت العدم ، ويعلم الوجود في وقت الوجود . والعلم بـأن سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت الكون الا أن من ضرورة العلم بالوجـود في وقت الوجود العلم بالعدم قبل الوجود ،ويعبر عنه بأنه علم بأن سيكون .

والذي يوضح الحق في ذلك هو أنا لو علمنا قدوم زيد غدا بخبر صادق أو غيره ،وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدم زيد ولم يحدث له علم بقدومه ، لم يفتقر الى علم آخر بقدومه اذا سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين ،وقد حصل ما علم وعلم ما حصل ،اذ لو قدرنا أنه لـم يتجدد له علم ولم تتجدد له غفلة وجهل استحال أن يقال لم يعلم قدومه ، بـل يجب أن يقال : تنجز ما كان متوقعا ، وتحقق ما كان مقدرا وحصل ما كان معلوما .

وقولهم : ان الانسان يجد تفرقة بين حالتيه قبل قدومه وحال قدومه ، فتلك التفرقة ترجع الى تجدد العلم ،فليس ذلك على الاطلاق ،بل يرجع فى حق المخلوقين الى احساس وادراك لم يكن فكان ، وفى حق الخالق لا تفرقة بين المقدر والمحقق والمنجز والمتوقع ،بل المعلومات بالنسبة الى علمه تعالى على وتيرة واحدة . وقال : هذا العلم المتجدد يحصل عندكم قبل الوجود المتجدد بلحظة . فاذا تقدمه بلحظة كان أيضا علما بما سيكون لا علما بالكائن فهو والعلم الأزلى بما سيكون سواء . واذا جاز تقدمه جاز قدمه "(١)

وقد ألزم الأشعرى القائلين بالعلم الحادث بأن القول به ينتهى بأصحابه اما الى التسلسل ان قالوا بأن هذا العلم الحادث يعلم بعلم حادث ،وهكذا الى ما لا نهاية وهو باطل ،واما الى التسليم بالقول بأن الكائنات الحادثة ترجع الى علم قديم ان قالوا برجوع العلم الحادث الى العلم القديم ، اذ لا فرق بين الأمرين .

يقول الشهرستانى حكاية لقول الأشعرى :

" ثم ألزم عليهم الزاما لا محيص لهم عنه وهو أن هذه العلوم المتجددة هل هى معلومة قبل كونها موجودة ،أم ليس يتعلق العلم بها . فان كانت معلومة أفبعلم الأزلى وعالميته أم بعلوم أخرى سبقتها قبل وجودها . فان كان الأول فجوابنا عن الكائنات فى كونها معلومة بعلم الأزل جوابكم عن العلوم

---

(١) نهاية الاقدام : ٢١٨-٢٢٠ .

المتجددة . وان كان الثاني فكانت محتاجة الى علوم أخر. والكلام في تلك العلوم كالكلام في هذه ،ويؤدي الى التسلسل . وقد ألزم أصحاب الارادات الحادثة لا في محل ، هذا الالزام ، واعتذروا بأن قالوا : الارادة لا تراد ، وهذا العذر لا يصح على قاعدة هشام وجهم فان الارادة وان كانت لا تراد فهي بخلاف العلم ،لأن العلم يعلم فيلزم القول بالتسلسل "(١)

وقد ناقش الامام الرازي أدلة هشام بن الحكم على ما ذهب اليه من اثبات العلوم الحادثة لله تعالى بالأشياء والأحوال والأفعال قبل وجودها فقال :

" واحتج هشام بن الحكم على هذا المذهب بوجوه :

الأول : لو كان تعالى عالما في الأزل لجميع الجزئيات التي توجد في لا يزال لكان عالما بكل مايصدر من الناس من أفعالهم وعالما بما لا يصدر عنهم ، وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ، وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم أن يقال : جميع أفعال الخلق اما واجبة الوقوع أو ممتنعة الوقوع . ولو كان الأمر كذلك لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة على الفعل ،لأن الذي كان معلوم الله تعالى أنه يوجد يكون واجب الوقوع ، والذي علم أنه لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع ، ولا قدرة ألبتة لا على ما يكون واجب الوقوع ، ولا على ما يكون ممتنع الوقوع . وهذا يتقضى أن لا يكون لله تعالى

---

(١) نهاية الاقدام : ٢٢٠ .

قدرة ألبته ،وأن لا يكون لشيء من المخلوقات قدرة ألبته ، وأن تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضائعا ،وأن يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا . وهذا يبطل القول بالربوبية ،لأن نفي القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ويبطل القول أيضا بالعبودية ،لأن العبد اذا لم تكن له قدرة على العبودية كان الأمر والنهي عبثا . فاذا كان الأمر كذلك وجب أن يقال : انه تعالى كان عالما في الأزل بذاته وصفاته وماهيات الأشياء وحقائقها وصفاتها ،وأما العلم بالأشخاص وأحوالها المتغيرة فكذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى تندفع هذه الاشكالات .

الشبهة الثانية : كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره ،وكل ما له تميز وتخصص وتعين فهو ثابت متحقق ، وما لا يكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا وجب أن لا يكون معلوما . وهذه الأشخاص وصفاتها وأحوالها كانت نفيا محضا وعدما صرفا قبل دخولها في الوجود فوجب أن لا تكون معلومة . . .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال المعدوم شيء وذات فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة ؟

لانا نقول : القول بأن المعدوم شيء باطل . وبتقدير تسليمه فالثابت في العدم ، انما هي الذوات والحقائق والماهيات . أما الذوات بمعنى كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالأعراض فغير ثابتة في العدم بالاتفاق . واذا كان الأمر كذلك وجب أن لا تكون هذه الأشخاص والاحوال معلومة .

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بكل ما سيدخل في الوجود لكان عالما

بعدد ما يدخل في الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النار. وكل ما كان عدده معلوما كان متناهيا فيلزم اثبات النهاية لثواب أهل الجنة ولعقاب أهل النار ، وذلك محال ،فعلمنا أنه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها .

والجواب عن الشبهة الأولى : أن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، والقدرة على الايقاع أصل الوقوع ، والتبع للشيء لا يكون مانعا من الأصل .

والجواب عن الشبهة الثانية : أنه منقوض بأن كل واحد منا يعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها لا من مغربها . فهذا المعدوم معلوم .

والجواب عن الشبهة الثالثة : أنه تعالى انما يعلم الشيء كما هو. فان كان له عدد محصور علمه كذلك . وان كان له عدد غير محصور كان علمه كذلك " (١) .

---

(١) الأربعين : ١٤٠-١٤٢ .

٣ - الزرارية والرد على شبهاتهم :

وأما الزرارية فقد ذكر الامام الاشعرى مذهبهم فى " مقالات الاسلاميين" بالنسبة لحدوث علم الله تعالى ، وبين أنهم يقولون بأن الله سبحانه وتعالى ليس سميعا ولا عليما ولا بصيرا فى الأزل ، وانما يخلق هذه الصفات لنفسه فيكون سميعا عليما بصيرا .

يقول الامام الاشعرى :

" فالفرقة الاولى منهم (أى من الروافض) " الزرارية " أصحاب زرارة بن أعين الرافضى . يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير ، حتى خلق ذلك لنفسه "(١)

ولم يذكر الامام الاشعرى أدلة للزرارية على ما ذهبوا اليه ولا ردا على هذا الرأى .

وذكر البغدادى أيضا مذهب الزرارية فى حدوث علم الله تعالى كغيره من الصفات فقال :

" وبدعته المنسوبة اليه (أى الى زرارة) قوله بأن الله عز وجل لم يكن حيا ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ولا عالما ولا مريدا ، حتى خلق لنفسه حياة ، وقدرة ، وعلما ، وارادة ، وسمعا ، وبصرا ، فصار بعد أن خلق لنفسه هذه الصفات حيا ، قادرا ، عالما ، مريدا ، سميعا ، بصيرا "(٢)

---

(١) مقالات الاسلاميين : ١/ ١١٠-١١١ .

(٢) الفرق بين الفرق : ٧٠ .

وفساد مذهبهم ظاهر. فليس من صفات الله شيء مخلوق ،بل الصفات تابعة للذات في وجودها . والحق أنه سبحانه وتعالى - على نقيض ما يزعمون - لم يزل عليما بنفسه سميعا لها بصيرا بها حتى قبل خلق المعلومات والمسموعات والمبصرات الأخرى .

٤ - الكرامية والرد على شبهاتهم :

وأخيرا يأتي مذهب الكرامية في حدوث العلم الالهي . وقولهم بهذا يرد خلال حكاية المتكلمين لمذهبهم في قيام الحوادث بذاته تعالى ،اذ يضربون مثلا لذلك بتجدد العلم الالهي القائم بذاته تعالى وتجدد العلم يعني حدوثه .

فقد أورد صاحب " المواقف " وشارحه الدليل الثالث للكرامية على قولهم بقيام الحوادث بذاته تعالى فقالا :

" احتج الخصوم (يعني الكرامية) بوجوه ثلاثة " ثم قال بعد ايراد الوجهين الأولين :

" الثالث : أنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بأنه وجد بعد أن كان عالما بأنه سيوجد . فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم "(١)

ومعنى كلام الكرامية على أن علم الله بأن الشيء قد وجد غير علمه بأنه سيوجد ،لأن العلم الأول علم متجدد يكون بعد وجود الشيء وتابعا لذلك الوجود فهو حادث بعد وثه .

والواقع أن علم الله قديم وانما التجدد في الاضافات والتعلقات فهو يتعلق بالشيء مرة على أنه سيوجد ،ومرة على أنه موجود ،وهو علم واحد ثابت لا تجدد فيه ولا تغير.

---

(١) شرح المواقف : ٢/٣٤٣-٣٤٤ .

الفصل الخامس

وحدة العلم الالهي

اختلفت المذاهب في علم الله سبحانه وتعالى بين قائل بتعدد العلم الالهي بتعدد معلوماته سبحانه وتعالى ، وقائل بوحدة هذا العلم رغم كثرة المعلومات وتجددها .

ويد هي أن الاختلاف حول وحدة العلم الالهي وتعدده ناشيء عن الاختلاف حول قدمه وحدوثه - وهو ما تحدثنا عنه في الفصل السابق - فمن القائلين بقدم العلم الالهي من يقول بأن هذا العلم واحد لا يتعدد ، لأنه لا يتجدد ، ومنهم من يضيف الى هذا العلم القديم طوما حادثة لله تعالى بحدوث الممكنات . ومن ثم فهي متعددة بتعددها . أما نفاة العلم القديم المثبتون للعلوم الحادثة فقط فلا يقولون الا بعلوم متعددة بتعدد الحوادث المتعلقة بها .

وسوف يتضح هذا الترابط بين التعدد والحدوث بدرجة أكبر خلال عرضنا لشبه القائلين بالتعدد - وهم القائلون بالحدوث أيضا - وما تضمنه من اقتضاء الحدوث والتعدد معا . وخلال مناقشاتنا لتلك الشبه سوف نرى أنه لم يشذ عن هذه القاعدة الا أبو سهل الصعلوكي

من الاشاعرة فى قوله بعلوم متعددة قديمة .

أ - الأدلة على وحدة العلم الالهى :

والقائلون بوحدة العلم الالهى هم المتكلمون والسلفيون أما المتكلمون فانهم - كما رأينا فى بيانهم لحقيقة العلم الالهى والاستدلال عليه - يبنون أبحاثهم فى هذه الصفة فيما عدا المعتزلة[1] على أساس أنها صفة واحدة قديمة قائمة بذاته تعالى ، تنكشف بها المعلومات انكشافا تاما دون سبق خفاء .

وفيما يتعلق باستدلالهم على وحدة العلم الالهى نقدم الأدلة الآتية :

١ - دليل المعتزلة :[1]

وهو من أدلة النيسابورى فى كتابه " التوحيد " على وحدة العلم الالهى ، ويقوم على أساس وحدة الذات الالهية مع صفاتها الذاتية المقصورة عليها لذاتها ، كالعلم ، والقدرة .. الخ . ومن ثم لا يكون كل منهما الا واحدا . وكذلك ما يقتضيه العلم من كونه عالما وتقتضيه القدرة من كونه قادرا ، لا يكون كل منهما الا واحدا بموجب هذا الاقتضاء .

---

(١) سبق أن ذكرنا ان المعتزلة لا يقصدون وصفه تعالى بصفة العلم القائم بذاته سبحانه وانما يقصدون وصفه بالعالمية .

يقول النيسابورى :

" فان قيل : فما قولكم فى كون القديم تعالى عالما بكل معلوم أصفة ،واحدة ،أو صفات كثيرة؟ فيكون فى كل معلوم صفة زائـــــدة ؟ وكذلك فى كونه قادرا على المقدورات ،صفة واحدة ، أو صفـــــات كثـــيرة ؟

قيل له : ان القديم تعالى له بكونه عالما بجميع المعلومـــات صفة واحدة ، وكذلك له بكونه قادرا على جميع مقدوراته صفة واحدة.

فان قيل : فما دليلكم على ذلك ؟

قيل له : قد ذكر فى هذا الباب وجوه :

أولها : وهو أن كون القديم عالما بجميع المعلومات مقصورة(١) على الذات لما هى عليه ،وكذلك كونه قادرا على جميع المقدورات ، مقصورة على الذات لما هى عليه .

فلما كان كل واحد من هذين القبيلين من الصفات مقصورا على الذات لما هى عليه ، ومعلوم أن الذات مع ما هى عليه من الصفـــة

---

(١) " هكذا الأصل ،هنا وفيما يلى ، وقد أبقيناه ،لأن المقصـود صفة " . (هامش الكتاب) .

الذاتية واحدة ، فكذلك ما كانت مقصورة عليه يجب أن تكون واحدة[1] ، وان كان لها عن المقتضاة أحكام كثيرة .

هذا كما أن القدرة لما كانت انما توجب الحكم للغير لما هي كانت الصفة الصادرة عنها واحدة ، وكذلك العلم لما كان ايجابه الصفة للغير لما هي عليه لم تكن الصفة الموجبة عنه الا واحدة .

فان كانت الصفة الموجبة عن القدرة ، - وهو كون الذات قادرا يتعلق بمقدورات لا تتناهى - فكذلك في مسألتنا .

فما هو عليه القديم تعالى لما كان مؤثرا في هذه الصفة ، وهي كونه عالما ، فكذلك كونه قادرا وجب فيكونه عالما بجميع المعلومات أن تكون واحدة . وكذلك كونه قادرا على جميع المقدورات وجب أن تكون واحدة[2] ."

٢ - أدلة الأشاعرة :

الدليل الأول : وهو للامام الغزالي :

وقد سبق أن قدمنا عن الامام الغزالي دليله على قدم العلم الالهي ، وقد تضمن دليل القدم هذا الاستدلال على الوحدة على

---

(١) أي صفة واحدة (هامش الكتاب) .

(٢) التوحيد للنيسابوري : ٥١١ - ٥١٢ .

أساس أن العلم القديم الذى لا يتجدد بتجدد المعلومات لا يكون الا علما واحدا غير متكثر بتكثر المعلومات التى يتعلق به .

وقد جاء فى دليل الغزالى هذا بعد أن ذكر الاستدلال على قدم العلم وأنه لا يحدث لله علم جديد بحدوث المعلومات وتغيرها جاء بعد ذلك قول الامام الغزالى :

" ان الاختلاف بين الأحوال شيء واحد فى انقسامه الى الذى كان ويكون ، وهو كائن ، لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات ، فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة ، واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة ، فمن اين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد احاطة بأحوال ذات واحدة بالاضافة الى الماضى والمستقبل . ولا شك أن جهما ينفى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوما لا نهاية لها ، فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة . فكيف يستبعد ذلك فى أحوال معلوم واحد "(١)

ويزيد الامام الغزالى الأمر تحقيقا بأنه لو حدث لله علم بكل شيء حادث ، فاما أن يكون ذلك العلم معلوما لله تعالى ككل شيء

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد : ١٦٢ .

حادث ،أو لا يكون معلوما له.لا جائز أن يكون غير معلوم له فهو يعلم كل شيء . ولا سيما ما يقوم به من الصفات والا لكان غير عالم بما سواه . وان علم هذا العلم بعلم آخر وهكذا ،لزم التسلسل ،وهو باطل . وان علمه هو والأمر الحادث بنفس ذلك العلم كان للعلم الواحد معلومان : أحدهما نفس ذلك العلم ،والثاني الشيء الحادث فلا يمتنع اذن أن يتعلق العلم الواحد بالأحوال المتجددة للشيء الواحد دون أن يقتضي ذلك فيه حدوثا ولا تجددا وهو المطلوب .

يقول الامام الغزالي :

" يحققه أنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو اما أن يكون معلوما أو غير معلوم ،فان لم يكن معلوما فهو محال ، لانه حادث ، وان جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحا له ،فبان يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى . .وان كان معلوما فاما أن يفتقر الى علم آخر ،وكذلك العلم يفتقر الى علوم أخر لا نهاية لها ،وذلك محال ،واما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث بنفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان : أحدهما ذاته ، والآخر ذات الحادث ،فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا مخرج عنه"(١)

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٦٢-١٦٣ .

الدليل الثاني : وهو للشهرستاني :

وقد استدل الشهرستاني على وحدة العلم الالهي بأنه لو لم يكن واحدا بل كان متعددا لكانت تعلقاته بالمعلومات لا نهاية لها نظرا لأن هذه المعلومات لا نهاية لها تقديرا من حيث صلاحية كل منها أن يكون معلوما أي أنه ما من شيء من الواجبات والجائزات والمستحيلات التي يجري تقديرها الى ما لا نهاية الا وهو صالح لتعلق العلم الالهي به . ويترتب على هذا أن تكون علومه المتعلقة بتلك المعلومات لا نهاية لها - هي الأخرى في الواقع - وهذا باطل ؛ لأن ما هو واقع بالفعل وحصره الوجود لا بد وأن يكون متناهيا . أما اذا تعلق علمه بعدد معين من المعلومات دون غيره من الأعداد فانه يحتاج في ذلك التعلق الى مخصص يخصصه بذلك العدد دون غيره . والمفروض أن علم الله قديم ، والقديم لا يسبقه شيء يخصصه فلا مخصص له فتعدد العلم الالهي اذن باطل سواء قلنا بتعلقه بجميع المعلومات أو قلنا بتعلقه بعدد معين منها دون الأعداد الأخرى .

واذا كان الشهرستاني يثبت وحدة العلم الالهي على هذا الأساس فانه يقول بأن تعلقاته لا تتناهى نظرا لأن معلومات الله تعالى لا تتناهى

يقول الشهرستاني :

" فالبرهان على أن علمه شيء واحد أنه لو كان كثيرا لم يخل اما أن يتعدد بتعدد المعلومات كلها . والمعلومات - من حيث ان لها صلاحية المعلومية من الواجب والجائز والمستحيل - لا تتناهى على التقدير فيلزم أن تكون العلوم المتعلقة بها لا تتناهى على التحقيق . وقد قام الدليل على أن أعدادا في الوجود المحقق بالفعل لا تتناهى مستحيل ، وانما حصره الوجود فهو متناهبالضرورة . واما أن يتعدد بعدد مخصوص فيستدعي مخصصا خاصا ، والقديم لا مخصص له . فاذن علمه تعالى واحد فهو متعلق بجميع المعلومات والمعلومات لا تتناهى ، فعلمه متعلق بما لا يتناهى "(١)

الدليل الثالث: وهو للامام الرازي :

أما الامام الرازي فانه يبطل تعدد العلم الالهي على أساس أنه لو تعدد فكان له علمان مثلا ،وتعلق كل منهما بما لا يتناهى من المعلومات لتحققت المماثلة التامة بين العلمين من حيث الحقيقة والتعلقات ،ويستحيل أن يقوم مثلان متطابقان بذات واحدة في وقت واحد ،لأن المثلين المتطابقين على هذا النحو يكونان شيئا واحدا .

---

(١) نهاية الاقدام : ٢٣٣ .

ومن هنا يبطل القول بوجود علمين يتعلقان بجميع المعلومات .

أما ان تعلق أحد العلمين ببعض المعلومات وتعلق الثاني بالبعض الآخر ،كان ما تعلق به أحدهما متناهيا مادام محصورا في عدد معين . وكان ما تعلق به الاثنان متناهيا كذلك ،لأن ضعف المتناهي متناه - كما يقول - ويترتب على هذا الحكم على معلومات الله تعالى بالتناهي ،وهذا باطل ،فبطل ما أدى اليه وهو أن يكون لله علمان سواء تعلق العلمان بجميع المعلومات أو ببعضها .

يقول الامام الرازي :

" المسألة الثانية والعشرون في أنه سبحانه وتعالى عالم بعلم واحد بجميع المعلومات الغير متناهية .

والدليل عليه هو أنه لو كان عالما بعلمين لكان المعلوم بكل واحد من العلمين اما جميع المعلومات أو بعضها . فان كان الأول فيكون العلمان متساويين في الماهية فيكون كل واحد منهما مثل الآخر ، وقيام المثلين بذات واحد ، في وقت واحد محال . وان كان الثاني فالمعلوم بالعلم الواحد منهما متناه . والمعلوم بالعلمين أيضا متناه ،لأن ضعف المتناهي لا بد وأن يكون متناهيا فيلزم أن يكون معلوم الله تعالى متناهيا ،وهو محال ". (١)

---

(١) المسائل الخمسون : ٣٦٥ - ٣٦٦ .

وقد أجاب الامام الرازى عما يمكن أن يتوجه الى دليله هذا من اعتراض .

وخلاصة القول بجواز وجود علوم غير متناهية تتعلق بمعلومات الله التى لا تتناهى .

وقد أجاب الامام الرازى عن ذلك بأن هذا الاعتراض مستحيل التصور ،اذ يستحيل وجود علوم لا نهاية لها فى الواقع ،لأن الواقع يكون حاصرا لما فيه أى لا يوجد فيه ما لا يتناهى . وينتهى هذا الى صحة القول بعلم واحد يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات .

يقول الرازى فى تصوير هذا الاعتراض والرد عليه :

" فان قيل : انه سبحانه وتعالى عالم بمعلوم غير متناهية .

قلنا : هذا محال ، لأن وجود علوم غير متناهية محال . فثبت أنه سبحانه وتعالى عالم بعلم واحد بجملة المعلومات الغير متناهية "(١)

---

(١) نفس المرجع السابق : ٣٦٦ .

٣ - أدلة السلفيين على وحدة العلم الالهي :

وحدة العلم الالهي كقدمه ليس موضوعا لأدلة تفصيلية عند السلفيين . شأنهم في ذلك شأنهم في أحكام الصفات الأخرى .

لكننا اذا اعتبرنا اثباتهم لعلم الله القديم الذي يعلم به كل شيء في الأزل ، ويعلم به الأشياء قبل وجودها ، وبعد وجودها - اذا اعتبرنا ذلك كله - اتضح لنا قولهم بالعلم الواحد القديم ، ونفيهم للعلوم المتجددة المتعددة بتجدد المعلومات وتعددها ؛ لأن العلم ليس من صفات الأفعال التي يقول السلفيون بتعددها وحدوث بعضها ، وانما هو من الصفات الذاتية . والصفات الذاتية قديمة بقدم الذات لا تجدد فيها ولا تعدد . ولهذا لا نجد في حديث علماء السلف الحديث عن علم الله كصفة من صفاته بصيغة الجمع ، وانما يعبر عنه بالاسم المفرد وان تعددت علومه أي معلوماته . فلا يكاد يجمع العلم في القرآن بأي حال من الأحوال . وتعريفات السلفيين للعلم الالهي - كما مر في الفصل الأول - تعريفات له باعتباره صفة واحدة ، فلم يعرفه واحد منهم على أنه صفات متعددة .

ب - القائلون بتعدد العلم الالهى والرد على شبهاتهم :

ويذهب الى القول بتعدد العلم الالهى كل من الجهمية والكرامية وهشام بن الحكم الرافض - وهم الذين ذكرنا عنهم فى الفصل السابق القول بالعلوم الالهية الحادثة لارتباط التعدد بالحدوث كما أسلفنا - وكذلك أبو سهل الصعلوكى من الاشاعرة .

١ - الجهمية والرد على شبهاتهم :

أما جهم فقد أثبت لله تعالى علوما حادثة لا فى محل ،وزعم أن الله سبحانه وتعالى يحدث لنفسه علوما متجددة عند تجدد المعلومات حيث يعلم هذه المعلومات بتلك العلوم . وزعم أيضا أن العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها متقدمة على تلك العلوم .

يقول الامام الجوينى فى بيان هذا المذهب :

" ذهب جهم الى اثبات علوم حادثة للرب - تعالى عن قول المبطلين - وزعم أن المعلومات اذا تجددت أحدث البارى سبحانه وتعالى علوما متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة.ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها متقدمة عليها "(١)

---

(١) الارشاد للجوينى : ٩٦ .

ويرد الجويني على ما ذهب اليه جهم هنا من تعدد العلـــوم الحادثة بتعدد المعلومات بأن هذا مخالف للدين والاجماع والعقل . وسبيل ابطاله هو سبيل ابطال كلام المعتزلة البصريين من القول بايرادات حادثة ثابتة لله تعالى لا في محل .

فكما أن الايرادات الحادثة تحتاج الى علوم حادثة - على مقتضى قوله باقتضاء الحوادث للعلوم المدركة لها - فكذلك العلوم الحادثة - باعتبارها من جملة الحوادث - تحتاج الى علوم أخرى حادثة تدركهـا . وهكذا فان التزم جهم بذلك لزمه أن تقوم بالذات علوم متعاقبة لا أول لها وذلك باطل . وان لم يلتزم بما تقدم ،بل جوز استغناء العلوم الحادثة عن علوم أخرى حادثة تدركها لزمه من ذلك استغناء بقية الحوادث عـن تلك العلوم الحادثة . وثبت أنها معلومة بعلم واحد قديم . وهـــذا هو الصحيح في حق الله عز وجل .

ويقول امام الحرمين في الرد على هذا المذهب :

" والذي ذكره خروج عن الدين ،ومخالفة لاجماع المسلمين ،واضراب عن قضية العقول . وسبيل الرد عليه في مدارك العقل يدانى سبيـــل الرد على البصريين ،في اعتقادهم الايرادات الحادثة - على زعمهم - لله تعالى في غير محل .

فنقول لجهم : ان افتقرت الارادات الى علوم متعلقة بها ، فلتفتقر العلوم الحادثة الى علوم أخر متعلقة بها ، بأنها مشاركة للمعلومات في كونها أفعالا حوادث ، وذلك ان التزمه يجر الى اثبات علوم لا نهاية لها . وهي متعاقبة حادثة . ومفاده تسويغ حوادث لا أول لها . وان لم يلتزم ذلك ، لزمه من استغناء العلوم مع حدوثها ، استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها "(١)

والقول بالعلوم الحادثة يؤدي بجهم - كما يقول الجهني - الى القول بأن هذه العلوم اما ثابتة في غير محل ، أو قائمة بأجسام أو قائمة بذات الباري سبحانه وتعالى .

ويبطل الجهني هذه الفروض الثلاثة لوجود علوم الله الحادثة بزعمه بأنه ان زعم أن هذه العلوم الحادثة ثابتة في غير محل - أي ليس لها محل تقوم به - . كان زعمه باطلا بطلان قول المعتزلة بارادات حادثة لله تعالى لا في محل . وذلك لما يلزم على هذا القول من تسلسل الارادات الحادثة وقيام ارادة الله سبحانه بالجملة لا بل

وان زعم أن العلوم الحادثة تقوم بذاته تعالى فهذا يؤدي الى أن ذاته سبحانه تكون محلا للحوادث . وهذا باطل بطلان قول الكرامية

---

(١) الارشاد : ٩٦-٩٧ .

بقيام الحوادث بذاته تعالى . وذلك لما يترتب عليه من أنه لو تعاقب الحوادث لما خلا منها ، ولكان حادثا مثلها ، ولجاز قيام ألوان من الحوادث على التعاقب الى غير النهاية ، وأن تقوم به قدرة حادثة ، بل ولجاز أن تقوم به الالوان ، لأنها من لوازم التحيز والجرمية . وكل ذلك باطل . واذا بطل قيام الحوادث بذاته تعالى كان القول بعلوم حادثة قائمة بذاته تعالى باطلا كذلك .

أما ان زعم أن هذه العلوم الحادثة تقوم بأجسام أخرى ولا تقوم بذات الله تعالى، فذلك زعم باطل كذلك لما فيه من تجويز قيام العلم بجسم واتصاف جسم آخر بحكمه أى اتصاف الجسم بما يقوم بغيره على مقتضى هذا الزعم من اتصاف الله تعالى بوصف العلم القائم بغيره . وذلك باطل بداهة ، اذ لا يتصف الشيء الا بما يقوم به هو لا بما يقوم بغيره .

واذا لم يكن هناك فرض رابع لقيام العلوم الحادثة بذات الله تعالى غير هذه الفروض المتقدمة ، وبطلت هذه الفروض - كما ذكرنا - فقد ثبت بطلان القول بتعدد العلوم الحادثة لله تعالى .

يقول امام الحرمين في معرض الرد على جهم :

" فان زعم أنها ثابتة في غير محل ، رد عليه بمارد على شيخي الارادات الحادثة في غير محل . وان زعم أنها تقوم بذات الرب ، كان الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين الى أن الحوادث تقوم بذات الرب - سبحانه وتعالى عن قولهم - . وان زعم أنها تقوم بأجسام ، لزم أن يجوز قيام علم الجسم،والمتصف بحكمه جسم آخر ،طردا لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه الى الله تعالى . فاذا بطلت الاقسام ولا مزيد عليها ،أذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها "(١)

وقريب من رد امام الحرمين السابق على جهم ما رد به الشهرستاني عليه في قوله بعلوم حادثة لله تعالى . وفي هذا الرد يرى الشهرستاني أن هذه العلوم الحادثة ان قامت بذاته تعالى لزم التغير في ذاته تعالى لأن التغير من صفات الحوادث ،والتغير في حق الله تعالى محال . وان قامت بغيره كان ذلك الغير هو المتصف بتلك العلوم الحادثة وليس هو الله ، فلم تكن وصفا له ،وهو خلاف المفروض . أما ان قامت لا في محل لم يكن لها اختصاص بالله تعالى ،اذ لا وجه لتخصيصها به دون غيره ما دامت ليست قائمة به . وهو خلاف المفروض كذلك .

---

(١) ارشاد : ٩٧ .

يقول الشهرستاني :

"أما الرد على الجهمية أنا نقول : لو أحدث الباري لنفسه علما فاما أن يحدثه في ذاته ،أو في محل ،أولا في ذاته ولا في محل . والحدوث في ذاته يوجب التغير . والحدوث في محل يوجب وصف المحل به . والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري تعالى ..."(١)

وقد أورد امام الحرمين على لسان المشتغلين للعلوم المتجددة المتجددة الشبهة التالية وأجاب عنها .

وأساس هذه الشبهة أن الله يعلم أزلا بأن العالم سيقع ، فاذا وقع العالم فيما لا يزال علم بأنه وقع . ومقتضى ذلك الوصف الجديد ثبوت علم جديد حادث لله تعالى بهذا المعلوم الجديد أي أن علوم الله تتعدد وتتجدد بتعدد المعلومات وتجددها .

وقد أجاب امام الحرمين عن ذلك بأنه يستحيل في حق الله تعالى توارد الأحوال والأحكام المتجددة عليه ،اذ يلزم من ذلك ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر تغيرها وحدوثها ..الخ . والتغير والحدوث محالان في حق الله تعالى .

---

(١) الارشاد : ٩٧ - ٩٨ . نهاية الاقدام : ١١٥ - ١١٦

ويبنى امام الحرمين على ذلك القول أنه يلزم من عدم تجدد الأحوال والأحكام على الله تعالى أنه انما تقوم به صفة علم واحدة لها تعلقات متعددة بما سيكون وبما هو كائن وبما كان . ولا يوجب ذلك تجددا ولا تعددا فى صفة العلم بتجدد المعلومات وتعددها - وان كان ذلك جائزا فى حق المخلوقات - . وانما يوجب فقط احاطة العلم الواحد بتفاصيل جميع الأشياء . وهذا هو الثابت فى حق الله تعالى .

يقول امام الحرمين فى عرض هذا الاعتراض والجواب عنه :

" فان قيل : البارى سبحانه كان عالما فى أزله بأن العالم سيقع ، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوما متجددا ، ويتصف البارى تعالى عند وقوع العالم بكونه عالما بوقوعه ، واذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم والمقتضى له ، وذلك يقضى بالعلوم المتجددة .

قلنا : لا يتجدد للبارى سبحانه وتعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، اذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر مثل البارى تعالى متصف بعلم واحد متعلق بما لم يزل ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الاحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات ، وان كانت العلوم الحادثة(١) تتجدد بتعدد المعلومات" (٢)

---

(١) يعنى علوم المخلوقين .

(٢) الارشاد : ٩٧ - ٩٨ .

٢ - الهشامية والرد على شبهاتهم :

وأما هشام بن الحكم فقد ذهب الى ما ذهب اليه جهم تماما من تعدد علم الله بتعدد المعلومات حيث يرى أن لله سبحانه وتعالى علوما متعددة حادثة - كما ذكرنا في مبحث قدم العلم الالهي - فلا حاجة بنا الى اطالة القول فيما ذهب اليه . والرد عليه أيضا كالرد على جهم بن صفوان .

٣ - الكرامية والرد على شبهاتهم :

وأما الكرامية فذهبوا - كما يقول البغدادي - الى "أن لله علمين يعلم بأحدهما معلوماته ، ويعلم هذا العلم بالعلم الآخر . ولا ينفصل هؤلاء ممن أثبت له علوما كثيرة بتعدد المعلومات"(١)

وقد اكتفى البغدادي في الرد عليهم بقوله :

"وذلك فاسد ، فما يؤدي اليه مثله" (٢) . وانما أفسد البغدادي مذهب الكرامية على أساس مذهب القائل بقدم العلم الالهي ووحدته واستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى .

٤ - أبو سهل الصعلوكي والرد على شبهاته :

وأما أبو سهل الصعلوكي فهو يرى أن لله تعالى علوما متعددة لا نهاية لها ، وكذلك متعلقاتها لا نهاية لها .

---

(١)(٢) أصول الدين ، ص ٩٥ .

وذكر شارح "السنوسية الكبرى" رد الجمهور على قول أبى سهـــل الصعلوكى بوجهين . بين فى الوجه الأول أن قول أبى سهل يؤدى الى دخول ما لا نهاية له فى الوجود - وهى العلوم القديمة الـــتى لا تتناهى - . وبين فى الوجه الثانى أنه مخالف للاجماع ،لأنه لم يقل أحد بثبوت علوم قديمة لا نهاية لها . وانما قالوا باثبات العلم القديم مع وحدته . وقال البعض بنفيه . أما اثبات علوم قديمة لا نهاية لهـــا فأجمعوا على بطلانه .

يقول شارح " السنوسية الكبرى " فى بيان هذا الرد x :

" أما الوحدة فى الصفات فهى مما لا خلاف فيه عند أهل السنـــة فى جميعها الا العلم والكلام . أما العلم فخالف فيه أبو سهل الصعلوكى من الأشاعرة ،وأثبت لله تعالى علوما لا نهاية لعددها،كما أن متعلقاتها كذلك. ورد عليه الجمهور بوجهين :

أحدهما : أنه يلزم على قوله دخول مالا نهاية له فى الوجـــود ، وهو محال .

الثانى : أنه مخالف للاجماع ،لأن القائل قائلان : قائل باثبات العلم القديم مع وحدته ،وقائل بنفيه . أما ثبوت علوم قديمة لا نهايـــة

لها فجميع على بطلانـــه "(١)

وبطلان شبهات القائلين بتعدد العلم الالهي - كما قد منـــا - يتأكد القول بوحدة العلم القديم في تعلقه الأزلي بجميع المعلومـات قديمها وحادثها رغم تعدد هذه المعلومات الحادثة وتجددها .

---

(١) حواش على شرح الكبرى : ٢٨٠ .

الفصل السادس

عمـــــوم العلـم الالهـــى

ونعنى بعموم العلم الالهى أنه يتعلق أزلا بجميع المعلومـــات من الواجبات والجائزات والمستحيلات فيعلم ذاته وصفاته وجميـــــع الأحكام الواجبة ،ويعلم جميع الممكنات بكلياتها وجزئياتها سواء قبـــل وجودها أو حين وجودها أو بعد وجودها . ويعلم جميع المستحيـــلات ووجه استحالتها أى لا يعزب عن علمه سبحانه وتعالى شئ . وهـــذا هو المذهب الحق الذى تتضافر على صحته الأدلة العقلية والنقليـــة - كما سنبينه فى هذا الفصل . الا أن هناك من أصحاب المذاهـــب الكلامية والفلسفية وأصحاب النحل الباطلة من يعارون فى هذه الحقيقة فيقصرون علم تعالى على هذا الجانب أو ذاك من جوانب الوجـــود . ويوردون الشبه الباطلة على عموم علم سبحانه وتعالى .

وسوف نعرض فيما يلى المذهب الحق فى عموم علم سبحانه وتعالى ونعرض الأدلة العقلية والنقلية عليه ثم نقفى على ذلك بايراد مذاهـــب المخالفين فى عموم علم تعالى مظلين شبهاتهم فى ذلك .

أ - الأدلة على عموم العلم الالهـــى :

١ - دليل المعتزلة :

استدل القاضى عبد الجبار على ما قاله فى عموم العلم الالهى لجميع المعلومات بأنه لا فرق بين المعلومات فى صحة تعلق العلم بكل منها . واذا تقررت هذه الصحة فى حق الله تعالى فانها تصبح واجبة لذاته ،لأن العلم صفة ذاتية . وبهذا يكون تعلقه بجميع المعلومات واجبا لذاته سبحانه وتعالى .

يقول القاضى عبد الجبار :

" وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات علـــى الوجه الذى يصح أن تعلم عليها ، فهو أن المعلومات غير مقصورة علـــى بعض العالمين دون بعض . فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم الا يصح أن يعلمه سائر العالمين ،فيجب فى القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، واذا صح وجب ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت "(١)

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٦٠ .

٢ - أدلة الأشاعرة :

الدليل الأول :

وهو للامام الغزالى ويقوم على أساس أن جميع ما سوى الله مخلوق له بقدرته . ويدل الاتقان فيه على علمه بما خلق أى على علمه بكل شىء سواه . ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم . وبهذا يثبت عموم علمه بنفسه وبغيره سبحانه وتعالى .

يقول الامام الغزالى :

" ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته ان ثبت أنه عالم بغيره ، ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطبق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب ، وذلك يدل على قدرته ... فان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب فى كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها فى استرابته ، فاذن قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره ... "(١)

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد : ١٣٠ .

الدليل الثاني :

وقد استدل الامام الرازي على عموم علمه تعالى بأن الصحيح لاتصاف الله بالعلم من حيث المبدأ هو اتصافه بالحياة . وما دام قد صح اتصافه بالعلم باعتباره حيا فانه لا يمتنع في حق الحي أن يتعلق علمه بجميع المعلومات ،اذ أنه اذا كانت صحة العلم ببعضها هو مقتضى كونه حيا فان صحة العلم بالبعض الآخر تكون ثابتة له سبحانه وتعالى بهذا الاقتضاء . وبذلك يثبت تعلق علمه سبحانه وتعالى بجميع المعلومات .

يقول الامام الرازي في " الأربعين " :

" برهانه أنه سبحانه وتعالى حي ،وكل من كان حيا فانه يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومات "(١)

ويقول أيضا في " معالم أصول الدين "

" انه تعالى عالم بكل المعلومات ،لأنه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات "(٢)

ويقول أيضا في " المحصل " :

" انه تعالى لكونه حيا يصح أن يكون عالما بكل المعلومات "(٣)

---

(١) كتاب الأربعين : ١٣٦ .

(٢) معالم أصول الدين : ٥٢ .

الدليل الثالث :

وهو للامام الرازى أيضا ويقوم على أساس أن الموجب للمعلومية - أى لكون المعلومات معلومة لله - هو ذاته سبحانه وتعالى . والنسبة بين الذات وبين جميع المعلومات واحدة ، فلا وجه للتفرقة بينها فى هذه النسبة بحيث يكون بعضها معلوما وبعضها غير معلوم بل الكل معلوم له سبحانه وتعالى لاقتضاء الذات لتلك المعلومية على نسبة واحدة بينها وبين جميع المعلومات .

يقول الامام الرازى فى " الأربعين " :

" والموجب أيضا لهذه المعلومية ذاته ، ونسبة الذات الى الكل على السوية ، فلم يكن بأن يوجب ذاته كونه عالما بالبعض أولى من أن يوجب كونه عالما بالباقى ، فلما أوجب كونه عالما بالبعض وجب أن يوجب كونه عالما بالباقى . فثبت كونه تعالى عالما بكل المعلومات ". (١)

ويقول كذلك فى " معالم أصول الدين " تقريرا لهذا الدليل :

" والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة اما بغير واسطة أو بواسطة . واذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر

(١) كتاب الأربعين : ١٣٦ .

المعلومات . فلما اقتضى العلم بالبعض وجب أن يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب ". (١)

الدليل الرابع :

وهو كذلك للامام الرازى . وقد أورده فى كتابه "المسائل الخمسون" وأساسه أن اختصاص طه ببعض المعلومات دون البعض الآخر - لو كان - يرجع الى مخصص خصصه بذلك . والا احتياج الى مخصص يخصصه ببعض الأفعال المعلومات دون غيرها دليل العجز المنافى للألوهية . وذلك باطل فى حق الله تعالى وما أدى الى الباطل فهو باطل . فثبت أن طه سبحانه وتعالى متعلق بجميع المعلومات دون اختصاص منه ببعضها دون البعض الآخر .

يقول الامام الرازى :

" والدليل عليه هو أنه لو كان عالما بالبعض دون البعض لكان عالميته بذلك البعض دون غيره بتخصيص مخصص . وذلك المخصص يجعله عالما بذلك البعض . وما كان كذلك فهو عاجز ، وليس له صلاحية الالهية ، فثبت أن صانع العالم عالم ، بجملة المعلومات الغير متناهية" (٢)

---

(١) المسائل الخمسون : ٣٦٥ .

(٢) معالم أصول الدين : ٥٢ .

ويقول أيضا في "المحصل" :

"فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر الى مخصص وهو محال" (١)

وقد رد الأصفهاني الدليلين الأخيرين للرازي جامعا بينهما في دليل واحد بما لا جديد فيه . وذلك في كتابه "مطالع الأنظار" (٢)

الدليل الخامس :

وهو للمقدسي . وقد ذكره خلال سرده لأدلة أهل السنة على عموم علمه تعالى بما لا يخرج عما ذكره الغزالي والرازي .

أما هذا الدليل الذي نخصه بالذكر من كلام المقدسي حول عموم العلم الالهي فهو ما يقوله من "أن العلم بكل المعلومات كمال وهو اللائق به تعالى" (٣) . ذلك أن القول بتحديد علمه ببعض المعلومات دون البعض الآخر يقتضي الجهل بهذا البعض الآخر وهو نقص يتنزه الله سبحانه وتعالى عنه . فوجب عموم تعلق علمه سبحانه وتعالى بجميع المعلومات .

---

(١) المحصل : ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢) انظر مطالع الأنظار: ٣٥٩

(٣) غاية المرام في شرح بحر الكلام : ورقة ٤ - ٥ .

٣ - أدلة السلفيين على عموم علمه تعالى :

يحفل القرآن الكريم بالآيات الكثيرة الدالة على عموم علمه سبحانه وتعالى بكل شيء . وقد أثبتنا جملة من هذه الآيات عند ذكرنا للأدلة النقلية على علمه سبحانه وتعالى . ومما يدل على عموم هذا العلم قوله تعالى : (وسع ربي كل شيء علما) (١) وقوله تعالى : (وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) (٢) وقوله تعالى : (واعلموا أن الله بكل شيء عليم) (٣)

والسلفيون - شأنهم في ذلك شأن المتكلمين - قائلون بعموم العلم الالهي هو مقتضى كمال الله تعالى في ذاته وصفاته فعدم الاحاطة بشيء من المعلومات نقص في جانب الله يتنزه الله سبحانه وتعالى عنه تنزهه عما لا يليق به من النقائص . وعلى هذا تدل تعريفات السلف بصفة العلم الالهي حيث يعتبرونها صفة تنكشف بها جميع المعلومات انكشافا تاما دون سبق خفاء .

---

(١) الأنعام : ٨٠ .

(٢) الطلاق : ١٢ .

(٣) البقرة : ٢٣١ .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية فى عموم علم الله تعالى :

" كل ما أخبر الله به قبل كونه فقد علمه قبل كونه ، وهو سبحانه يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لم يكن لو كان كيف يكون "(١)

وقد أورد شيخ الاسلام فى " العقيدة الواسطية بعض الآيات التى إستدل بها على اثبات علم الله واحاطته بكل شىء ، وتناولها بالتفسير شراح " العقيدة الواسطية " من السلفيين المعاصرين مما يكشف عما تدل عليه من عموم علم الله سبحانه وتعالى بجميع ما فى الوجود . فقال الشيخ محمد خليل هراس فى شرحه على " العقيدة الواسطية " عند تعليقه على قوله سبحانه وتعالى : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم) (٢)

" ختمت الآية بما يفيد احاطة علم الله بكل شىء من الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلة ، ومن العالم العلوى والسفلى ، ومن الواجبات والجائزات والمستحيلات فلا يغيب عن علم الله مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء . فالآية كلها شأن احاطة الرب سبحانه بجميع خلقه من كل وجه ، وأن العوالم كلها فى قبضة يده كخردلة فى يد العبد لا يفوته منها شىء "(٣)

---

(١) جامع الرسائل : ١٨٣ .

(٢) سورة الحديد : ٣ .

(٣) شرح العقيدة الواسطية : ٤٣ .

وقال صاحب " الكواشف الجلية عند تعليقه على قوله تعالى :

(يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها) (١) و قوله تعالى : (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ،ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ،ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين" : (٢)

" في الآية الأولى اثبات علم الله فهو سبحانه يعلم ما يدخل في الأرض من المياه والكنوز والأموات والبذور والوحوش والأدم في الكهوف وغير ذلك . ويعلم ما يخرج منها من نبات ومعادن ومياه وأموات وأبخرة وغير ذلك . ويعلم ما ينزل من السماء من ملائكة وأمطار وصائب وحر وبرد وغير ذلك . وما يعرج فيها من حفظة وأعمال .

الآية الثانية : هذه الآية من أعظم الآيات تفصيلا لعلم الله المحيط، والمعنى : أن عنده سبحانه وتعالى خاصة مخازن الغيب ،أو المفاتيح التي يتوصل بها اليه فهو الذي يحيط بها علما وسواه جاهل لا يعلم منها شيئا الا ما أعلمه الله . . . "(٣)

---

(١) سورة الحديد : ٤ .

(٢) سورة الأنعام : ٥٩ .

(٣) الكواشف الجلية : ٨٣-٨٤ .

ب - المخالفون فى عموم العلم الالهى وابطال شبهاتهم :

ذكرنا سابقا فى أول هذا الفصل أن هناك من أصحاب المذاهب الكلامية والفلسفية وأصحاب النحل الباطلة من يعارون فى عموم تعلق علم الله أزلا بجميع المعلومات . ويوردون الشبه الباطلة على ذلك .

وقد ذكر أصحاب الكتب الكلامية هذه الفرق المخالفة فى عموم علم الله تعالى ،وذكروا شبهاتهم ،وقاموا بالرد عليهم ، كالرازى فى " المحصل " و " الاربعين " ،والايجى فى " المواقف " والتفتازانى فى " المقاصد " وغيرهم ..

فمن أرباب هذه الفرق - على نحو ما يذكر المتكلمون - من قال : انه لا يعلم نفسه ،ومن قال : انه لا يعلم شيئا أصلا ،ومن قال : انه لا يعلم جميع المعلومات ، ومن قال : انه لا يعلم الاشخاص والاحوال الا بعد حدوثها ، ومن قال : انه لا يعلم المعدوم ، ومن قال : انه لا يعلم علمه سبحانه وتعالى .. الخ ..

وقد أسند علماء الكلام بعض هذه الاقوال الى بعض الفلاسفة الاسلاميين وغير الاسلاميين . ولهذا فقد آثرنا أن نرجئ عرض أقوالهم ومناقشتها للباب الثانى الذى ندرس فيه قضية العلم الالهى عند الفلاسفة الاسلاميين عرضا ونقدا . وسنكتفى هنا بمناقشة آراء بعض المتكلمين المخالفين فى عموم العلم الالهى .

١ - القائلون بأنه لا يعلم نفسه :

وقد ذهب الى القول بأنه سبحانه وتعالى لا يعلم نفسه معمر القدرى من المعتزلة - كما يذكر عنه البغدادى والشهرستانى - . وقد تابع فى هذا الرأى فريقا من الدهريين الذين ناقشهم الرازى والايجى فيما يذهبون اليه من ذلك .

وقد ذكر البغدادى عن معمر فى كتابه " اصول الدين " القول بأن الله لا يعلم نفسه ،فقال :

" والخلاف الثانى مع معمر القدرى فانه لا يجوز ان " يقال : ان الله عالم بنفسه "(١)

وقد اعتبر البغدادى هذا القول فى كتابه " الفرق بين الفرق " احدى فضائح معمر القدرى فقال :

" والفضيحة السادسة من فضائحه : امتناعه عن القول بأن الله تعالى يعلم نفسه "(٢)

وأورد الشهرستانى رأى معمر حكاية عن جعفر بن حرب قائلا :

" وحكى جعفر بن حرب أنه قال : ان الله تعالى محال أن يعلم نفسه "(٣)

---

(١) اصول الدين : ٩٥ .

(٢) الفرق بين الفرق : ١٥٥ .

(٣) الملل والنحل : ١/٩٢ .

واستدل معمر القدرى على رأيه هذا - كما أورده البغـــدادى على لسانه - بأن " من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به "(١)

وقد رد البغدادى على ما ذهب اليه معمر القدرى وأبطـــل رأيه بجواز ذكر الذاكر نفسه فقال :

" وهذا يبطل عليه بذكر الذاكر نفسه ، لأنه اذا جاز أن يذكـــر الذاكر نفسه جاز أن يعلم العالم نفسه "(٢)

ولم يرد الشهرستانى على معمر فيما ذهب اليه بل انه استبعد صدور هذا الكلام من انسان عاقل فقال :

" ولعل هذا النقل فيه خلل ، فان عاقلا ما لا يتكلم بمثل هـــذا الكلام الغير المعقول "(٣)

وسواء صح النقل عن معمر القدرى فى هذه القضية أو لم يصـح فقد سبق القول أنه يشارك فى انكار علم الله بذاته فريقا من الدهريـين الذين سنناقش أدلتهم فى الباب الثانى من هذا الكتاب .

ونحب أن نضيف الى ما تقدم فى ابطال عدم علم الله بذاته بعض ما استدل به المتكلمون على علم الله بذاته . الأمر الذى يدعم ابطالنا لأقوال المنكرين لهذه القضية .

---

(١) الفرق بين الفرق : ١٥٥ .

(٢) الفرق بين الفرق : ١٥٥ .

(٣) الملل والنحل : ١/٩٢ .

فما استدل به المتكلمون على أن الله يعلم نفسه ما استدل به الشيخ زين الدين قاسم الحنفى من أن العلم هو حصول المدرك عند المدرك أى حصول المعلوم عند العالم . فالعالم يعلم ما حضر عنده ومن هنا يعلم الله سبحانه وتعالى ذاته ، لأن ذاته حاضرة عنده وقائمة بنفسها فلا تحتاج الى الغير فى قيوميتها .

يقول فى حاشيته :

" وأما أنه تعالى عالم بذاته ، فلأن العلم هو حصول المدرك فكل من حضر عنده شىء فهو عالم به ، وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالما بذاته "(١)

وقال الخلخالى فى حاشيته على العقائد النسفية فيما استدل به على أن الله سبحانه وتعالى يعلم نفسه :

" ان العلم بالشىء يستلزم كون العالم بذلك الشىء بأنه هو الذى يعلم ذلك الشىء . والعلم بأنه هو الذى يعلم ذلك الشىء علم له بذاته ويكونه عالما بذلك الشىء على ما يشهد به الفطرة السليمة "(٢)

---

(١) حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفى على المسايرة : ٦٠ .

(٢) حاشية الخلخالى على شرح العقائد النسفية (بهامش الكلنبوى) ٧ .

يقصد أن من علم شيئا لا بد أن يكون عالما بأنه يعلم ذلك الشيء ، ومن علم ذلك فقد علم ذاته ، فثبت أنه عالم بذاته .

وسوف نرى أن هذا الدليل قد استدل به الرازي في رده على الفلاسفة الدهريين .

٢ - القائلون بأن الله لا يعلم علمه :

وقد ذكر سعد الدين التفتازاني (أصحاب) هذا القول في مبحث مناقشاته للمخالفين في عموم علم الله تعالى دون أن يسميهم .

وقد عرض دليلهم على ما ذهبوا اليه من ذلك فقال :

" والمخالفون في شمول علمه منهم من قال : يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم ، وهو محال ، لأن كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا . (١)

وجه اللزوم : انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل ، لأنه مقتضى ذاته ولأن الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ، ولأنه لا يتصف بالحوادث . وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم ، وهكذا الى ما لا يتناهى .

---

(١) انظر شرح المقاصد : ١٢٦/١ ، ٥٨/٢ .

(٢) انظر : ٥٢/٢ .

لا يقال : علمه ذاته . ولو سلم ،فالعلم بالعلم نفس العلم ، لانا نقول : أما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق . (١) وأما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلأن الصورة المساوية لأحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ،ولأن التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك .

وقد أجاب التفتازاني عن هذا الدليل فقال :

" والجواب : أن العلم صفة واحدة ،لها تعلقات ، هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال . ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا أن لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من أن انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على أن مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار ، فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها . وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات" (٢)

---

(١) انظر : ٢/٥٢ .

(٢) شرح المقاصد : ٢/٦٧ .

الباب الثاني

صفة العلم الإلهي عند الفلاسفة الإسلاميين

ويحتوي على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : العلم الإلهي : مفهومه ، وإثباته ، وخصائصه .

الفصل الثاني : عموم العلم الإلهي ، وقضية العلم بالجزئيات .

الفصل الثالث : إبطال شبهات الفلاسفة حول العلم الإلهي

الفصل الاول

العلم الالهي

مفهومه ، واثباته ، وخصائصه

تمهيد :

يرتبط مفهوم العلم الالهي ، وكيفيته ، وخصائصه عند فلاسفة الاسلام بمفهوم ماهية واجب الوجود وطبيعتها العقلية عندهم . ويرتبط مفهوم ماهية واجب الوجود وطبيعتها العقلية عندهم بمفهوم المحرك الاول ، وخصائص ماهيته عند أرسطو .

ولسنا نعني بذلك اخذ فلاسفة الاسلام بكل عناصر المفهوم الارسطي . وانما نعني به تأثرهم بذلك المفهوم ، في شرحهم لوحدة واجب الوجود وتجرده عن المادة ولواحقها ، وبيان ماهيته العقلية وان خالفوا أرسطو فيما رتبه على ذلك ، من نفيه لخلق الكون ، وتدبيره ، والعلم به عن المحرك الاول ، حيث اثبتوا ذلك لواجب الوجود على نحو لا يتنافى مع وحدته المطلقة . ونظرا لارتباط مفهوم العلم الالهي عند فلاسفة الاسلام بمفهوم واجب الوجود عندهم ، وارتباط ذلك بالمفهوم الارسطي لماهية المحرك الاول وخصائصه ، - نظرا لذلك كله - رأينا أن نقدم بين يدي الحديث عن مفهوم العلم الالهي ، وكيفيته ، وخصائصه عند فلاسفة الاسلام عرضا موجزا لمفهوم واجب الوجود وخصائصه ، بعد التعريف للمحرك الاول وخصائصه عند أرسطو .

١ - المحرك الأول وصفاته في الفلسفة الأرسطية :

يتخذ أرسطو من الحركة في هذا الكون دليلا على وجود محرك له ، لا يتحرك ، هو الاله لهذا الكون ، وهو المحرك الاول له - كما يسميه - فعند ارسطو " أن لهذا الكون الها واحدا منزها عن الزمان ، والمكان ، والتغير ، والنقص ، والتأثر بغيره ، وان كل العلل الغائية تتجه اليه ، وتتعلق به ، وهو لا يتجه الى شئ ، ولا يتعلق بشئ ويسمى عنده ب " المحرك الاول " وجوهر الكمال الذى يسير العالم نحوه .

وعنده أن هذا الاله " فعل محض " : أى لا يجوز ان يداخله شئ من القوة ، اذ لو كان ذلك لاحتاج الى فاعل آخر ، يخرجه من القوة الى الفعل ، فيكون وجوده مستفادا من غيره ، وهو واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم ، وتناسب الحركات بعضها ببعض ، فان ذلك لا يتصور الا اذا كان المحرك واحدا . وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، اذ لو فرضنا فيه شيئا من الكثرة لداخله شئ من المادة ، والتغير ، وامكان الوجود ، وجواز الانحلال ، اذ كل مركب صائر الى الانحلال ، متوقف على وجود اجزائه لبقاء وجوده فلا يكون الواحد الا بسيطا .

وعنده أن هذا الاله عقل وعاقل ومعقول ، لان موضوع العلم الكامل لا يكون الا كاملا ، وهو لهذا لا يعقل الا ذاته ، فيكون عقله بذاته ، ومن

ذاته ، ولذاته ، اذ لا يتفق مع المنطق ان يكون موضوع العلم الالهي الاشرف هو عالمنا هذا ، لانه ناقص بدليل سيره نحو الكمال ، ويجب تنزيه الالـه عن ادراك الناقص، لانه كما ان عدم رؤية بعض الاشياء أفضل من رؤيتها ، كذلك عدم تعلق العلم أشرف من تعلقه بالناقص . اما الادراك الالهي الكامل فلا يتعلق الا بأفخم ما في هذا الوجود ، ولا يوجد شيء أفخم من نفس الذات الالهية . فعلم الاله اذن لا يتعلق الا بذاته ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه ، ولا علم له بالمفردات الحسية ولا بالجواهر العقلية ، المتركب منها عالم المفارقات . وهو في هذا يقول :

لأنه لا يتناسب مقام المبدأ الاول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود ، كيف يعلم ما هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء . ثم لو قلنا : ان له علما بالاشياء الخارجة عن ذاته ، لوجب ان يكون علمه مستفادا منها ، وأنه لا يكون عالما الا بوجود تلك الاشياء ، فصار المبدأ الاول محتاجا الى غيره لكي يكون عالما . وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من ادخال المادة في ذات الاله . ان المادة هي الامكان ، فلو احتاج المبدأ الاول الى الاشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان ، فالاولى ان يقال : انه ليس للاله

علم بغيره فالواحد البسيط لا يعلم الا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو اذن علم وعالم ومعلوم من ذاته .

فالحاصل : ان المبدأ الاول هو حياة ابدية كاملة من سائر الوجوه مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، اذ ليس السرور الا العلم بالكمال .

اما هذا النظام الحكيم المشاهد في العالم فعلته ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من اجزاء المادة بحركة نحو الصورة الغائية ، وأن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للارادة ولا للعلم الا لهيمن فيها اي تدبير ، بل هي حركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في اجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذي يدفعها دائما الى الانتقال من القوة الى الفعل . وفي هذا يقول أرسطو :

" وأصل هذا النظام الغريب ، والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الاول ، بل هو شوق الافراد له ، فلا عين من الاعيان الا وهو مشغوف بحبه ، ساع الى الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به . فهذا الشوق هو لسبب ترقي الموجودات من طور الى طور ، فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد ، فيه ارباب واحرار وعبيد وبهائم ، جمعهم

صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة وخطة معلومة لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع ، أو هو كالجيش الجرار ، اجتمع تحت اذن اميره . اختلفت فيه المراتب والخطط واتحد الكل بكلمة الامير ، وبدون هذا الامير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا تنتظم حركاته "(١) .

ليس هذا مجال الاطالة في نقد مفهوم الاله ، او المحرك الاول عند أرسطو . وانما نكتفي في هذا المقام بذكر ماتوجه به تلامذة ارسطو نفسه من النقد لاستاذهم ، الذي خرج على قواعد المنطق ، وأخطأه التوفيق فيما ظنه تنزيها للاله عن النقائص المنافية لبساطته المطلقة في نظره . فقد نقدوه بقولهم لبعد كلام طويل :

" ثم (انك) جعلت هذا المحرك لا يعقل الا ذاته ، بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم مافي الامور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش . فكيف يقود الامير الجيش اذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها ؟

---

(١) الفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب : ٢ / ٨٦-٨٩ .

من أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه اذا لم يكن للمبدأ الاول حظ في تدبير امور العالم ولا أدنى الهام به ؟ فكأنك قد جعلت الاله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لاحدهما بالاخرى . وقد انتقدت " افلاطون " حيث جعل عالمين : عالم الحس وعالم المعاني واليقين ، ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما . وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الاله مقابلا له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الاله بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير. فاذا تحققنا قولك ، وسبرنا معناك ، وجدنا انه لا حاجة للاله بالعالم ولا حاجة للعالم بالاله "(١) .

وأيا كان الرأي في المفهوم الارسطي للبساطة الالهية - وهو ما انقره عليه لا دينا ولا عقلا - فسوف نجد - كما قلنا - تأثر فلاسفة المسلمين بذلك المفهوم في مفهوم واجب الوجود ، ووحدانيته ، وبساطته عندهم . وبالتالي سنجد تأثرهم به في تحديدهم لمفهوم العلم الالهي وكيفيته ، بشرحهم للطبيعة العقلية لواجب الوجود ، التي أخذوها عن الطبيعة العقلية للمحرك الاول عند ارسطو وان كانوا قد خالفوه في قصره تعقل

---

(١) نفس المصدر السابق : ٢ / ٨٩-٩٠ ، ولا شيء في عدم احتياج الاله للعالم كما يقول تلامذة أرسطو ، وانما الخطأ فيما ينتهي رأيه من عدم احتياج العالم للاله .

المحرك الاول على نفسه ، حيث جعلوا تعقل واجب الوجود تعقلا لذاته ، ولغيره دون ان يحدث ذلك في بساطته كثرة ، او تغيرا ونقصا - كما وهم ارسطو - .

ويتضح كل هذا بعد أن نعرض مفهوم واجب الوجود وصفاته .

٢ - واجب الوجود وصفاته في الفلسفة الاسلامية :

يعبر فلاسفة المسلمين عن الله سبحانه وتعالى بـ " الاول " ، و بـ " واجب الوجود " ويرجعون في اثبات واجب الوجود الى مفهوم الوجود نفسه ، بغض النظر عن تحققه في العالم المحسوس ، كما يرجعون في تحديد صفات واجب الوجود ، وعلاقة تلك الصفات بعضها ببعض من جهة وعلاقتها بذات واجب الوجود من جهة اخرى الى مفهومه عندهم .

فأما اثبات واجب الوجود فطريقه عند الفارابي وابن سينا هو تصور الوجود تصورا ذهنيا . فان كان ذلك الوجود المتصور واجب الوجود : أي كان وجوده لذاته ، لا لغيره ، فهو المطلوب . وان كان ممكن الوجود ، أي يتساوى طرفاه وجودا وعدما ، كان لابد لوجوده من علة ، ولا يجوز ان تتسلسل العلل الممكنة الى غير النهاية ، ولا أن تدور ، لبطلان كل من الدور والتسلسل . بل لابد من الانتهاء الى علة واجبة الوجود ، يكون وجودها لذاتها ، لا لغيرها . وتلك العلة الاولى

لوجود الممكنات هي " واجب الوجود " عند فلاسفة الاسلام ، وهـــي " اللـــه ".

فالوجود اذن من حيث هو وجود ، لا يمكن ان يكون كله ممكـــن الوجود . فالممكن في حد ذاته وثباته - سواء كان افرادا او جملة - ، محتاج الى غيره ، وذلك الغير لا يكون في النهاية الا واجب الوجود ، لان الوجود المتحقق ينقسم الى هذين القسمين فقط : ممكن الوجود وواجب الوجود .

واثبات واجب الوجود على هذا النحو مبني - كما نرى - على مقدمتين : احداهما بطلان التسلسل والاخرى بطلان الدور ومبني على مقدمة بديهية هي [illegible]

وفلاسفة الاسلام اذ يثبتون وجود واجب الوجود عن طريق التأمل لمفهوم الوجود في حد ذاته وانقسامه بالقسمة الاولى الى ممكن وواجـــب يخالفون المتكلمين في استدلالهم على وجود الله عن طريق التأمل فـــي العالم المشاهد وما فيه من حدوث وتغير . ويعتبرون ان طريقهم هو طريق الخواص ، وأما طريق المتكلمين فهو طريق العوام .

يقول الفارابي في تصوير الدليل على وجود واجب الوجود :

" والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا . ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول "(١) .

---

(١) عيون المسائل : ٦٦ . (نقلا عن الدكتور محمد البهي في " الجانب الالهي من التفكير الاسلامي " : ٢/٥٢٢) .

ويقول ابن سينا كذلك في الاستدلال على وجود واجب الوجود :

" قد صح أن كل منقسم بالمقدار او بالقول او بالمعنى فوجوده غير واجب بذاته وان كان مكافئ الوجود للغير فوجوده غير واجب بذاته فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم فوجوده غير واجب بذاته ، فهو ممكن بذاته فيجب بغيره . وينتهي - كما قلنا - الى مبدأ اول ، ليس بجسم ولا في جسم وهو الواجب الوجود بذاته "(١) .

أما تميز طريق الفلاسفة عن طريق المتكلمين في الاستدلال على وجود واجب الوجود لذاته فيقول فيه الفارابي :

" لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة .

ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم انه لابد من موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي ان يكون عليه الموجود بالذات .

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل ، تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود ان هذا غير هذا . (سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد "(٢) (٣) .

---

(١) عيون الحكمة : ٥٧ .
(٢) فصلت : ٥٣ .
(٣) كتاب الفصوص : ٦ .

ويقول ابن سينا في تمييز طريق الفلاسفة عن طريق المتكلمين في اثبات واجب الوجود :

" تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده في الوجود .

والى مثل هذا اشير في الكتاب الكريم : (سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) (١) .

أقول : ان هذا حكم لقوم .

ثم يقول : (اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) (٢) .

أقول : ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهد ون به لا عليه" (٣) .

ليس من قصدنا هنا افاضة القول في ذكر تفاصيل استدلال الفلاسفة الاسلاميين على وجود واجب الوجود . فذلك له مكانه من كتبهم . وانما

---

(١) سورة فصلت : ٥٣ .
(٢) سورة فصلت : ٥٣ .
(٣) الاشارات : ٣/٤٨٢-٤٨٣ .

قصدنا فقط الى اجمال القول فى ذلك توطئة لبيان ما يرتبط بمفهوم واجب الوجود من خصائصه وصفاته عند الفلاسفة ومنها العلم ، لان تحديد تلك الصفات والخصائص وتحديد مفهومها عندهم ، مرتبط بمفهوم واجب الوجود ، ومفهوم واجب الوجود وبيان خصائصه اللازمة ، يقوم هو الاخر على اساس المقارنة بينه وبين الوجود الممكن ، الذى اتخذه الفلاسفة طريقا الى اثبات وجود الواجب .

٣ - وحدة واجب الوجود وبساطته وماهيته العقلية :

فالوجود الممكن ما يتساوى طرفاه وجودا وعدما ، ويكون وجوده بالقوة ، ثم يصير بالفعل ، وهو فى وجوده بالفعل محتاج الى العلل الفاعلية والغائية ، بل والعلل المادية والصورية . فهو مركب وليس ببسيط ، ومحتاج فى وجوده الى أجزائه وهو متغير ينتقل من القوة الى الفعل ، ومتحرك غير ثابت ، غير باق على حالة واحدة ، غير تام وغير كامل .

اما الواجب لذاته فمفهومه على النقيض من مفهوم الممكن ومن ثم فهو يناقض معه فى لوازم هذا المفهوم الذى ذكرناها له آنفا .

فوجود الواجب ، لذاته ، لا لغيره . وهو واحد من كل وجه . واحد فى الواقع فلا ند له ، ولا ضد ، وليس له شريك ، وهو متفرد فى ماهيته وفى وجوده .

ويعلل الفارابي وحدة واجب الوجود في واقع الامر بقوله :

" وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، والا لكان معلولا له . . . . "(١) .

ويقول ابن سينا في اثبات الوحدة ، ونفي الند والضد والشريك عن الله سبحانه وتعالى :

" ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لان وجود نوعه له بعينه ، أما ان تقتضيه ذات نوعه أولا تقتضيه ذات نوعه ، بل تقتضيه علة .

- فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه . . لم يوجد الاله .

- وان كان لعلة : فهو معلول ناقص ، وليس واجب الوجود .

وكيف يمكن ان تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيئان انما يكونان اثنين ، اما بسبب الوقت والزمان ، والجملة لعلة من العلل . وكل اثنين لا يختلفان بشيء غير المعاني . وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين - فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل - فليس واجب الوجود .

وأقول قولا مرسلا : ان كل ما ليس اختلافه لمعنى ، ولا يجوز ان يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد . . فلا يكون اذن له مثل ، لان المثل مخالف بالعدد .

---

(١) كتاب الفصوص : ٤ .

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته : لا ند له ، ولا مثل له ، ولا ضد له لان الاضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع ، وواجب الوجود برئ من المادة "(١) .

اما وحدانية واجب الوجود وبساطته في التصور الذهني فمعناها انه لا تركيب في ماهيته ، ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس ، ولا فصل ، ولا نوع لها ولا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة : هو متفرد في ماهيته وفي وجوده .

ويستدل الفارابي على وحدانية الواجب وبساطته في التصور الذهني بقوله : " وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام ، مقداريا كان او معنويا ، والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود ، واما غير واجب الوجود فهو اقدم بالذات من الجملة ، فتكون ابعد من الجزء في الوجود "(٢) .

وابن سينا هو الاخر ينحو هذا المنحى في التعبير عن بساطة واجب الوجود لذاته فيقول :

" لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها ، او كل واحد منها قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود . فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم "(٣) .

---

(١) النجاة : ٢٢٩-٢٣٠ .
(٢) كتاب الفصوص : ٤
(٣) الاشارات ج ٣ ص ٤٧٢-٤٧٣ .

وتتحقق البساطة المطلقة لواجب الوجود بتجرد ماهيته من المادة ولواحقها وهو مايثبته لها فلاسفة الاسلام . وهذا التجرد يكشف عن طبيعتها العقلية فواجب الوجود بتجرده عن المادة عقل ، وهو بتعقله لذاته ، وكون ذاته معقولة له عاقل ومعقول .

يقول الفارابي في شرح الطبيعة العقلية لواجب الوجود وبساطتها :

" ولانه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فانه بجوهره عقل بالفعل لان المانع للصورة من أن تكون عقلا ، وان تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل . وتلك حال الاول ..." (١) .

ويقول ابن سينا في بيان تجرد الواجب عن المادة وما يقتضيه ذلك من كون ماهيته عقلا بالفعل : " الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته " (٢) .

لنكتف هنا بهذا القدر من شرح الفلاسفة لتجرد الواجب عن المادة ولواحقها وما يترتب عليه من اثبات كون ماهيته عقلا وعاقلا ومعقولا . ولننتقل الى الفقرة التالية التي نشرح فيها مفهوم العلم الالهي عندهم ، وكيف يثبتون

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة : ٩٠

(٢) الاشارات : ٣/٤٨١ .

ذلك العلم لواجب الوجود ، ويثبتون كيفية علمه بذاته وعلمه بغيره بما لا يتنافى مع بساطته؛ لان شرح الفلاسفة لكون واجب الوجود عقلا وعاقلا ومعقولا واستدلالهم على ذلك وبيانهم لكيفية تعقله في حقيقة الامر شرح لمفهوم علم واجب الوجود بذاته وغيره واثبات له وبيان لكيفيته .

ولعل ماقدمناه من شرح لمفهوم واجب الوجود ووحدانيته وبساطته المطلقة وطبيعته العقلية ، لعل ماقدمناه من شرح فلاسفة الاسلام لذلك ، يكشف لنا عن مدى تأثرهم بارسطو في شرحه لمفهوم المحرك الاول وخصائصه ، على الرغم مما بينهما من الخلاف في لوازم تلك الخصائص .

فمفهوم البساطة المطلقة للمحرك الاول عند ارسطو، اقتضى منه ان يتفسى عنه خلقه للكون وتدبيره له ، وعلمه به ، ولكن فلاسفة الاسلام باعتبارهم مسلمين ، لا يستطيعون تجريد واجب الوجود من الخلق والتدبير ، وما يلزم للخلق والتدبير من صفات الحياة والعلم والقدرة والارادة في نفس الوقت الذى لا يتنافى فيه اثباتهم لتلك الصفات مع ما اثبتوه لواجب الوجود من الوحدة والبساطة المطلقة ، في الواقع والتصور مما لا مجال لاطالة القول في شرحه هنا ، لان الحديث هنا عن العلم الالهي بصفة خاصة ، وليس عن الصفات الالهية بصفة عامة ، وان كنا سنشير اليه في اجمال فيما بعد عند حديثنا عن رد الصفات الالهية الى العلم - عندهم - ومن ثم الى الذات ، بحيث تكون صفاته عين ذاته ، ولا تتنافى كثرتها

مع وحدته وبساطته .

٤ - علم واجب الوجود بذاته وكيفية ذلك :

رأينا سابقا كيف أن فلاسفة الاسلام يثبتون البساطة التامة لواجب الوجود في الواقع والتصور ، ويثبتون له التجرد التام عن المادة ولواحقها .

وقد قلنا : ان هذا التجرد يكشف عن الطبيعة العقلية لواجب الوجود فهو بتجرده عن المادة عقل بالفعل ، وهو بتعقله لذاته ، وكون ذاته معقولة له عاقل ومعقول . فهو عقل وعاقل ومعقول دون ان يقتضي ذلك في ذاته تركبا ولو بالاعتبار .

واثبات فلاسفة الاسلام لكونه عاقلا لنفسه ولغيره هو في نفس الوقت اثبات لعلمه ، لان علمه تعقل وادراك . بل انهم يعتبرون واجب الوجود عقلا بالفعل - كما قلنا - فتعقله هو ذاته وليس امرا زائدا على وجوده : أي ان العلم هو نفس الذات . فهو عقل محض وعلم محض .

يقول الفارابي في شرح هذه الحقيقة والاستدلال عليها :

" ولانه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه ، فانه بجوهره عقل بالفعل لان المانع للصورة من ان تكون عقلا وان تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل . وذلك حال الاول . فهو اذن عقل بالفعل وهو ،

أيضا معقول بجوهره ، فان المانع ايضا للشيء من ان يكون بالفعل معقولا هو المادة . وهو معقول من جهة ماهو عقل ، لان الذى هويته عقل ليس يحتاج فى ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله . بل هو بذاته يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا ومعقلا بالفعل وأن ذاته تعقله معقولا بالفعل ، وكذلك لا يحتاج فى ان يكون عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلا وعاقلا بان يعقل ذاته ، فان الذات التى تعقل هى التى تعقل فهو عقل من جهة ماهو معقول فانه عقل وانه معقول وانه عاقل . هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم . . "(١) .

ويقول ابن سينا فى شرح كون واجب الوجود عقلا وعاقلا ومعقولا ، واثبات تعقله لذاته بناء على حضور ذاته المجردة له دون ان يقتضى ذلك اثنينية فى ذاته حتى ولو كانت اثنينية اعتبارية - يقول ابن سينا فى اثبات ذلك وبيان كيفيته - :

" . . . وكل ماهو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول ؛ و " الاول " الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة .

- فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .
- وما يعتبر له من ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته .
- وما يعتبر له من ان ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته .

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة : ٩٠-١٠٠ ، وانظر " السياسات المدنية " له ايضا ١٥-١٦ .

فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء ، وليس فى شرط هذا الشىء أن يكون هو، أو آخر ، بل شىء مطلقا ، والشىء المطلق أعم من ان يكون هو او غيره . فـ " الاول " لان له ماهية مجردة لشىء هو عاقل ، وما هويته مجردة لشىء هو معقول ، وهذا الشىء هو ذاته . فكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشىء اخر ، أو هو . وايضا .. فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء . فأما ان تكون القوة التى تعقل بها هذا المعنى - هى هذه القوة نفسها - فتكون هى بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب . او تعقل ذلك بقوة اخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل بها الاشياء ، وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هذا محال .

فقد بان أن المعقول لا يوجب ان يكون معقول شىء آخر . وبهذا يبين انه ليس يقتضى العاقل ان يكون عاقل شىء آخر ، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشىء فهو معقول . واذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها ايضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ، ولا تفارقها ، فهى بذاتها عاقل ومعقول ...

فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب ان يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار ايضا . فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار

أن له ماهية مجردة هي ذاته ، وأن ماهية مجردة - هي ذاته - له ..... فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة ألبتة ..."(١) .

وكلام ابن سينا هذا يشرح كيفية علم الواجب بذاته ، وأن معناه حضور ذاته لذاته ، دون ان يقتضي ذلك زيادة معنى على وجوده في ذاته ، لان وجوده لذاته ، لا لغيره . ولهذا كان تعقله لذاته بمعنى حضور ذاته له ، وليس في هذا التعقل استفادة شيء من شيء وليس فيه كذلك تغاير بين عاقل ومعقول . يقول ابن سينا في كتابه "التعليقات" توضيحا لهذا المعنى :

" الباري يعقل ذاته ، لان وجود ذاته له ، وكل ذات تعقل ذاتا فتلك الذات حاصلة لها في ذاتها فالحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها ، وليس هناك اثنينية ، فان حقيقة الشيء تكون مرة واحدة ولا تحصل مرتين . وليس قولنا : ان ذاته موجودة له ، وقولنا : ان ذاته معقولة له تجعل الذات اثنين ، فان حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ، ومرة ليس ذلك الشيء ، وهو حقيقة واحدة دائما . فليس لكونها معقولة زيادة على شرط كونها موجودة بل زيادة شرط على الوجود مطلقا ، وهو ان وجود ذاته التي به هي معقولة ، حاصل له في ذاته لا بغيره "(٢) .

---

(١) النجاة : ٢٤٤ ، ٢٤٥ . وانظر : "الرسالة العرشية" : ٨ .
(٢) التعليقات : ٧٨ .

سبق أن ذكرنا شرح أرسطو للطبيعة العقلية لماهية المحرك الاول ، وبيانه لعلمه بذاته على نحو ماقدمناه سابقا من أن الاله عند ارسطو - عقل وعاقل ومعقول ، لان موضوع العلم الكامل لايكون الا كاملا ، وهو لهذا لايعقل الا ذاته ، فيكون عقله بذاته ومن ذاته ، ولذاته ، والعلم الالهي الكامل لايتعلق الا بأفخم مافي هذا الوجود ، ولايوجد شيء أفخم من نفس الذات الالهية . فعلم الاله اذن لايتعلق الا بذاته ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه (١) .

هذا هوتصور ارسطو للطبيعة العقلية للمحرك الاول ، وتصوره كذلك لعلمه بذاته . وهو نفس تصور فلاسفة الاسلام لماهية الواجب العقلية ، وكيفية علمه بذاته - وان لم يقصروا علمه على ذلك كما سنرى - بل انهم استعطوا نفس المصطلحات الارسطية وان كانوا في ذلك أوسع وأبرع في الشرح والاستدلال ، ولاسيما ابن سينا .

٥- علم الواجب بغيره وكيفية ذلك :

اذا كان علم الواجب بذاته موضع اتفاق بين فلاسفة الاسلام وارسطو في أساسه وكيفيته فان علمه بغيره موضع اختلاف بينهما . فأرسطو - كما ذكرنا من قبل - يقصر علم المحرك الاول على تعقله لذاته وتأمله لها ، دون ان يعتد

(١) انظر : الفلسفة الاغريقية جـ ٢ ٨٧ .

علمه الى غيره من أجزاء الكون ، لان موضوع العلم الالهى لا يكون الا كاملا ، وهو لهذا لا يعقل الا ذاته ، لان ذاته اكمل ما فى الوجود فهى وحدها موضوع علمه فلا يتفق مع المنطق - كما يرى ارسطو - ان يكون موضوع العلم الالهى الاشرف هو عالمنا هذا لانه ناقص بدليل سيره نحو الكمال . ويجب تنزيه الاله عن ادراك الناقص لانه كما ان عدم رؤية بعض الاشياء أفضل من رؤيتها ، كذلك عدم تعلق العلم اشرف من تعلقه بالناقص .

فكذلك ان علم المحرك الاول بغيره من الكائنات الفاسدة المتغيرة يقتضى فى ذاته تكثرا وتغيرا ، ولا يجعله على حال واحدة ، بينما انه تمام الوجود بالفعل ، وهو لا ينقصه شىء ولا يستفيد علمه من شىء ، وهو ثابت على حال واحدة فلا ينبغى ان يعلم المتغيرات فيتغير حاله بتغير المعلومات .

هذه هى وجهة نظر ارسطو فى نفى علم الله تعالى بغيره ، وهو عالم يوافقه عليه فلاسفة الاسلام باعتبارهم مسلمين ، يؤمنون بأن الله سبحانه وتعالى متصف بالعلم المحيط بنفسه وبغيره . وغيره هو هذا العالم وما يجرى فيه من أحداث وما يحصل فيه من كون وفساد ، وعلمه بغيره كعلمه بذاته جل جلاله .. لا يغير من وحدانيته ولا من تفرده فى تدبير الكون واحداث الاثر فيه .

والواقع انه اذا لم يعلم الاول غيره ، كان عدم علمه بغيره سببا فى ان يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب فى ربوبية الله .. لان الله

اذا لم يعلم غيره ، وهو هذا العالم ! فكيف يخلقه ويدبره ؟ »(١)

واذا كان ارسطو لا يعنيه هذه الفكرة - لانه ينفى عن المحرك الاول خلقه للعالم وتدبيره له كما رأينا من قبل - فان فلاسفة الاسلام ، لا يمكنهم - كمسلمين - ان يغضوا الطرف عنها ، نظرا لايمانهم بصدور الكون عن الله ، وعنايته به وتدبيره له .

فكيف اذن يثبتون علم الله بغيره سيرا مع منطق ايمانهم . فى تفس الوقت الذى يحافظون فيه على بساطة مفهوم واجب الوجود عندهم وتنزهه عن الكثرة والتغير ، وعدم احتياجه الى غيره على نحو ما انتهى بهم اليه منطق البحث الفلسفى .

كيف يثبتون ان علمه بغيره يساوى علمه بذاته فى انه لا يحدث فى ذاته كثرة ولا فى احواله تجددا تبعا لكثرة معلوماته وتجددها .

يقرر فلاسفة الاسلام علم الواجب بغيره دون ان تلزمهم تلك المحالات وذلك عن طريق بيانهم لكيفية علمه بذلك الغير . فعن طريق بيان هذه الكيفية يرون انهم لا تلزمهم المحالات التى كان يرتبها ارسطو على علم المحرك الاول بغيره من لزوم النقص ، والتغير ، والاحتياج والكثرة فى ذات الواجب وكلها امور مستحيلة فى حقه .

---

(١) الجانب الالهى من التفكير الاسلامى : ٢/٥٥٥ .

فالفارابى يشرح كيفية علم الواجب بغيره على نحو لا تلزمه معه تلك المحالات . فعلمه بغيره يقوم على مبدئين :

١ - أنه لا يكتسب علمه بالاشياء من الاشياء ذاتها . وبذلك لا يلحقه نقص ، ولا تغير ، ولا تكثر فى ذاته .

٢ - أن علمه بالغير يكون عن طريق علمه بذاته باعتباره مبدأ لذلك الغير . فاذا علم ذاته بهذا الاعتبار علم غيره ، ويكون العلم الاول سببا للعلم الثانى دون ترتيب زمنى بينهما . وانما الترتيب بينهما ترتيب ذاتى .

يقول الفارابى فى "فصوص الحكم" :

" لا يجوز أن يقال : ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما ندرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فتكون هى الاسباب لعالمية الحق . بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست . اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ، فلحظ من القدرة المقدور ، فلحظ الكل ، فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره . ويجوز أن يكون بعض العلم سببا لبعضه ، فان علم الحق الاول لطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمة ، وعلمه بشأن ثوابه غير منقطع ، سبب لعلمه بأن فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار .

ولا يوجب هذا قبلية ولا بعدية فى الزمان ، بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات "(١) .

ويبين الفارابى كيف أن علم الواجب بالغير لا يقتضى كثرة فى ذاته ، وان كان ذلك العلم يتضمن الكثرة لان كثرة العلم بغيره تكون بعد ذاته .

وفى ذلك يقول الفارابى :

" واجب الوجود مبدأ كل فيض ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله " الكل " من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر ، فهو ينال "الكل" من ذاته . فعلمه بـ " الكل " بعد ذاته ، وعلمه نفس ذاته ، فيكثر علمه بـ "الكل " بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل فى وحدته "(٢) .

ويقول الفارابى كذلك :

"علمه الاول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته (وما تسقط من ورقة الا يعلمها)"(٣) (٤) .

---

(١) كتاب الفصوص : ٢٠ .
(٢) كتاب النصوص : ٥ .
(٣) الانعام : ٥٩ .
(٤) كتاب الفصوص : ٥ .

وابن سينا هو الاخر يستدل على علم الواجب بغيره ، ويبين كيفية ذلك العلم ، وانه يكون على نحو لا يستلزم النقص ، والتغيير ، والاحتياج ، والكثرة ، في ذات الواجب : أي أن علمه بغيره لا يتنافى عند ابن سينا مع ما أثبته له من الوحدة والكمال والبساطة التامة .

فهو يرى - كما رأى الفارابي من قبل - أن واجب الوجود لا يعلم الاشياء من الاشياء . فذلك يقتضي انه يستفيد علمه من غيره ، وأن علمه يتغير بتغير ذلك الشيء وبزوال بزواله . ويقتضي كذلك ان لا يعلم تلك الاشياء قبل وجودها وأن ذاته متقومة بالغير : أي بتلك المعلومات المكتسبة او يعرض لها حال لم تكن ثابتة لها من قبل ، فلا يكون واجب الوجود من كل جهة ، الى غير ذلك من المحالات التي تلزم على كون علمه بالغير مستفادا من ذلك الغير نفسه .

ولما لم يكن علم الواجب بالاشياء مكتسبا من الاشياء نفسها ، فانه يرجع بالضرورة الى ذاته فهو مبدأ لكل وجود . وعلمه بذاته بهذا الاعتبار علم بكل ما هو مبدأ له .

يقول ابن سينا :

" لا يصح في الاول أن يعلم الاشياء من وجودها ، فانه يلزم ان يكون قبل وجودها ان لا يعلمها واذا علمها بعد ان لا يعلمها يكون قد تغير منه ، ويكون حصل منه شيء لم يكن له . وكذلك اذا بطل ذلك الشيء بطل علمه ، فيكون

قد تغير منه شيء ، فهو يعلم الاشياء على الاطلاق دائما ، لا يعلمها بعد أن لم يكن يعلمها فيحدث فيه تغير "(١) .

ويقول ابن سينا كذلك :

" وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء ، والا فذاته اما متقومة بما يعقل ، فيكون تقومها بالاشياء ، واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال اذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو ، او يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير . .

ولانه . . . مبدأ كل وجود ، فيعقل امن ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها أولا ، ويتوسط ذلك باشخاصها "(٢) .

وعلم الواجب بغيره - كما قلنا من قبل - لا يتنافى مع وحدته المطلقة - على نحو ما يراها ابن سينا - فهو لا يقتضي كثرة في ذاته لان كثرة المعلومات في علمه بغيره ليست كثرة داخلة في تقوم الذات وانما هي كثرة بعد الذات خارجة عنها . فواجب الوجود تعرض له كثرة في اللوازم والاضافات ، والسلوب ،

---

(١) التعليقات : ٣٠

(٢) النجاة : ٢٤٦ .

والاسماء ، ولكنها كلها لا تتعارض مع وحدته المطلقة ؛ لانها كثرة وراء الذات ، وليست في الذات نفسها - كما ذكرنا آنفا - .

يقول ابن سينا دفعا لما قد يتوهم من التنافي بين علم الواجب بغيره ووحدته المطلقة : " ولعلك تقول : ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا ، بل هناك كثرة .

فنقول : انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيوجبه عقلا بذاته ، أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلة في الذات مقومة بها . وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات بينة او غير بينة ، لا تثلم الوحدة .

والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية ، وغير اضافية ، وكثرة سلوب ، وسبب ذلك كثرة أسماء .

لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته "(١) .

وفلاسفة الاسلام - بالاضافة الى ما تقدم - يثبتون ان علم الواجب بغيره لا يقتضي في ذاته تكثرا ولا نقصا ، ولا تغيرا على اساس ما يذهبون اليه من انه يعلم الجزئيات عن طريق كلي . فهو لا يعلم الاشخاص الجزئية على نحو ما هي عليه من كونها متشخصة محدودة جزئية ، وكونها خاضعة للزمان والمكان ، وكونها متغيرة في ذاتها واحوالها . فالعلم بالجزئيات من حيث ذلك كله لا يكون

---

(١) الاشارات ٣ : ٤ / ٢١٢ - ٢١٦ .

في نظرهم الا ادراكا حسيا بآلة خاصة ، اوعن طريق التخيل . ولا يكـــون كذلك ايضا الا ناقصا وتغييرا . وكل ذلك محال في حق واجب الوجود .

فواجب الوجود اذن يعلم بالجزئيات على نحو لا يلزمه معه التكثر ، والنقص والتغير . الخ . انه يعلمها على وجه كلي وذلك بعلمه بماهيتها الكليـــة التي لا تخضع للتشخص ، والتغير ، واحكام الزمان والمكان . وبهذا يثبت فلاسفة الاسلام لواجب الوجود علمه بغيره على كيفية لا تتناقض وحدته وكماله وبساطتـــه المطلقة في نظرهم ، وهي علمه بالغير على نحو كلي .

يقول ابن سينا في تقرير هذه الحقيقة :

" فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن ، والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمـــه بالجزئيات على الوجه المقدس ، العالي عن الزمان والدهر .

ويجب ان يكون عالما بكل شيء ، لان كل شيء لازم له بوسط ، او بغير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبـــا ، اذ كان مالا يجب لا يكون ، كما علمت "(١) .

ويقول ابن سينا في تقرير كلية العلم الالهي بالجزئيات تفاديا لما يلزمـــه على علمه الجزئي بها من محالات :

---

(١) الاشارات ٤-٣ / ٧٢٦-٧٢٨ .

" ووجه آخر لا يجوز ان يكون (اى واجب الوجود) عاقلا لهذه التغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا مشخصا . فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات .

ثم الفاسدات : ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بماهى فاسدة ، وان ادركت بماهى ، مقارنة لمادة ، وعارض مادة وقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة . ونحن قد بينا فى كتب اخرى : أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هى محسوسة، وتتخيلها بآلة متجزئة . وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك اثبات كثير من التعقلات . . .

بل واجب الوجود انما يعقل كل شىء على وجه كلى ، مع ذلك لا يعزب عنه شىء شخصى فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض "(١) .

والعلم الالهى بالكليات والجزئيات سيكون موضوع دراسة مستقلة فى الفصل التالى ان شاء الله لاهميتها ، ولكثرة ما ثار حولها من الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين . ولكننا اشرنا هنا الى هذه القضية فى ايجاز لانها تتعلق ببيان

---

(١) النجاة : ٢٤٦-٢٤٧ .

الفلاسفة لكيفية علم الله بغيره ، وأن هذه الكيفية تبعد عنه التكثر ، والنقص ، والتغير .

وهكذا يرى فلاسفة الاسلام انهم يتفادون المستحيلات التي رتبها ارسطو على علم الله بغيره ، حاولوا يقررون أن علم الله بالغير لا يكتسب من ذلك الغير نفسه ، وانما يكون عن طريق علمه بذاته ، باعتباره مبدأ لوجود غيره من الموجودات ، وعلى أساس علمه بغيره من الموجودات الجزئية علما كليا .

ـ صفات الواجب عين علمه :

واجب الوجود عند فلاسفة الاسلام عقل وعاقل ومعقول . انه عقل محض ، وعلم محض . وهذا هو مقتضى تجرده عن المادة ولواحقها ، ومقتضى بساطته ، ووحدته المطلقة .

ولقد قلنا سابقا : ان فلاسفة الاسلام مع تأثرهم بارسطو في تقرير هذه الحقيقة خالفوه فيما رتبه عليها من نتائج . فهو عنده غير خالق للكون ولا عالم به ، ولا مدبر له . اما هم فيثبتون خلق الله للكون وما يقتضيه الخلق من صفات الحياة والقدرة والارادة والعلم[1] . وفي نفس الوقت فهم حريصون ـ في اثبات هذه الصفات لواجب الوجود ـ على ان يكون هذا الاثبات على نحو لا يتعارض مع ماثبت له من التجرد التام ، والبساطة المطلقة ، والوحدة من كل وجه ، بحيث لا يؤدي اتصافه بهذه الصفات الى اى معنى من معاني الكثرة في الذات ، حتى

(١) وإنما قالوا بالحقيقة فيقولون القدرة حقيقة والارادة حقيقة إذ هو عندهم موجب بذاته .

ولو كانت كثرة اعتبارية .

وقد شرح ابن سينا - في سبيل ذلك - الصفات الالهية ، التي ذكرناها - مما يقتضيه خلق الله للكون - شرحها يؤول بها الى العلم ، الى العلم بذاته ، وبالكل الفائض عنه ، وما فيه من خير ونظام . انها عين علمه وعلمه عين ذاته .

أما كيف يرد ابن سينا صفات الواجب الى علمه فانه يقرر ذلك على أساس أن تعقل واجب الوجود لذاته ، ولما يفيض عنه من خير ونظام ، هو سبب فيضان الكل عنه ، وما يتصف به هذا الكل من خير ونظام .

فعقله للكل ، وعلمه به اذن ، هو مبدأ وجود الكل وسببه . وهل الحياة والقدرة والارادة الا مبدأ للايجاد والفعل ؟ انها في الواجب اذن تعقل محض ، وعلم بما يصدر عنه علما هو سبب كاف في صدوره عنه . فليست حقيقة الحياة والقدرة والارادة في الواجب الا هذا التعقل ، الذي لا يحتاج الى سواه ليكون سببا ومبدأ لوجود الكل عنه .

انها في الواجب غيرها فينا ، لان تعقلنا للصور لا يكفي في صدورها عنا ، بل نحتاج في ذلك الى كثير من القوى الشوقية ، والقوى المحركة ، والادوات والمواد الخ . . .

أما واجب الوجود فلا يحتاج في صدور الكل عنه الى اكثر من تعقله له ، وعلمه به وهذا هو معنى حياته كمبدأ لوجود ما سواه عنه ، وقدرته على ذلك وارادته له .

يقول ابن سينا بيانا لكون تعقله للكل سببا فى وجوده عنه ، وشرحا لكـــون حياة الواجب وقدرته وارادته لا تخرج فى حقيقتها ومعناها عن تعقله وعلمه :

" فالاول يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل ، وانه كيف يكون . فذلك النظام - لانه يعقله - هو مستفيض كائن موجود .

وكل معلوم الكون ، وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه .

وهو خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقيـــــن لذاتيهما . فذلك الشىء مراد . لكن ليس مراد الاول هو على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض - فكائنك باستحالة هذا وستعلم - بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة المحضة .

وحياته كمالها هذا ايضا بعينه ، فان الحياة التى عندنا تكمل بـــــادراك وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين ، وقد صح ان نفس مدركـه - وهو ما يعقله من الكل - هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك ايجـــاد الكل . فمعنى الحياة واحد منه ، هو : ادراك وسبيل الى الايجاد . فالحيـاة منه ليست مما تفتقر الى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين . فلا الحياة منه غير العلم . وكل ذلك له بذاته .

وايضا فان الصورة المعقولة التى تحدث فينا تصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لان تتكون منها الصور الصناعية - بـأن تكون صورا هى بالفعل مبادىء لما هى له صور - كان المعقول عندنا هو بعينه

القدرة . ولكن ليس كذلك ، بل وجودها لا يكفي في ذلك. لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منها معا القوة المحركة ، فتحرك العصب والاعضاء الالية ، ثم تحرك الالات الخارجة ، ثم تحرك المادة. فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة ، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك ، وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون محركة المحرك .

لكن واجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه . فقد بينا أن العلم الذي له ، هو بعينه الارادة ، التي له .

وكذلك قد تبين أن القدرة التي له ، هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل - لا مأخوذا عن الكل - ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء"(1) .

٧ - خصائص العلم الالهي :

وخاتمة المطاف في عرضنا لمفهوم العلم الالهي - عند فلاسفة الاسلام - وبيان كيفيته ، والنسبة بينه وبين الذات من جهة ، والصفات من جهة أخرى - خاتمة الطاف في هذا العرض - هو بيان خصائص العلم الالهي على نحو مايدل عليه مذهبهم فيما قدمناه من مباحث . ومذهب الفلاسفة الاسلاميين في العلم الالهي على نحو ماعرضناه في هذا الفصل يدل على ان العلم عندهم

---

(١) النجاة : ٢٤٩-٢٥٠ .

ليس صفة زائدة على ذات الواجب - كما يرى الصفاتية من المتكلمين - بل هو عين ذاته ، فذات الواجب - كما قلنا من قبل - عقل محض ، وعلم محض لتجرده عن المادة ولواحقها ، وتعقله وعلمه مصدر فعله ، ومظهر حياته وقدرته وارادته . فليس الا الذات ، وليس هناك شيء زائد عليها لا العلم ، ولا غيره .

والعلم الالهي قديم بقدم واجب الوجود . انه علم الاول او هو الاول لم يسبقه جهل بشيء مما صدر عنه ، ولا يستفيد الاول علمه من شيء ، لانه لا يحتاج الى غيره في علمه . ومن ثم فعلم الاول ثابت لا يزول بزوال الاشياء ، ولا يتغير بتغيرها ، وتام لا ينقص بنقصها . ان علم الواجب بغيره يكون عن طريق علمه بذاته ، باعتباره مبدأ لكل ماسواه ، ومبدأ لصدور الخير والنظام عنه . وعلمه بذاته هو حضور ذاته لذاته . وبهذا يختلف علم واجب الوجود بذاته وغيره عن علم ماسواه .

ثم انه علم واحد اعتبارا لوحدانية الذات ، فلا مجال فيه للتعدد ، كما لم يكن فيه مجال للزيادة على الذات .

وعلم واجب الوجود في نظر الفلاسفة عام بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، هكذا يقررون - كما رأينا من قبل - مع مايذهبون اليه من ان علمه بالجزئيات انما يكون عن طريق كلي . وقضية العلم بالجزئيات عند الفلاسفة وعلاقتها بعموم العلم الالهي هي موضوع الدراسة في الفصل التالي لانها - كما ذكرنا من قبل - موضوع لاختلاف الاراء بين الفلاسفة والمتكلمين .

الفصل التاسع

عموم العلم الالهي وقضية العلم بالجزئيات (١)

تمهيد :

رأينا في الفصل السابق كيف أن تأثر فلاسفة الاسلام بأرسطو في حد يشذ به عن الطبيعة العقلية للمحرك الاول ، وأنه عقل وعاقل ومعقول - رأينا ان هذا التأثر - لم يمنعهم من مخالفته مخالفة جوهرية في بعض ما انتهى اليه من النتائج في هذا المقام .

فأرسطو - كما ذكرنا من قبل - قصر علم المحرك الاول على علمه بذاته ، وعلل ذلك بأن موضوع العلم الاشرف والاكمل ، لابد وان يكون أشرف المعلومات وأكملها ، وليس أشرف ولا اكمل من ذات المحرك الاول ، وان علم المحرك الاول بغيره يلزم منه النقص ، والتغير بنقص هذه المعلومات وتغيرها وزوالها .

كان هذا هو رأى ارسطو في نفي علم المحرك الاول بغيره ، وما برر به ذلك النفي ، وكان ذلك نتيجة لما يذهب اليه من قدم المادة ، ومن ان المحرك الاول ليس عنده خالقا للعالم ، ولا مدبرا له ، وبالتالي ليس عالما به .

أما فلاسفة الاسلام فهم - كما ذكرنا من قبل - مسلمون يؤمنون بصدور العالم عن الله وتدبيره له . ومن ثم فهم يقولون بعلمه به .

---

(١) استفدنا كثيرا في هذا الفصل من أستاذنا الدكتور سليمان دنيا ، في مقدماته الطافية ، لكتابي " تهافت الفلاسفة " و " ميزان العمل " للامام الغزالي ، وكتاب " الاشارات والتنبيهات " لابن سينا ، وتعليقاته القيمة على هذه الكتب .

لكنهم فى نفس الوقت قد فسروا علمه بالغير بما لا يتعارض مع وحدته التامة وكماله المطلق ، بحيث لا يحدث علمه بالغير فى ذاته تكثرا ولا نقصا ولا تغيرا . وبعبارة اخرى انهم عملوا على تفسير علم واجب الوجود بالغير ، على نحو لا يتعارض مع ما قرره له ارسطو من الطبيعة العقلية المجردة ، والوحدة التامة ، والكمال المطلق . وقد رأينا من قبل كيف انهم فى سبيل ذلك قد فسروا علم الواجب بغيره انه لا يكون مستفادا من ذلك الغير ، وما يعرض له من احكام الزمان والمكان ، وانما يكون عن طريق علمه بذاته هو باعتباره علة لما عداه ، وان العلم بالعلة علم بكل ما يصدر عنها من المعلولات ، وان علمه بالجزئيات ليس على نحو ما هى عليه فى جزئيتها وزمانها ومكانها ، وانما هو على نحو كلى . وذلك عن طريق العلم الكلى بالقوانين التى تؤدى الى وجود تلك الجزئيات فى احوالها وازمانها وامكنتها الخاصة .

وقد رأينا ان فلاسفة الاسلام يرون فى تفسيرهم هذا العلم الواجب بالغير ، ما يحفظ عليه تجرده التام ووحدته من كل وجه ، وفى نفس الوقت يثبت له ما يقتضيه خلقه للكون وتدبيره له من العلم به .

وقد وعدنا فى نهاية الفصل السابق بان نخص مشكلة العلم بالجزئيات بفصل مستقل ، لكثرة ما دار حولها من مناقشات بين الفلاسفة والمتكلمين ، وما انتهت اليه تلك المناقشات من الزام المتكلمين للفلاسفة بانهم ينكرون علم الله بالجزئيات ، وحكم الغزالى عليهم بالكفر نتيجة لذلك .

فماهي الاسس التي يبنى عليها الفلاسفة تفسيرهم لعلم الله بالجزئيات ، وكيف يفسرون هذا العلم ، وهل يتضمن هذا التفسير انكارا صريحا منهم لعلم الله بالجزئيات ، رغم ادعائهم له ، ومحاولتهم شرحه وتفصيله ، ام ان انكار العلم بالجزئيات نتيجة تلزمهم - وان لم يلتزموا بها - من هذا الشرح والتفصيل؟ وماهو مكان ذلك كله من قضية عموم العلم الالهي ؟

١ - عموم العلم الالهي في نظر الفلاسفة :

يذهب الفلاسفة الى القول بعموم العلم الالهي، وانه شامل لجميع الكليات والجزئيات ، وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء .

وهم يقررون هذه الحقيقة سواء امام شرحهم لكيفية علم الله بغيره من الكليات والجزئيات ام تعقيبا منهم على مايقدمونه في ذلك من شروح .

يقول الفارابي :

" علمه الاول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته (ماتسقط من ورقة الا يعلمها) (١) (٢) " .

ويقول ابن سينا في " النجاة " تعقيبا على كلام طويل له في علم الله بالكليات والجزئيات : " بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي . ومع ذلك

---

(١) الانعام : ٥٩ .
(٢) كتاب الفصوص : ٥٥ .

فلايعزب عنه شيء شخصي ، فلايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض "(١) .

فأما علم الواجب بذاته وما فاض عنه - وهو العقل الاول - وغيره من المعقول والقوانين الكلية التي لاتتغير بتغير الزمان والمكان - أما علم الله بذلك كله - فهو عام شامل ، ولا يبقى بالنظر الى هذا العموم الا الجزئيات المتغيرة . فهل يسير تفسير الفلاسفة لعلم الله بها مع مايقررونه من عموم علم الله وشموله للمعلومات الكلية والمشخصة ، وانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، ام ان تفسيرهم لذلك لا يسير مع مايقررونه في علم الله من العموم ؟

هذا هو ماسنرى الاجابة عنه على ضوء ماسنقدمه في الفقرات التالية من دراستنا لاراء الفلاسفة في كيفية علم الله بالجزئيات .

٢ - رأي الفارابي في علم الله بالجزئيات :

يذكر الفارابي رأيه في هذه القضية في كتابه " فصوص الحكم " حيث يقول : " كل ماعرف سببه - من حيث يوجبه - فقد عرف نفسه . واذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب .

فكل كلي ، وكل جزئي ظاهر عن ظاهرية الاول ، ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والان بل عن ذاته . والترتيب الذي عنده

(١) النجاة : ٢٤٧ .

شخصا فشخصا بغير نهاية .

فعالم علمه بعد ذاته - هو الكل الثاني - لا نهاية له ولا حد ، وهنـــاك الامر "(١) .

ويعلق شارح الفصوص السيد محمد بدر الدين الحلبي على هذا النـــص قائلا : " هذا اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء "

وتقريره : أن الله تعالى عالم بذاته كما سبق ، وذاته تعالى علة وسبـــب لجميع ما سواه من الممكنات . والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه - اى باعتبار خصوصية ، بها يتعين ويجب صدور المعلول عنه - يستلزم العلم بالمعلـــول بلا ارتياب .

كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يتحركان بحركتهما الخاصة ،على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا ، وعلمناها كذلك ،مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض في وسط الكل .

فلا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة ينخسف انخسافا تاما جزما يقينـــا بلا شبهة . ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها . فيلزم من العلم بهما العلم به .

---

(١) كتاب الفصوص : ٥٠

والذات مع ذلك الواحد ، أيضا علقامة لاخر ، فيلزم من العلم بهـــا العلم بذلك الاخر ، وهكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلومات" (١) .

وواضح من كلام الفارابى وشارحه ، أن " المعلم الثانى " لا يقول بأن الله يعلم الجزئيات المشخصة عن ذواتها علما جزئيا من حيث تشخصها ومن حيث خضوعها لاحكام الزمان والمكان ، ولكنه يعلمها علما كليا عن طريق علمه بعللها الاولى حيث ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فعلمه بذاته باعتباره علة لما صدر عنه يقتضى علمه به . وعلمه بذاته . وما صدر عنه باعتباره علـــة فى غيره يقتضى علمه بذلك الغير المعلول وما ان الاول علة فى كل ماعـــداه فعلمه بذاته هو علم له .

وهذه النتيجة التى استخلصناها من كلام الفارابى وشارحه تختلف عما يذهب اليه الشيخ محمد عبده من ان الفارابى يصرح بعلم الله بالجزئيات المشخصة علما زمانيا .

وقد تعقب الدكتور سليمان دنيا فهم الشيخ محمد عبده بالنقد فى مقدمته القيمة لكتاب " ميزان العمل " للغزالى فى تحليل بارع لنص كلام الفارابى بمـــا يظهر بطلان ما استنتجه منه الشيخ محمد عبده ، ومايظهر فى الوقـــت نفسه صحة دلالة كلام الفارابى ، على انه يقول بعلم الله بالجزئيات ، علما كليا وانه لا يعلم الجزئيات المشخصة علما زمانيا .

---

(١) نقلا عن الدكتور سليمان دنيا فى مقدمته على " ميزان العمل " للغزالـى : ١١١-١١٢ .

يقول الدكتور سليمان دنيا في بيان ذلك :

" هذه هي عبارة " الفص " الذي يشير اليه " الشيخ محمد عبده " وهذه هي عبارة شارحه ، فماذا فيهما ؟ هل فيهما مايدعيه " الشيخ محمد عبده " من أن " الفارابي " يصرح بان الواجب يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها ؟ تعال ننظر .

يقول " المعلم الاول " :(١)

" كل ماعرف سببه - من حيث يوجبه - فقد عرف نفسه "

وهذه العبارة تساوي قول الشيخ الرئيس " :

" العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول " .

ثم يقول " المعلم الاول " :

" واذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب "

فما معنى قوله :

" اذا رتبت " ؟

ان الاسباب والمسببات ، في علم الله ، مترتبة بالفعل ، وان ماوقع في الخارج ، وقع مرتبا وفق ماهو في علم الله . فلامعنى لدخول (اذا) على أحد هذين الجانبين .

انما يصح دخولها بالنسبة لعلمنا نحن ، فلعله اذن يريد ان يقول : اننا اذا نظرنا الى سلسلة الاسباب والمسببات ، وجدناها مترتبة ، تنتهي

---

(١) " المعلم الاول " هو ارسطو . اما الفارابي فهو يلقب بـ " المعلم الثاني " .

اوائلها الى أواخرها على سبيل الايجاب .

ولست أدرى قيمة التنصيص على (الاواخر) بخصوصها بانها جزئيات شخصية ، فان السلسلة كلها أسبابا ومسببات باعتبار وجودها الخارجى ، هى جزئيات شخصية فانه لا يوجد فى الخارج الا شخص .

وايا ماكان الامر ، فليس فى هذا الذى مر بنا مايدعيه "الشيخ محمد عبده" من أن "الفارابى" صرح :

"بان الواجب يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها"

فلنتقدم خطوة .

يقول "المعلم الاول" :

"فكل كلى . وكل جزئى ، ظاهر عن ظاهرية الاول".

وفى هذا النص تعرض ل "الكلى" و "الجزئى" ولكن من حيث الحكم عليهما بـ "الظهور" عن ظاهرية الواجب . فما معنى هذا "الظهور" ؟

هل هو "العلم" ؟ يكون المعنى :

"فكل "كلى" وكل "جزئى" معلوم لعلمه الاول ؟

ولكن ما معنى "علمه الاول" ؟

ام هو "الوجود والصدور" ؟ ويكون المعنى :

"فكل "كلى" وكل "جزئى" صادر عن اول الصادر واساس الصادرات ؟

كل ذلك - وغيره أيضا - محتمل ، ولكن ليس فيه مايدعيه " الشيخ محمد عبده " من أن " المعلم الاول " صرح :

" بأن الواجب يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها " حتى على الاحتمال الاول ، القائل " فكل " كلي " وكل " جزئي " معلوم لعلمه الاول .

ليس فيه مايدعيه " الشيخ محمد عبده " لان " ابن سينا " علمنا ان " الجزئي " يعلم بطريقتين : طريق كلي . وطريق زماني متغير .

فأين من هذا العموم ادعاء الشيخ محمد عبده أن " المعلم الاول " صرح بأن الله يعلم " الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها " . ؟

اذن حتى الان لم نظفر من نص " المعلم الاول " بما يؤيد ادعاء الشيخ " محمد عبده " عليه فلنتقدم خطوة أخرى .

يقول " المعلم الاول " :

" ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان ، والان بل عن ذاته . والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية " " .

فما معنى قوله :

" ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها ، داخلة في الزمان والان " ؟ ولعله واضح ان الضمير في (منها) راجع الى (الكلي والجزئي) في قوله السابق (فكل كلي وكل جزئي ظاهر عن ظارية الاول)

ان في العبارة اثباتا ونفيا .

أما الاول : فهو اثبات ان الاشياء تظهر له عن ذاته .

واما الثاني : فهو نفي أن يظهر له شيء منها عن ذواتها ، داخلة في الزمان والان .

فما معناهما ؟

لعله يقصد من ذلك مايسمونه بـ (العلم الفعلي) و (العلم الانفعالي) . ويفسرون (العلم الفعلي) بالعلم الذي يكون مصدر وجود الشيء وسابقا عليه كالصورة في راس المهندس، تكون اصلا وثابتة للبيت يبنيه على وفقها .

ويفسرون (العلم الانفعالي) بالعلم الذي يستمد من وجود الشيء الموجود في الخارج ، كعلم عامة الناس بالبيت بعد ان يبنيه المهندس.

هل هذا هو المراد ؟ ان يكن فليس فيه مايصلح ان يكون مؤيدا للشيخ " محمد عبده " .

وان يكن غيره فما هو بظاهر في مراد الشيخ " محمد عبده " الذي يدعي تصريح " الفارابي " بان الواجب يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها "(١) .

وفي رأينا أن هذه الفقرة الاخيرة من كلام الفارابي ، ليست غير دالة على مايذهب اليه " الشيخ محمد عبده " من ان الفارابي يثبت علم الله

---

(١) مقدمة الدكتور سليمان دنيا على " ميزان العمل " للغزالي : ١١٢-١١٥ .

بالجزئيات علما زمانيا - ليست غير دالة على ذلك فقط كما يقول الدكتور سليمان دنيا - ، بل على العكس من ذلك ، نرى انها تدل صراحة على نقيض مافهمه الشيخ محمد عبده من مذهب الفارابى . فهى تنص على ان الله لا يعلم الجزئيات عن ذواتها حالة كونها داخلة فى الزمان والان . وذلك نفى لعلمه بها علما جزئيا فى تشخصاتها وازمنتها المعينة . أما علمه بها عن طريق ذاته هو فليس فيه علم بما هو داخل فى الزمان والان . وانما فيه العلم بالمعلول عن طريق العلم بعلته من حيث وجوب ذلك المعلول عنها . وليس فى هذا العلم الثانى علم بجزئيات زمانية .

وغاية القول أن الفارابى مع قوله بعموم علم الاله لكل شىء يفهم هذا العموم على نحو آخر . فعموم علمه بالجزئيات المشخصة ، ليس عن طريق علمه بها فى حال تشخصها ، ومن حيث زمانها ومكانها ، ولكن عن طريق علمه بعللها الاولى وعن طريق علمه بذاته باعتباره العلة لكل ماعداه وان العلم بالعلة يستوجب العلم بكل مايجب عنها من المعلولات .

فهل يمكن ان يقال : ان تصوير علم الله بالجزئيات على هذا النحو يؤدى الى القول بانه يعلمها حقيقة ، ام ان هذا التصوير يعنى انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات علما حقيقيا وان هذه النتيجة لازمة لكلام الفارابى ، وان لم يلتزم بها ؟ .

ان الفارابى يقرر أن الله لا يعلم الجزئيات عن ذواتها فى زمانيتهـــا ومكانيتها . وعدم علم الله بالجزئيات عن ذواتها امر حق ، لانه لا يكتسب علمه من غيره . لكن هذا لا يقتضى عدم علمه بالجزئيات الشخصية، وأحوالها، وأزمنتها الخاصة . بل يعلمها عن غير هذا الطريق الذى يعلمها به البشر ولا يلزمـــه فى علمه ما يلزم البشر من التغير بتغير الموجودات الزمانية .

اما الكيفية التى حددها الفارابى لعلم الله بغيره من انه يتم عن طريق علمه بذاته : أى أن العلم بالعلة علم بالمعلول فذلك امر غير سليم . فالعلـــم بالعلة المعينة قد يستلزم العلم بصدور معلول ما عنها . ولكن ليس فى ذلـك علم بمعلول معين فى تشخصه وزمانه واحواله الخاصة . ولنأخذ ذلك مـــن المثال الذى مثل به شارح الفصوص القول بأن العلم بالعلة يستلزم العلـــم بالمعلول : فالعلم بكون الشمس والقمر يتحركان بحركتهما الخاصة على مـــدار واحد هو منطقة البروج مثلا ، مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمـــس، فتكون الارض فى وسط الكل . لا شك ان هذا العلم يؤدى بنا الى الجزم بوقـوع الخسوف كلما توسطت الارض بين الشمس والقمر . لكن هذا علم بقانون كلـى وليس فيه علم بخسوف معين ، فى زمن معين ، وعلى هيأة معينة ، ولا بغيـره من الخسوفات الجزئية المتعددة والمختلفة التى تحدث نتيجة لهذا القانون .

فتفسير الفارابى لعلم الله بالجزئيات ، ليس تفسيرا لعلمه بها علما حقيقيا ، انه علم اجمالى ، والعلم الاجمالى شىء ، والعلم التفصيلى شىء آخر . واثبـات

العلم الاجمالي والاقتصار عليه لا يتفق مع ماقرره الفارابي في عموم علم الله من انه لاتسقط من ورقة الا يعلمها . فالعلم الكلي الاجمالي ليس فيه علم بتلك الجزئية في هيأتها وزمانها الخاص ولا بغيرها من الجزئيات . بل وليس ذلك لازما له . ولما كان العلم الحقيقي بالجزئيات هو العلم بها باوضاعها وازمانها وكان الفارابي ينفي ذلك عن الله كما مر فقد صور هذا النفي الامام الغزالي وغيره ان يحملوا في حكمهم على الفلاسفة بانهم ينكرون علم الله بالجزئيات .

وسوف نرى ابن سينا يسير في اتجاه الفارابي ولكن بتوسع في الشرح والاستدلال وفي تعقيبنا عليه التفصيل لما أجملناه هنا في تعقيبنا على الفارابي .

٣ - رأي ابن سينا في علم الله بالجزئيات :

قبل أن نذكر شرح ابن سينا لكيفية علم الله بالجزئيات وما ينبني على هذا الشرح من لوازم نحب ان نقدم بعض المقدمات التي يقوم عليها رايه في ذلك .

أولا : يرى ابن سينا ان العلم انما يكون بانطباع صورة المعلوم في نفس العالم . وان هذا يجري في واجب الوجود وغيره .

ثانيا : هناك نوعان من العلم يتعلقان بالاشياء الجزئية :
نوع يكون فيه العلم بالجزئي علما كليا : أي علما به لا باعتبار احواله المتغيرة ، ولكن باعتبار الامر الثابت فيه . كالعلم بالكسوف مثلا على نحو كلي .

وهو العلم بأنه كلما توسط القمر بين الارض والشمس ، حدث كسوف تام أو ناقص .

ونوع آخر ، يكون فيه العلم بالجزئى ، علما جزئيا ، كالعلم به فى احواله الزمانية والمكانية ، وصفاته الخاصة به .

ثالثا : أن الجزئيات فى تشخصها وفى خضوعها لاحكام الزمان والمكان ، وفيما يعرض لها من الاحوال - ان الجزئيات فى كل ذلك - متغيرة ، وان هذا التغير فى أحوالها ، يؤدى الى التغير فى صفة العلم بها ، علما جزئيا ، تبعا لتغير صورها . وهذا التغير فى صور المعلومات ، تابع للتغير فى أحوالها ، وهو ضرورى لكى يكون العلم مطابقا للواقع فى توارد الاحوال على الجزئيات . فالعلم بالجزئيات على نحو جزئى علم متغير . أما العلم بها على نحو كلى فهو ثابت .

رابعا : ان التغير مستحيل فى حق واجب الوجود ، سواء كان تغيرا فى صفة حقيقية ، ككونه قادرا بعد أن لم يكن ، وكونه عالما بعد ان لم يكن ، أو كونه غير قادر ، وغير عالم بعد ان كان كذلك ، او كان متغيرا فى صفة ذات اضافة معتبرة فى حقيقة تلك الصفة . كعلم الواجب بان هذا الشئ موجود بعد ان كان قد علمه معدوما ، فتتغير الصفة والاضافة معا . وهذان النوعان من التغير ، التغير فى الصفة الحقيقية ، او التغير فى الصفة والاضافة معا ، مستحيلان فى حق الواجب لما يلزمهما من التغير فى ذاته .

اما التغير في الاضافات فلاشيء فيه في حق الواجب ، لكونه قادرا على تحريك جسم ما حال وجود ذلك الجسم ، فيجوز ان يقال : انه غير قادر على تحريك ذلك الجسم اذا أعدم ، لان تحريك المعدوم مستحيل ، والقدرة لا تتعلق بالمستحيل . والتغير في الاضافة على هذا النحو لا شيء فيه في حق الواجب لانه ليس تغيرا في ذاته ولا في صفة حقيقية من صفاته ، حيث يبقى له وصفه بالقدرة على التحريك أمرا ثابتا .

وبناء على هذه المقدمات من ان العلم بالشيء يكون بانطباع صورته في نفس العالم وان العلم بالجزئيات منه ما هو كلي كالعلم بقوانينها العامة ومنه ما هو جزئي وهو العلم بها في احوالها المتغيرة وان ادراك الجزئيات على نحو جزئي يؤدي الى التغير في صفة العلم ، تبعا لتغير صور هذه الجزئيات بخلاف ادراكها على نحو كلي وان التغير في صفة العلم مستحيل في حق الواجب - بناء على ذلك كله - يقرر ابن سينا ان علم الله لا يتعلق بالجزئيات على نحو جزئي : اي لا يتعلق بها كجزئيات مشخصة في ازمنة وامكنة معينة وعلى احوال خاصة لانها لا تثبت على شيء من ذلك بل هي دائمة التغير . والعلم بها في تغيرها يؤدي الى التغير في ذات الواجب وصفاته ، وهو أمر مستحيل كما قدمنا .

وبما ان علم الله - في نظر ابن سينا - عام ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في

الارض ولا فى السماء ، فلابد ان يكون علمه بالجزئيات على نحو ، لا يلـــزم منه التغير فى ذاته ولا فى صفاته ؛ اى لابد ان يكون علمه بها علما غير جزئـــى على نحو مابيناه آنفا . وانما يكون علمه بها علما كليا ، وهو احد نوعى العلم اللذين يقرر ابن سينا تعلقهما بالجزئيات كما ذكرنا من قبل .

وهذا هو مايقرره ابن سينا . فعلم الله بالجزئيات فى نظره علم كلـــى ، لا جزئى .

ومثال ذلك : انه يعلم انه كلما توسط القمر بين الارض والشمس ، حـــدث كسوف جزئى . وفى هذا العلم الكلى بالكسوف علم بكل مايحدث من كسوفـــات جزئية داخلة تحت هذا القانون العام ومعللة به .

وهذا العلم الكلى ثابت فى نفس الواجب ، وهو علم دائم لا يتغير بحـدوث الكسوفات الجزئية وزوالها ، لانه لا يرتبط بالزمان ولا بالمكان ، بل هو عـــال عن الخضوع لاحكامهما . فهو قبل الاشياء الجزئية ، ومعها وبعدها على السواء .

وهذا العلم الكلى هو اللائق بذات واجب الوجود ، لانه لا يلزم منه التغير فى علم الواجب ، او فى ذاته . اما العلم بان كسوفا ما يحدث فـــى زمن معين ، ثم العلم بانه قد حدث ، ثم العلم بانه زال - اما هذا العلـــم بالكسوف ، علما زمانيا متغيرا على هذا النحو - فهو مستحيل فى حق الواجب - كما يرى ابن سينا - لما يلزمه من التغير فى ذاته وصفاته ، تبعا لتغيـــر

الاشخاص والازمنة والاحوال .

وهكذا يقال فى استحالة العلم الالهى بكل جزئى علما زمانيا شخصيا ، واستحالة العلم باحواله المتغيرة .

وبهذا التفسير للعلم بالجزئيات يكون ابن سينا فى نظر نفسه ، قد أدخل العلم بالجزئيات فى عموم العلم الالهى ، وشمله كل شئ من الكليات والجزئيات .

يقول ابن سينا شارحا رأيه فى علم الله بالجزئيات ، وبينا المبادئ التى يقوم عليها هذا الرأى على نحو ما قدمناه :

" الأشياء الجزئية قد تعقل ، كما تعقل الكليات ، من حيث تجب باسبابها ، منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه ، مختص به . كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية ، واحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات .

وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الان ، او قبله ، او يقع بعده . بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع ، او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول ، لان هذا ادراك اخر جزئى ،

يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله ، وان كان علما بجزئي ، وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود .

عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف وبعده .

قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه :

منها مثل ان يسود الذى كان ابيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .

ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال : انه قادر على تحريكه . فاستحال اذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في اضافته . فان كونه قادرا صفة له واحدة تلحقها اضافة الى امر كلى ، من تحريك اجسام بحال ما مثلا ، لزوما اوليا ذاتيا ، ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة ، وشجرة ، دخولا ثانيا ، فانه ليس كونه قادرا ، متعلقا به الاضافات المتعينة ، تعلق مالابد منه ، فانه لو لم يكن زيد أصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ، ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك .

فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله !

ومنها مثل ان يكون الشىء عالما بان شيئا ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالما بان الشىء أيس . فتتغير الاضافة ، والصفة المضافة معا ، فان كونه عالما بشىء ما تخصص الاضافة به ، حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا ، يلزمه اضافة مستأنفة ، وهيأة للنفس متجددة لها اضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة وغير هيأة تحققها . لا كما كان فى كونه قادرا له بهيأة واحدة اضافات شتى .

فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود ، وجبان يختلف حال الشىء الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الاضافة ايضا .

فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل : بحسب القسم الاول ، ولا بحسب القسم الثالث . واما بحسب القسم الثانى فقد تجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات .

كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة . وكونك قادرا وعالما ، هو كونك فى حالة مقررة فى نفسك تتبعها اضافة لازمة ، اولاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة .

فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا ، حتى يدخل فيه : الان ، والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير ، بل يجب ان يكون علمه على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر .

ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له ، بوسط ، او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا ، اذ كان مالا يجب لا يكون كما علمت "(١) .

وغاية القول فيما يؤخذ من كلام ابن سينا ان الله لا يعلم الجزئيات على نحو جزئي في تشخصها واحوالها ، وازمنتها ، وامكنتها المتغيرة ، ولكنه يعلمها على نحو كلي وذلك بعلمه بقوانينها العامة التي تندرج تحتها هذه الجزئيات .

٤ - تعقيب على مذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات :

واننا لنتساءل : هل يمكن ان يقال : ان واجب الوجود في نظر ابن سينا عالم بالجزئيات حقيقة ، بناء على تفسيره الذي قدمناه لذلك العلم ام ان تحليل هذا التفسير ينتهي بنا الى القول بان ابن سينا ينكر العلم بالجزئيات ، برغم ما يقرره من علمه بها ، وبرغم شرحه لكيفية ذلك العلم ؟

بل نقول : هل ينص كلام ابن سينا على انكاره لعلم الله بالجزئيات ، علما حقيقيا ، ام ان تلك النتيجة تلزم كلامه وان لم يقررها ولم يلتزم بها ؟

---

(١) الاشارات والتنبيهات : ٣-٤ / ٧١٧-٧٢٨ .

لقد رأينا كيف ان ابن سينا يقرر عموم علم الله تعالى بكل شيء وانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء .

وقد حاول ابن سينا اثبات هذا العموم ، فشرح علم الله بالكليات والجزئيات على نحو ما ظن به أنه اثبت علم الله تعالى بكل شيء ، كليا كان او جزئيا ، حتى انه ختم شرحه المطول لكيفية علم الله بالجزئيات بقوله :

" ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط ، او بغير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان مالا يجب ألا يكون كما علمت "(١) .

ولكننا اذا استعرضنا كلام ابن سينا ، سواء في عرضه لرأيه في كيفية علم الله بالجزئيات ، او في عرضه للمبادئ التي يقوم عليها هذا الرأي ، وتناولناه بالتحليل الدقيق ، فاننا سننتهي الى نتيجة غير النتيجة التي ختم بها ابن سينا كلامه في هذا المقام ؛ اي اننا سننتهي الى ان ما اثبته ابن سينا من العلم بالجزئيات علما كليا ليس علما حقيقيا بها ، والى ان ما ينفيه من العلم بالجزئيات علما مشخصا وزمانيا ، هو انكار للعلم بها علما حقيقيا والى ان انكار العلم بالجزئيات عند ابن سينا ليس نتيجة لازمة لكلامه ، وان لم يلتزم بها ، بل هي صريح ما يؤخذ من نص كلامه ، وان قرر خلافها . وهي كذلك نتيجة

---

(١) نفس المرجع السابق : ٣-٤ / ٧٢٨ .

للمقدمات التى أقام عليها رأيه فى علم الله بالجزئيات ،علما كليا لا جزئيـــا حيث ان هذه المقدمات تنتهى بنا الى نفى علم الله بالجزئيات ، برغم مايثبتـه من العلم الكلى بها ، وبرغم ماينتهى اليه فى ذلك الاثبات من عموم علم اللـــه تعالى ، واحاطته بكل شىء .

وهناك حقيقة ، يجب تقريرها قبل الدخول فى تحليل كلام ابن سينـــا واستنتاج مايستلزمه من نتائج ،تلك الحقيقة هى ان العلم بالشىء لايكون علما حقيقيا به الا اذا كان مطابقا لواقعه فى عدمه ووجوده وفى زمانه ومكانه ، وفـــى احواله المختلفة التى تميزه عن غيره .

وهكذا لايكون العلم بالجزئيات ،علما حقيقيا بها الا اذا احاط بتشخصاتها وازمانها ، واحوالها الخاصة . واذا غاب عن العالم بها شىء من ذلك كـــان علمه بها ناقصا . فمطابقة العلم للواقع واحاطته به شرط فى ذلك العلم. وبدهى ان المطابقة للواقع والاحاطة به أمران نسبيان يختلفان باختلاف العالم ، ومدى كمال ذاته . فكلما كانت ذات العالم اكمل من غيرها ، كلما كانت مطابقة علمـــه للواقع واحاطته به اكمل مايكون لغيره ، وكانت تلك المطابقة والاحاطة أشـــد ضرورة ولزوما لتحقيق الكمال فى العلم .

فالعلم المطابق لواقع الجزئيات المحيط بكل تفاصيل ذلك الواقع علـــى ماهى عليه، هو العلم الحقيقى بها . وكل ماعداه من انواع العلم : كالعلـــم بها علما كليا عن طريق العلم بعللها وقوانينها العامة،فلا يعد علما حقيقيا بها .

اذا تأملنا طبيعة ذلك العلم الكلى على ضوء ماقررناه هنا ، ما يجب ان يكون عليه العلم الحقيق بالجزئيات ، فالواقع ان هذا التأمل يكشف لنا عن ان العلم الكلى بالجزئيات - على نحو ما شرحه ابن سينا - ليس فى حقيقته علما حقيقيا بتلك الجزئيات ، ولا يتضمنه ولا يستلزمه .

أما انه ليس فى حقيقته علما بالجزئيات ، فلان العلم بالقانون الكلى للكسوف مثلا ، ليس هو العلم بالكسوفات الجزئية التى تحدث فى ازمنة مخصوصة ، وعلى اوضاع مخصوصة . فالقانون الكلى حقيقة مستقلة متميزة عن غيرها من حقائق الجزئيات التى تحدث بناء عليه ، وتطبيقا له . والعلم بكل حقيقة متميزة ، علم متميز عن غيره من العلوم بالحقائق الاخرى . وهذا هو الحال فى العلاقة بين العلم بالكليات وجزئياتها . فالعلم بنوع ما ، ليس علما بالافراد المخصوصين الذين يدخلون تحت هذا النوع ، ولا باحوالهم واوضاعهم الخاصة . وأما أن العلم الكلى لا يتضمن فى حقيقته علما بهذه الجزئيات ، فلانه لا يدخل فى العلم بالقانون الكلى العام ، العلم بجزئى جزئى ، مما يصدق عليه هذا القانون .

واما أنه لا يستلزمه ، فلعدم الترابط بينهما فى المعرفة ترابطا ضروريا . فليس بالضرورة ان يعلم بجزئى ما ، من يعلم بالقانون الكلى الذى ينطبق عليه . وليس بالضرورة كذلك ان يعلم بالقانون الكلى ، كل من يعلم بالجزئيات التى ينطبق عليه ، فيجوز ان يوجد احد العلمين دون الآخر .

وهذا الانفصال بين العلم الكلى بالجزئيات ، والعلم بتشخصات هذه الجزئيات واحوالها الخاصة يقرره ابن سينا فى كلامه الذى نقلناه عنه حيث يقول :

" كالكسوف الجزئى ، فانه قد يعقل وقوعه بسبب قوانى أسبابه الجزئية ، واحاطة العقل بها . . ، كما تعقل الكليات . وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده .

بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وان كان معقولا له على النحو الاول (اى الكلى) لان هذا ادراك اغير جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله .

وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله "(١) .

والنتيجة التى تستخلص من ذلك ، ان العلم بالجزئيات على نحو كلى ، على ماشرحه ابن سينا ، ليس علما حقيقيا بها ولا يتضمن ذلك العلم ولا يستلزمه .

وابن سينا ينتهى من شرحه لكيفية علم الله بالجزئيات الى القول بأن واجب الوجود يجب ان يكون عالما بكل شىء لان كل شىء لازم له بوسط او بغير وسط . وهذا يعنى أن العلم بالعلة ، يستلزم العلم بالمعلول . فعلمه بذاته يستلزم علمه بما صدر عنه بغير وسط ، وعلمه بالعلل المتوسطة يستلزم

---

(١) نفس المرجع السابق : ٣-٤/٧١٧-٧١٩ .

العلم بما يلزم عنها من المعلولات .

وليس هذا بصحيح . فكما قلنا من قبل ان العلم الكلي بالجزئيات : اى العلم بالقوانين الكلية ، ليس في حقيقته ، علما بالجزئيات ، لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما . فكذلك اقول هنا : ان العلم بالعلل الخاصة ، ليس علما بما يلزم عنها من المعلولات ، لا مطابقة ، ولا تضمنا ، ولا التزاما .

فالعلة غير المعلول ، والعلم باحدهما ، غير العلم بالاخر ، وليس مطابقا له لتغاير العلوم بتغاير موضوعاتها ، وليس العلم بالمعلول الخاص جزئا من العلم بعلته . ومن ثم فان العلم بالعلة لا يتضمن العلم بالمعلول ، ولا يستلزمه كذلك . وانما الذى يستلزمه العلم بها علمنا بصدور معلول ما عنها ، وليس يستلزم علمنا بما يصدر عنها من معلول خاص في هيأته وزمانه ، واحواله . فعلمنا بالنار كعلة للاحتراق ، اذا التقى بها ما يقبل الاحتراق ، لا يلزم منه العلم بحريق معين ، في زمن معين ذى احوال وصفات خاصة .

ان العلم بالعلة لا يستلزم العلم بمعلولاتها الجزئية ، ولكن بصدور معلول ما عنها .

وقد لجأ ابن سينا الى الاقتصار - في علم الله بالجزئيات - على علمه بها ، على نحو كلي ، صيانة لعلم الله وذاته - كما يقول - عن التغير ، فقرر أن الجزئيات في تشخصاتها ، واحوالها ، وازمانها متغيرة ، وان صورها العلمية تتغير بتغير هذه الاحوال ، وبالتالى يتغير العلم . وهو صفة ذاتية ، وتغيره

يعني تغير ذات العالم . وهذه الحقيقة يقررها ابن سينا في حق الواجب وغيره . ولما كان التغير مستحيلا في حق الواجب ، فقد حكم باستحالة علمه بالجزئيات واحوالها علما جزئيا زمانيا .

والواقع أن نفي ابن سينا لهذا العلم بالجزئيات ، هو في حقيقته نفي للعلم الحقيقي بها ، على نحو ما شرحناه من قبل . فاذا كان ابن سينا ينفي عن الواجب العلم بالاشخاص ، واحوالها المتغيرة ، صيانة له عن التغير ولم يكن العلم الحقيقي بها الا علما باشخاصها ، واحوالها ، وازمانها ، فان نفيه لذلك عن الواجب نفي لعلمه بتلك الجزئيات .

أما القول بانه يكفي في العلم بها ، العلم بها على نحو كلي ، فقد بينا آنفا ان العلم الكلي بالجزئيات ليس علما حقيقيا بها ، لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما .

واذا نظرنا في حجة ابن سينا في نفي العلم بالجزئيات عن الله تعالى ، علما جزئيا ، وهي صيانة علم الله وذاته عن التغير بتغير المعلومات فيما عرض لها من اختلاف الاحوال والازمنة - اذا نظرنا في هذه الحجة - نجد أن اساسها هو قياس ابن سينا للغائب على الشاهد : اي قياس علم الواجب على علم البشر . فجعل علم الواجب انطباع صورة المعلوم في نفسه ، كما هو الحال في البشر . وقرر ان الواجب لو علم المتغيرات ، لتغير علمه كما هو الحال في

البشر . ولو أن ابن سينا لم يلتزم بهذا القياس ، واعتبر ان علم الله تعالى لا يقاس على غيره ولا يدرك كنهه ، وانه محيط بكل شيء من الكليات والجزئيات على كيفيته الخاصة التي يمكن ادراكها . ومن ثم لا يمكن وصف علمه بالكليات والجزئيات ، وانه لذلك يعلم المتغيرات باشخاصها ، وازمانها ، واحوالها ، ولا يلحقه مع ذلك مايلحق البشر من التغير ، لا في ذاته ولا في صفاته .

لو ان ابن سينا ميز بين علم الله وعلم غيره تبعا للتمايز بين الذوات ، لما أثبت للعلم الالهي التغير بادراك الجزئيات المتغيرة ولما نفى عنه العلم بهذه الجزئيات المتغيرة في حال تغيرها : اي لما انكر علم الله بالجزئيات في حال جزئيتها وشخصها ، بل لكان قد اثبته له كما هو ثابت له في الواقع ، وعلى نحو مايقضي به الدين والعقل الصحيح .

والواقع ان انكار ابن سينا لعلم الله بالجزئيات علما حقيقيا ليس نتيجة تلزم كلامه ، وان لم يلتزم بها ، ولكنه امر ينص ابن سينا عليه في كلامه نصا صريحا حيث يقول :

" ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع ، اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول (اي الكلي) ، لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله "(١) .

---

(١) نفس المرجع السابق : ٣-٤ / ٧١٨-٧١٩ .

ويقول ايضا في انكار علم الله بالجزئيات على وجه جزئي :

" حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي "[1] وقد بينا ان العلم بالجزئيات علما مطابقا لما هي عليه في واقعها الزماني والمكاني هو العلم الحقيقي بها . وهذا يؤكد ان انكار ابن سينا لعلم الله بالجزئيات على ما هي عليه ليس نتيجة لازمة لكلامه ، وان لم يلتزم بها ، ولكنه صريح ما يؤخذ من كلامه . ولا يتعارض ما قررناه هنا مع اثباته للعلم بها ، علما كليا ، لما بيناه سابقا ، من ان العلم الكلي بالجزئيات ، هو علم بقوانينها الكلية ، وليس علما بحقائقها الجزئية . والعلم بالقوانين الكلية شيء والعلم بالحقائق الجزئية شيء آخر .

وهكذا تنتهي بنا دراستنا التحليلية لكلام ابن سينا الى تلك النتيجة ، وهي انكاره للعلم الحقيقي بالجزئيات ، برغم تقريره للعلم الكلي بها ، ولاحاطة علم الله بكل شيء . وهذا هو عين ما انتهينا اليه من دراستنا لكلام الفارابي في علم الله بالجزئيات كما تقدم .

والواقع ان ما ذهب اليه فلاسفة الاسلام من اثبات علم الله بالجزئيات على وجه كلي ، ونفي علمه بها على وجه جزئي شخصي ، مخالف للعقيدة الصحيحة في علم الله على نحو ما جاء بها القرآن الكريم .

فلم يقتصر تقرير القرآن الكريم لعلم الله على تقرير عموم علمه وانه بكل شيء عليم ، وانه عالم الغيب والشهادة الخ . . . حتى يمكن ان يحمل تقريره للعلم

---

(١) نفس المرجع السابق : ٣- ٤/ ٧٢٤ .

الالهى على انه علم كلى . ولكنه أسند الى الله العلم بكل شىء جزئى ، بكل مايحدد جزئيته من الاوضاع والاحوال ، والازمنة ، والامكنة . وفى ذلك يقول الله عز وجل : (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم مافى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين)[1] ويقول الله تعالى :

(عالم الغيب ، لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين) [2] .

ويقول سبحانه وتعالى :

(ألم تر أن الله يعلم مافى السموات ومافى الارض ، مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم اين ماكانوا . ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة . ان الله بكل شىء عليم) [3] .

فعلم الله تعالى ، كما يحيط بالكليات فى كليتها ، يحيط بالجزئيات فى جزئيتها ، ولا يقتصر القرآن الكريم فى تقرير علم الله تعالى بهذه الجزئيات على تقرير علمه بها علما كليا ، كما يقرر الفلاسفة . بل يقرر علمه بها فى حال

---

(١) الانعام : ٥٩ .
(٢) سبأ : ٣ .
(٣) المجادلة : ٧ .

جزئيتها وشخصها ، على نحو ما نصت عليه حكم الايات السابقة .

وهذا العلم التفصيلي الذى يقرره القرآن فى حق المولى عز وجل ، ليس هو العلم الكلى الذى يقرره له الفلاسفة، ولا يتضمنه ذلك العلم الكلى ولا يستلزمه الا على نحو من المجاز الذى لا يغنى فى باب الحقيقة شيئا .

والفلاسفة يظنون انهم اذ ينفون عن الله العلم بالجزئيات على نحو جزئى انما ينزهونه عما لا يليق بذاته من التغير . ولا اظنهم يبلغون فى تنزيه الله تعالى مبلغ القرآن الكريم، اذ يثبت له العلم بادق تفاصيل تلك الجزئيات ، ولكن فى حدود قوله تعالى : (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) . وكما انه ليس كمثله شئ فكذلك ليس كعلمه علم . وفى قوله تعالى (وهو السميع البصير) اثبات للسمع والبصر ، وبهما يكون ادراك المسموعات والمبصرات : اى العلم بالجزئيات المسموعة والمبصرة ، فلا يقتصر علم الله تعالى على علمه بالمعانى الكلية العامة، ولا على علمه بالجزئيات المجردة ، ولكن علمه يتناول الجزئيات فى حال كونها مسموعة مبصرة، الى غير ذلك من الاحوال التى تكون عليها تلك الجزئيات، مما تضمنته ايات القرآن الكثيرة التى تصور علم الله تعالى بها فى مختلف صورها واشكالها، وفى مختلف ازمنتها وامكنتها .

وسوف نرى مناقشة الغزالى للفلاسفة فى هذه القضية ، على أساس ما انتهى اليه بحثه فى مذاهب الفلاسفة من انكارهم لعلم الله بالجزئيات . وهو ما انتهينا اليه فى تعقيبنا هذا على كلام الفارابى وابن سينا .

٥ - ابطال الغزالى لمذهب الفلاسفة فى علم الله بالجزئيات :

وقد تناول الغزالى مذهب الفلاسفة - متمثلا فى كلام ابن سينا - فى علم الله بالجزئيات - تناوله - بالنقد والابطال فى كتابه " تهافت الفلاسفة ". وكما قلنا من قبل انه يناقش الفلاسفة فى قضية علم الله بالجزئيات ، على أساس ما رآه من انهم يفكرون علم الله بها علما جزئيا ، وان الله يتعالى عن انكارهم هذا العلم ، برغم ما اثبتوه من علمه بها علما كليا ، ومن احاطته بكل شئ .

وقد جاء هذا الاساس فيما قدم به الغزالى بين يدى مناقشته للفلاسفة فى هذه المسألة فقال :

" مسألة فى ابطال قولهم : ان الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : الى الكائن ، وما كان ، وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك ، فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب الى انه يعلم غيره - وهو الذى اختاره ابن سينا - فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى ، والمستقبل ، والان ، ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ، الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلى "(١) .

---

(١) تهافت الفلاسفة : ٢٠٦ .

وقد أشبع الغزالي مذهب الفلاسفة في قضية علم الله بالجزئيات ،عرضا وشرحا ثم توجه الى رأيهم فيها بالاعتراض من وجهين :

- أولا : بيان فساد تصورهم لعلم الله بالجزئيات ،علما كليا ،لا جزئيا زمانيا ، وانحرافهم في ذلك عن التصور الديني الصحيح ، وبيان مايترتب على تصورهم هذا من نتائج باطلة دينيا .

- ثانيا : بيان أن مايبنون عليه قولهم استحالة علم الله بالجزئيات علما زمانيا وشخصيا ، هو لزوم تغير القديم ، وأن ذلك يتفق مع أصول مذهبهم،ولا يتعارض معه : أي انه يلزمهم في هذا الوجه بمقتضى مذهبهم .

وليس يهمنا بيان الوجه الثاني من اعتراض الغزالي ، لانه ليس يعنينا كثيرا اتساق مذهب الفلاسفة باجزائه ،او تناقضه .وانما الذي يعنينا بيان مخالفة تصور الفلاسفة في علم الله بالجزئيات للتصور الديني الصحيح ، وبيان النتائج الباطلة التي تترتب على مذهبهم ، وتدل بالتالي على بطلانه ،لان مايؤدي الى الباطل يكون باطلا . وهذا هو مابينه الغزالي في الوجه الاول من اعتراضه، وهو ما سنشرحه الان .

والامام الغزالي يرى ان التصور الديني الصحيح لعلم الله بالجزئيات الزمانية انه علم واحد ،يعلم به في الازل ماسيكون منها ، وهو نفس ذلك العلم، ويعلم وجودها عندما توجد ، ويعلم انها كانت موجودة بعد عدمها . فهو علم

واحد ، ثابت ، لا يتغير . وانما الذى يتغير هو الموجودات الجزئية نفسها . فتتغير بذلك الاضافة التى تكون بينها وبين صفة العلم . اما صفة العلم نفسها فلا يلحقها تغير ، كما يكون الشئ ثابتا فى محله ، ويتغير وضع الاشياء حوله ، من يمينه الى شماله . فتتغير بذلك الاضافة بينه وبين الاشياء ، دون ان يحدث ذلك فى ذاته ولا صفاته تغيرا .

وهكذا يتعلق العلم بوجود الكسوف مثلا مرة على انه سيكون ، وذلك قبل ان يوجد ، ومرة على انه كائن ، وذلك بعد ان يوجد ومرة على انه كان ، وذلك بعد عدمه . وليس فى هذا ما يوجب تغير صفة العلم ولا ذات العالم بل التغير فى الاضافات ولا شئ فيه .

يقول الغزالى مخاطبا الفلاسفة بيانا لهذا التصور الصحيح الذى يوجب عليهم القول به ، وانه لا مبرر لديهم لانكاره :

" بم تنكرون على من يقول : ان الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو يمينه عند الوجود ، علم بانه كائن ، وهو يمينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء ، وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرا فى ذات العالم ، فان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة ، فان الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك ، فتتعاقب عليك الاضافات ،

والتغير ذلك الشخص المنتقل دونك .

وهكذا ينبغي ان يفهم الحال في علم الله عز وجل فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد ، في الازل والابد والحال ، لا يتغير .

وفرضهم نفي التغيير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة اثبات العلم بالكون الان ، والانقضاء ، بعده ، تغير ، فليس بمسلم ، فمن اين عرفوا ذلك ؟ ! فلو خلق الله تعالى لنا علما بقدوم زيد غدا ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس ، عالمين - لمجرد العلم السابق - بقدومه الان ، وبعده بانه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة "(١) .

ويرد الغزالي على ما يراه الفلاسفة من أن اضافة العلم الى شيء معين داخلة في حقيقة العلم : أي ان اختلاف الاضافات وتغيرها يؤدي الى تغير العلم وبالتالي الى تغير الذات - يرد الغزالي على ذلك - بان هذا القول يجري فيما يقرره الفلاسفة من علم الله بالكليات ، ويؤدي بالتالي الى بطلان علمه لما يلزمه من التغير المحال .

فالحيوان المطلق غير الانسان المطلق ، وهما غير الجماد المطلق . والعلم بالمختلفات اذن لا يؤدي الى اتحاده ، مادامت اضافة العلم الى هذا الجنس

---

(١) نفس المرجع السابق : ٢١٣-٢١٤ .

أو ذاك ، داخلة في حقيقة العلم ، فالعلم بأحد الاجناس غير العلم بالجنس الاخر . والاختلاف على هذا النحو يؤدي الى التغير في العلم ، وفي ذات العالم ، والفلاسفة لا يقولون بان علم الله بالكليات يؤدي الى التغير ، في ذاته ، اوصفاته . يقول الغزالي :

" فيقال قولهم : ان الاضافة الى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته (أي في حقيقة العلم) ، وبها (اي كلما) اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ، وبها حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : ان صح هذا ، فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : انه لا يعلم الا نفسه ، وان علمه بذاته عين ذاته ، لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لامحالة ، فالاضافات اليها تختلف لامحالة ، فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات ، لان المضاف مختلف ، والاضافة مختلفة ، والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلك تعددا واختلافا ، لا تعددا فقط مع التماثل ، اذ التماثلات مايسد بعضها مسد بعض ، والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ، والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد فهي مختلفات .

ثم ان هذه الانواع والاجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ثم ذلك العلم هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه "(١) .

---

(١) نفس المرجع السابق : ٢١٤ .

يعجب الامام الغزالي من تجويز الفلاسفة لعلم الله بالاجناس ، والانواع المختلفة ، دون ان يروا في ذلك اختلافا ، ولا تغيرا فيه ، مع انكارهم لعلم الله بالازمنة والاحوال المختلفة للشيء الواحد ، لما يرونه في ذلك من الاختلاف والتغير . بينما ان الاختلاف والتغير بين الاجناس والانواع المختلفة في حقائقها يكون أشد مما بين ازمنة الشيء الواحد واحواله .

ويقول الغزالي في ذلك :

" وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة احواله : الى الماضي ، والمستقبل ، والان ، وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة . والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباينة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان . واذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا ؟!

وبهذا ثبت بالبرهان ، ان اختلاف الازمان ، دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف .

واذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الاحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم في الازل والابد ، ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم "(١)

---

(١) نفس المرجع السابق : ٢١٤-٢١٥ .

وغاية القول في هذا الوجه ان الامام الغزالي يرى ان الفلاسفة في قولهم بعلم الله بالكليات ، دون ان يؤدي اختلاف الكليات الى اختلاف أو تغير في العلم بها ، ينبغي ان يطرد ذلك في علم الله بالجزئيات ، دون أن يرتبوا على ذلك اختلافا او تغيرا في ذلك العلم .

هذا هو رد الغزالي على الفلاسفة في انكارهم لعلم الله بالجزئيات المنقسمة بالزمان . اما رايهم في علم الله تعالى "بما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي . ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للادراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وان قواه ينبغي ان تكون مؤسسة في اجزائه ، ويعلم جزءا ، الى كل صفة في خارج الادمي ، وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا .

فاما شخص زيد ، فانما يتميز عن شخص عمرو ، للحس لا للعقل ، فان عاد التمييز اليه الاشارة الى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي ، فأما قولنا : "هذا" و"هذا" فهو اشارة الى نسبة حاصلة لذلك المحسوس الى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة ، وذلك يستحيل في حقه "(١) .

---

(١) تهافت الفلاسفة : ٢٠٨ .

ويبطل الغزالي رأي الفلاسفة في علم الله بالانسان الكلي وعوارضه العامة، علما كليا ، دون ان يتمثل ذلك في علمه بهذا الشخص او غيره علما جزئيا زمانيا - يبطل الغزالي رأيهم في ذلك - بما يلزم على هذا الراي من محالات فانه يترتب على ذلك عدم علمه سبحانه وتعالى باشخاص المكلفين ، ولا باحوالهم من ايمان وكفر ، او طاعة ومعصية ، ولا يستقيم التكليف والجزاء بدون ذلك . بل ان في ذلك - على حد تعبير الغزالي - استئصالا للشرائع بالكلية .

يقول الامام الغزالي تعقيبا على ماذكره من راي الفلاسفة في عدم علم الله بالاشخاص علما جزئيا زمانيا :

" وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو أطاع الله تعالى او عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من احواله ، لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن، واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه ، وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا ، كليا لا مخصوصا بالاشخاص.

بل يلزم ان يقال : تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال انه تحدى به ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا ، فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس، والاحوال الصادرة منه

لا يعرفها ، لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويجب ادراكها على اختلافها تغيرا "(١) .

وغاية القول فيما انتهى اليه الغزالي من نقده لنظرية الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ما يأتي :

اولا : ان علم الله بالجزئيات نوعان :
نوع كلي ، لا يرتبط بالاشخاص والازمنة .

ونوع جزئي زماني .

ثانيا : ان الفلاسفة ينكرون علم الله بالجزئيات علما شخصيا زمانيا ، وان ذلك باطل يتعالى الله عنه .

ثالثا : ان انكار الفلاسفة لعلم الله بالاشخاص الجزئية واحوالها الزمانية هو انكار للتكليف وحكمته ، وانكار للجزاء حيث لا يعلم ما ينبني عليه هذا الجزاء . ومعنى ذلك ابطال الشرائع بالكلية .

رابعا : ان قول الفلاسفة بعلم الله بالكليات في اختلافها وتعددها ، دون ان يحدث ذلك فيه تعددا واختلافا ، وبالتالي تغيرا - ان قولهم بهذا - ينبغي ان يجري في علم الله بالاحوال المختلفة للجزئي الواحد ، فيجوز ان يعلمها دون ان يلزم من ذلك اختلافا او تعدد ، وتغير في علمه وذاته ، بل ذلك اولى . ولو منعنا علم الله بالجزئيات علما زمانيا لما يلزمه من الاختلاف والتعدد لمنعناعلمه بالكليات لما يلزمه من ذلك ،

(١) نفس المرجع السابق : ٢٠٨-٢١٢ .

فيمتنع علمه بأى شىء ، كليا كان او جزئيا . وهذا باطل ، لايقولون به .

خامسا : ان حكمهم باستحالة علم الله بالجزئيات علما جزئيا زمانيا لما يلزم عن ذلك - فى زعمهم - من التغير فى ذات الله وصفاته ، لا دليل عليه ، فلا طريق لهم الى اثبات ذلك فى حق الله سبحانه وتعالى . والواقع يدل على امكان علمنا بالمتغيرات بعلم واحد مستمر . فكيف بامكان ذلك فى حق الله عز وجل ! .

سادسا : ان مايقرره الفلاسفة من احاطة علم الله بكل شىء ، مجرد زعم ، لا يتفق مع انكارهم لعلم الله بالجزئيات علما جزئيا زمانيا ، وان مايقررونه من علم الله بالجزئيات علما كليا ، لا يغنى فى باب عموم العلم الالهى وشموله للجزئيات شيئا .

٦ - تكفير الغزالى للفلاسفة لانكارهم علم الله بالجزئيات :

وبعد عرضنا السابق لمذهب الفلاسفة فى علم الله بالجزئيات ، ورأى الغزالى الذى انتهى اليه من دراسة كلامهم فى هذا المقام ، وهو أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات ، ثم رده عليهم فى ذلك بابطال هذا القول فى نفسه ، ولما يترتب عليه من النتائج الباطلة - بعد عرضنا لذلك كله - يأتى

دور الكلام على تكفير الغزالى للفلاسفة فيما ألزمهم به من انكارهم لعلم الله بالجزئيات ، لما فى هذا القول من المخالفة للاسلام ، وتكذيب النبى - صلى الله عليه وسلم - فيما جاء به من القرآن مثبتا احاطة علم الله تعالى بالاشخاص والجزئيات فى كل ماهم فيه من الازمنة والامكنة ، وماهم عليه من الاحوال والاوضاع الظاهرة والخفية .

وانكار الفلاسفة لعلم الله بالجزئيات احدى المسائل الثلاث التى كفرهم بها الغزالى . أما المسألتان الأخريان فهما قولهم بقدم العالم ، وانكارهم المعاد الجسمانى .

وفى ذلك يقول الامام الغزالى فى خاتمة كتاب "التهافت" :

" فان قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ !

قلنا : تكفيرهم ، لابد منه ، فى ثلاث مسائل :

احداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : ان الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم : ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص .

والثالثة : انكارهم بعث الاجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الانبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ماذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح ، الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .

فأما ماعدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم فى الصفات الالهية، واعتقاد التوحيد فيها ، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبهم فى تلازم الاسباب الطبيعية هو الذى صرح به المعتزلة فى التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الاسلام ، الا هذه الاصول الثلاثة "(١) .

وهذا المعنى الذى كفر به الغزالى الفلاسفة فى قضية العلم بالجزئيات ، وهو ماتضمنه انكارهم لذلك من التكذيب بما جاء به الانبياء ، جعله الامام الغزالى مقياسا للكفر فى كتابه " فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة " حيث قال :

" لعلك تشتهى ان تعرف حد الكفر ، بعد ان تتناقض عليك حدود اصناف المقلدين . فاعلم ان شرح ذلك طويل ، ومدركه غامض ، ولكنى أعطيك علامة صحيحة فتطردها وتعكسها لتتخذها مطمح نظرك ، وترعوى

---

(١) تهافت الفلاسفة : ٣٠٧-٣٠٩.

بسببها عن تكفير الفرق .

وطويل اللسان فى أهل الاسلام ، وان اختلفت طرقهم ، ما داموا متمسكين بقول : لا اله الا الله ، محمد رسول الله ، صادقين بها ، غير مناقضين لها .

فأقول :

الكفر : هو تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فى شئ مما جاء به .

والايمان : تصديقه فى جميع ما جاء به .

فاليهودى والنصرانى : كافران لتكذيبهما للرسول عليه الصلاة والسلام .

والمرهص : كافر بالطريق الاولى ، لانه انكر مع رسولنا سائر المرسلين .

والدهرى : كافر بالطريق الاولى ، لانه انكر مع رسولنا المرسل ، سائر الرسل .

وهذا لان الكفر حكم شرعى : كالرق والحرية مثلا ، اذ معناه اباحة الدم ، والحكم بالخلود فى النار .

ومدركه شرعى ، فيدرك : اما بنص ، واما بقياس على المنصوص .

وقد وردت النصوص فى اليهود والنصارى ، والتحق بهم بالطريق الاولى : البراهمة والثنوية ، والزنادقة ، والدهرية .

وكلهم مشركون ، فانهم مكذبون للرسل .

فكل كافر مكذب للرسل .

وكل مكذب ، فهو كافر "(١) .

وبناء على هذا المقياس استمر الغزالي على تكفيره للفلاسفة في " فيصل التفرقة " ، كما كفرهم من قبل في كتابه " التهافت " وفي نفس المسائل التي كفرهم بها في هذا الكتاب .

فهو يرى في " فيصل التفرقة " انهم مكذبون للانبياء ولما جاؤوا به ، اذ يعتقدون أنهم يذكرون بعض الامور يخوفون بها العوام من المعصية ، ويغرونهم بالطاعة : كذكرهم للصور الحسية في نعيم الجنة ، وعذاب النار ، وان لم يكن الامر كذلك في الاخرة ، وذكرهم كذلك لعلم الله بالعباد واحوالهم الشخصية والزمانية ، تخويفا لهم من المعصية ، واغراء لهم بالطاعة ، وان كان الواقع ليس كذلك ، وان الانبياء انما يفعلون ذلك رعاية لمصلحة الناس.

فالغزالي يرى أن الفلاسفة اذ يعتقدون ان الانبياء يسلكون هذا المسلك مع أممهم ، هم في الواقع مكذبون للانبياء فيما جاؤوا به من الحق، وفي عموم علم الله تعالى لجميع الاشياء والازمان والاحوال ، وفيما أعده للطائعين في الجنة من نعيم ، وللعاصي في النار من انواع العذاب . ولهذا بقي على تكفيرهم ، اذ ينكرون ظاهر النص بغير برهان على استحالته .

---

(١) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ١٢٤ - ١٢٥

وفى ذلك يقول الامام الغزالى فى " فيصل التفرقة " :

" وأما مايتعلق من هذا الجنس باصول العقائد المهمة ، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع ، كالذى ينكر حشر الاجساد ، وينكر العقوبات الحسية فى الاخرة ، بظنون واوهام ، واستبعادات من غير برهان قاطع ، فيجب تكفيره قطعا ، اذ لابرهان على استحالة رد الارواح الى الاجساد .

وذكر ذلك عظيم الضرر فى الدين ، فيجب تكفير كل من تعلق به . وهو مذهب اكثر الفلاسفة .

وكذلك يجب تكفير من قال منهم :

ان الله تعالى لايعلم الا نفسه ، اولايعلم الا الكليات ، فأما الامور الجزئية المتعلقة بالاشخاص ، فلايعلمها ، لان ذلك تكذيب للرسول - صلى الله عليه وسلم - قطعا . وليس من قبيل الدرجات التى ذكرناها فى التأويل ، اذ أدلة القرآن والاخبار على تفهيم حشر الاجساد ، وتفهيم تعلق علم الله تعالى بتفصيل كل مايجرى على الاشخاص مجاوز حدا لايقبل التأويل، وهم معترفون بان هذا ليس من التأويل .

ولكن قالوا : لما كان صلاح الخلق فى أن يعتقدوا حشر الاجساد ، لقصور عقولهم عن فهم المعاد العقلى .

وكان صلاحهم في أن يعتقدوا ان الله تعالى عالم بما يجرى عليهم ، ورقيب عليهم ، ليورث ذلك رغبة ورهبة في قلوبهم .

جاز للرسول عليه السلام أن يفهمهم ذلك ، وليس بكاذب من أصلح غيره، فقال ما كان فيه صلاحه، وان لم يكن كما قاله "(١) .

ولي ملحوظة على كلام الغزالي السابق ، وهي : أن الفلاسفة لم يعللوا عموم العلم الالهي لكل شيء بنفس تعليلهم للمعاد الجسماني ، وماهية النعيم والعذاب الاخروي ، خلافا لما ذكره الغزالي من ذلك . فموقفهم في قضية العلم بالجزئيات ، غيره في قضية المعاد الجسماني ، والنعيم ، والعذاب الاخروي .

ففيما يتعلق بقضية العلم بالجزئيات ، رأينا أنهم في كلامهم يكررون ما جاء في القرآن من عموم علم الله لكل شيء في الوجود ، حيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، وحيث لا تسقط من ورقة الا يعلمها .

ولكننا انتهينا الى الزامهم بانهم ينكرون علم الله بالجزئيات ، علما حقيقيا شاملا لها ولاحوالها واوضاعها لامرين :

اولهما : ما ورد به صريح كلامهم من ان العلم بالقانون الكلي قد يتم مع الذهول عن الجزئيات الحادثة في الزمان .

---

(١) نفس المرجع السابق : ١٩١-١٩٢ .

وثانيهما : أن العلم بالجزئيات على وجه كلى ، ليس هو العلم بالجزئيات فى زمانيتها ، وتشخصاتها ، واحوالها الخاصة . بل ولا يتضمنه ولا يستلزمه . وذلك يعنى انكار العلم بتلك الجزئيات علما حقيقيا حيث ان الاحاطة بالشىء المعلوم وجميع احواله وازمانه هى مقياس العلم الحقيقى به كما قدمناه .

لقد كان على الغزالى ان يلزم الفلاسفة بتكذيب الانبياء بهذه الناحية ، لا من الناحية التى ذكرها عنهم ، دون ان ترد فى كلامهم .

ومما يجدر ذكره ان شيخ الاسلام ابن تيمية ، على راى الامام الغزالى فى الفلاسفة ، ليس لما علل به الغزالى تكفيره لهم فقط ، بل بسبب مايذهبون اليه فى كثير من مسائل الالهيات والنبوات . ومن امثلة ماذكره عنهم شيخ الاسلام فى فتاويه ماعبر به عن الفارابى من انه الضال الكافر الذى قال تارة ببقاء الانفس كلها وتارة ببقاء النفوس العالمة دون الجاهلة ، كما قاله فى آراء المدينة الفاضلة ، وتارة كذب بالامرين ، وزعم ان خاصية النبوة جودة تخييل الحقائق الروحانية (١) .

وابن سينا عند شيخ الاسلام ، هو - كما يقول عنه - انه " تكلم فى اشياء من الالهيات والنبوات ، والمعاد ، والشرائع ، لم يتكلم فيها سلفه ، ولا وصلت اليهم عقولهم ، ولا بلغتها علومهم ، فانه استفادها من المسلمين ،

---

(١) انظر الفتاوى الكبرى : ٢ / ٨٦ .

وان كان انما اخذ عن الملاحدة المنتسبين الى المسلمين : كالاسماعيلية ، وكان هو ، واهل بيته ، واتباعهم ، معروفين عند المسلمين بالالحاد ، وأحسن ما يظهرون دين الرفض ، وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض . وقد صنف المسلمون في كشف اسرارهم وهتك استارهم كتبا كبارا وصغارا ، وجاهدوهم باللسان واليد ، اذ كانوا بذلك أحق من اليهود والنصارى . ولو لم يكن الا كتاب " كشف الاسرار وهتك الاستار " للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب ، وكتاب عبد الجبار بن احمد ، وكتاب ابي حامد الغزالي ، وكلام ابن اسحاق ، وكلام ابن فورك ، والقاضي ابي يعلى ، والشهرستاني . وغير ذلك مما يطول وصفه .

والمقصود هنا ان ابن سينا ، أخبر عن نفسه أن اهل بيته وأباه وأخاه كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وانه انما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك . "[1] .

لسنا الان في مقام ذكر ما ابطل به ابن تيمية اراء الفلاسفة في الالهيات والنبوات وكفرهم فيها ، ولا في مقام تحقيق القول في تلك القضية . وانما اردنا الاستشهاد على ان الغزالي لم ينفرد بتكفيره للفلاسفة لبعض ارائهم . بل كان هذا ، هو راي شيخ الاسلام فيهم . وابطال ابن تيمية لاراء الفلاسفة الاسلاميين ، وبيان موقفه منهم موضوع جدير بالدراسة الخاصة الى جانب غيره من العلماء الذين نقلنا عنه ذكره لهم ، ولكتبهم في الرد على الفلاسفة .

---

(١) الفتاوى الكبرى : ٩/١٣٣-١٣٤ .

٧ - رد ابن رشد على الغزالي دفاعا عن الفلاسفة :

ولنعد من جديد الى ماكنا فيه من ابطال الغزالي لمذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ، لتناقضه في نفسه ، واستلزامه للنتائج الباطلة ، والى ما الزمهم به الغزالي في هذا المذهب من انكارهم للعلم بالجزئيات الامر الذي كفرهم به. لنعد من جديد الى ذلك لنرى ان الغزالي لم ينفرد وحده فيما فهمه من كلام الفلاسفة ، وهو انهم ينكرون علم الله بالجزئيات . بل شاركه في ذلك الفهم الرازي والطوسي في شرحيهما لكتاب "الاشارات" لابن سينا .

فأما الرازي فقد قال في شرحه لكلام ابن سينا في علم الله بالجزئيات : "لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال : يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا ، ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان "(١) .

وأما الطوسي فقد شرح كلام ابن سينا وعلق عليه قائلا :

---

(١) شرح الاشارات للرازي : ٣٣٢ ، وانظر هامش "تهافت الفلاسفة" ٢١٠ .

" واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء" في تخصيص بعض الاحكام العامة، باحكام تعارضها في الظاهر. وذلك لان الحكم بأن " العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول " ان لم يكن كليا، لم يكن ان يحكمها حاطة الواجب بالكل. وان كان كليا ، وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته، اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به ، لا محالة .

فالقول بانه : " لا يجوز ان يكون عالما به ، لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير " تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور. وهذا رأي الفقهاء" ، ومن يجري مجراهم.

ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الاحكام فيها .

فالصواب : ان يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ اخر ، وهو أن يقال : " العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الاحساس به ".

وادراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هي متغيرة ، لا يمكن الا بالالات الجسمانية ، كالحواس وما يجري مجراها .

والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة .

اما ادراكها على الوجه الكلي ، فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل .

والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير .

فاذن الواجب الاول ، وكل مالايكون موضوعا للتغير ،بل كل ماهوعاقل ، يمتنع ان يدركها - من جهة ماهوعاقل - على الوجه الاول . ويجب ان يدركها على الوجه الثاني "(١) .

هذا هوراي الغزالي في مذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات،وهذا هو فهم الرازي والطوسي لكلامهم،وهو فهم شاركوا فيه الامام الغزالي فيما يذهبون اليه من انكار الفلاسفة لعلم الله بالجزئيات .

ومع ذلك فقد وجد من يفهم مذهب الفلاسفة على غير هذه الصورة ، ويدافع عنهم ، وعلى راس هؤلاء الفيلسوف ابن رشد .

وقد رد ابن رشد على الغزالي في تصويره لمذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ، وفي اعتراضاته على ذلك المذهب . وذلك في كتابيه " تهافت التهافت " و " فصل المقال " .

ويأتي دفاع ابن رشد عن الفلاسفة في مقامين :

المقام الاول : الرد على الغزالي في تصويره لمذهب الفلاسفة وفيما وجهه على ذلك المذهب من اعتراضات .

---

(١) شرح الاشارات للطوسي (بهامش الاشارات لابن سينا) : ٣-٤/٧٢٧-٧٢٨ .

المقام الثاني : عرضه هو لمذهب الفلاسفة في هذه القضية ، حسبما يرى انهم قالوا به خلافا لعرض الغزالي لذلك المذهب .

فأما نقده لفهم الغزالي لمذهب الفلاسفة واعتراضاته عليهم فيقول فيه ابن رشد ، بعد ان أورد كلام الغزالي الذي نقلناه عنه سابقا :

" الاصل في هذه المشافهة ، تشبيه علم الخالق - سبحانه - بعلم الانسان ، وقياس احد العلمين على الثاني ، وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس . وادراك الموجودات العامة بالعقل .

والعلة في الادراك هو المدرك نفسه . فلا شك في تغير الادراك ، بتغير المدركات ، وفي تعدده بتعددها .

وأما جوابه عن ذلك ، بأنه ممكن ان يكون ههنا علم . نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التي ليست الاضافة في جوهرها . مثل اليمين والشمال ، في ذي اليمين والشمال . فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الانساني . فهذه المعاندة سفسطائية .

واما العناد الثاني وهو قوله :

ان من قال من الفلاسفة : انه يعلم الكليات ، فانه يلزمهم انهم اذا اجازوا على علمه تعدد الانواع ، فليجيزوا تعدد الاشخاص ، وتعدد احوال الشخص الواحد بعينه فعناد سفسطائي ، فان العلم بالاشخاص هو حس او خيال . والعلم بالكليات هو عقل . وتجدد الاشخاص او احوال الاشخاص ، يوجب شيئين :

تغير الادراك ،

وتعدده .

وعلم الانواع والاجناس ، ليس يوجب تغيرا ،اذ علمها ثابت ، وانهما يتحدان فى العلم المحيط بهما ، وانما يجتمعان :

أعنى الكلية والجزئية فى معنى التعدد .

وأما قوله :

ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والانواع من غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الانواع ، والاجناس وتباعد بعضها من بعض ، فقد يجب عليه ان يجوز علما واحدا يحيط بالاشخاص المختلفة ، واحوال الشخص الواحد المختلفة .

فهو بمنزلة من قال : انه ان وجد عقل يحيط بالانواع والاجناس وهو واحد ،فقد يجب ان يوجد جنس واحد بسيط يحيط بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطائى لان اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم .

وقوله :

ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد فى العلم ،صحيح ، ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه وتعالى بالموجودات ، لا بكلى ولا بجزئى . وذلك ان العلم الذى هذه الامور لازمة له هو :

عقل منفعل ومعلول .

والعقل الاول ، هو فعل محض ، وعلة ، فلا يقاس علمه على العلم الانساني .

فمن جهة ما لا يعقل غيره ، من حيث هو غير ، هو علم غير منفعل . ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل "(١) .

ونحن مع ابن رشد في أن أساس الخلط في هذه المسألة هو تشبيه علم الخالق بعلم المخلوق . وفي رأينا ان هذا هو الذي اوقع ابن سينا في نفي علم الله بالجزئيات ، علما زمانيا ، على أساس ان ذلك يستلزم التغير في علم الله وفي ذاته ، تبعا لتغير المعلومات اثناء انطباعها في نفس العالم . وهذا منه تشبيه لعلم واجب الوجود بعلم الانسان فيما يحدث فيه من تغير نتيجة لانفعاله بالمدركات الجزئية المتغيرة . ولو ان ابن سينا - كما قلنا من قبل - قرر علم الله بالجزئيات ، علما ، يختلف عن علم البشر بها ، ولا يخضع للقوانين التي تحكم علم الانسان في انفعاله بالتغير الذي يطرأ على الجزئيات واحوالها - لو انه فعل ذلك - على اساس عدم تشبيه علم الله بعلم غيره لما أخطأه الصواب .

وابن رشد في رده على الغزالي الذي قدمناه آنفا ، يقرر ان ادراك الجزئيات يكون بالحواس والخيال ، وان تغير العلم لازم لتغيرها ، نتيجة انفعاله بها . ويستحيل ان يوجد علم ثابت يتأثر باضافاته الى الاشياء المتغيرة ، وأن القول بادراك الكليات لا يستلزم القول بادراك الجزئيات

---

(١) تهافت التهافت : ٢ / ٧٠٠-٧٠٣ .

المتعددة المتغيرة ،لان ادراكه الاول ثابت ، وان تعدد ، وأما الادراك الثاني فمتغير مع تعدده .

وكأن ابن رشد يريد أن يقول للغزالي : ان هذه لوازم ضرورية للمتكلم بالجزئيات علما جزئيا لا يمكن انفكاكها عنه ، سواء في حق الواجب ،أو غيره .

ونظرا لما يقرره ابن رشد من أن العلم يطلق على علمه وعلم غيره على سبيل الاشتراك الاسمي فقط ، وان علم الواجب علم فاعل ، وعلم غيره علم منفعل ، وانه لذلك لا ينبغي تشبيه علمه بعلم غيره - نظرا لذلك كله - فان ابن رشد يقرر ان المحققين من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات بانه كلي او جزئي ، لان العلم الذي يوصف بالكلية والجزئية ،هو العلم المنفعل بغيره ، المعلول عنه . وعلم الواجب ليس كذلك كما قدمنا .

ونحن مع ابن رشد - كما قلنا - في عدم تشبيه علم الواجب بعلم البشر . ولكن هذا لا ينبغي ان يصرفنا عن تقرير علم الله بالجزئيات ،علما محيطا بكل شيء ، وان كان ذلك على نحو يختلف عن علم البشر بتلك الجزئيات المتغيرة، ولا يلزمه ما يلزم علم البشر بها .

وليت الفلاسفة نزهوا علم الله - سبحانه وتعالى - عن ان يوصف بما يوصف به علم البشر من الكلية والجزئية ، كما يذكر عنه ابن رشد ،اذن لاثبتوا ونزهوا ولم يحاولوا استكناه الذات والصفات .

ولكننا لم نر من الفلاسفة من يقول بهذا الذى ذكره عنهم ابن رشد ، فالفارابى وابن سينا كما سبق ان ذكرنا عنهم - يقسمان العلم بالجزئيات الى علم كلى وجزئى ، وينفيان عن الواجب العلم بها على نحو جزئى ، ويثبتان له انه يعلمها على وجه كلى . فيصفان علم الله - سبحانه وتعالى - بالكلية خلافا لما يذكره ابن رشد .

وقد تناول ابن رشد قضية علم الله بالجزئيات فى كتابه " فصل المقال" فذكر ان الفلاسفة أن مذهبهم هو ان الواجب لا يعلم الموجودات على نحو علمنا بها . فهذان العلمان متقابلان ، لا يجمعهما حد ، ولفظ "العلم" من قبيل الالفاظ التى تطلق على الاشياء المتقابلة . ثم ان علم الواجب فاعل ، وعلم غيره منفعل . ومن هنا يقرر ابن رشد فى هذا الكتاب ايضا ان مذهب الفلاسفة ليس هو انكار علم الله بالجزئيات اصلا ، كما يقول الغزالى . ولكن مذهبهم ان علمه بها ليس كعلمنا بها .

والواقع ان الغزالى لم ينقل عن الفلاسفة : انهم ينكرون علم الله بالجزئيات اصلا . فقد نقل عنهم قولهم بأنه يعلمها على وجه كلى ، ولكن البحث انتهى به الى أن هذا العلم الكلى ليس علما حقيقيا بالجزئيات ، بل يكون هذا العلم الكلى مع الجهل بالجزئيات الزمانية .

وليت الفلاسفة وقفوا عند ما قرره ابن رشد من أن الله يعلم الموجودات على نحو غير علمنا بها .

ويقول ابن رشد في "فصل المقال" بعد ذلك متعجبا :

"كيف يتوهم على العقلاء انهم يقولون : انه - سبحانه وتعالى - لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العالم الازلي المدبر للكل ، والمستولي عليه .

وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط ، على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ، فان الكليات المعلومة عندنا معلولة ايضا عن طبيعة الموجود ، والامر في ذلك العلم بالعكس ، ولذلك ما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلي أو جزئي "(١) .

والواقع أن انكار الفلاسفة لعلم الله بالجزئيات ، ليس امرا متوهما من كلامهم ، ولكنه صريح كلامهم كما قدمنا . فمع قولهم بانه يعلمها على وجه كلي الا اننا وجدنا ابن سينا يقرر في صريح عبارته ان هذه المعرفة الكلية بقوانين الجزئيات وعللها ، لا تتضمن العلم بهذه الجزئيات نفسها ولا بأحوالها . والعلم بالموجودات الجزئية ، على نحو جزئي ، هو العلم الحقيقي بها ، لانه المطابق لواقعها . فانكار العلم بذلك هو انكار العلم بالجزئيات . برغم ما يقرره الفلاسفة من العلم بها علما كليا . فهذه درجة من العلم بالاشياء ، وتلك درجة اخرى لا تغني احداهما عن الاخرى . وانكار العلم بالجزئيات علما زمانيا ومشخصا ليس امرا يقال عن الفلاسفة وهما ، بل حقيقة .

---

(١) فصل المقال : ٣٩-٤٠ .

ولا يقتضى اثبات هذا العلم للواجب أن يكون كعلم البشر.

ويلخص ابن رشد مذهب الفلاسفة فى هذه القضية كما يبدو له فيقول :

" وتلخيص مذهبهم : انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة . ولما كان العقل بما هو عقل ، انما يتعلق بالموجود ، لا بالمعدوم . وقد قام البرهان على أنه لا موجود الا هذه الموجودات التى نعقلها نحن ، فلابد ان يتعلق عقله بها ، اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها . واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات : فاما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها . واما ان يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا بها . وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل .

فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو اشرف ، ووجود اتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا بها ، لان العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود .

فان كان علمه اشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به .

فللموجود اذن ، وجودان :

وجود أشرف

ووجود أخس .

والوجود الاشرف هو علة الاخس . وهذا هو معنى قول القدماء ان الباري - سبحانه وتعالى - هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها ، والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية : لا هو الا هو .

ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب ان يكتب هذا ، ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا . ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي . ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم . كما ان من كتمه عن اهله فقد ظلم .

فأما أن الشيء الواحد له اطوار من الوجود ، فذلك معلوم من النفس"(١) .

ليس يعنينا في هذا المقام تحليل كلام ابن رشد ، وما نقله عن الفلاسفة والصوفية ، وما ارتضاه مما يكشف عن قوله بوحدة الوجود ، ولكن الذي يعنينا بيان مدى صحة تلخيصه لمذهب الفلاسفة ومدى صحة ما يذكره من ذلك .

فالتأثير الارسطي ظاهر في كلام ابن رشد ، حيث يذكر انه يقوم على أساس ما تأدى اليه البرهان من أن الواجب لا يعقل الا ذاته . وظاهر ان هذا هو مذهب ارسطو . أما فلاسفة الاسلام ، فهم يقولون بانه يعلم غيره كذلك . ومن العجيب ان يقول ابن رشد : ان هذه القضية عندهم انه عقل محض ، وبما أنه كذلك فهو يعقل غيره من الموجودات (!) .

لكن الذي يهمنا هو ان ابن رشد يفرق في الموجودات بين جهة أشرف ، وجهة أخس ، وأن الاولى علة في الثانية ، وأن علم الواجب يتعلق بغير

---

(١) تهافت التهافت : ٢/٧٠٣-٧٠٥ .

مايتعلق به علمنا من الموجودات . واذا كان علمنا يتعلق بأخس مافيهـــا ، فعلم الواجب يتعلق باشرف جهات وجودها . فاذا جمعنابين هذا وبيـــن ماقال ابن رشد في اول كلامه من ان الواجب لا يعقل الا ذاته ، وما نقله فـــي كلامه عن الفلاسفة من قولهم : ان الواجب هو الموجودات ، وعن الصوفية مـــن قولهم : ماهو الا هو ، على انه هو اشرف جهات الوجود ، وهو الفاعل فـــي جهته الاخرى - اذا جمعنا بين ذلك - انتهى بنا القول الى ان واجـــب الوجود يعقل الموجودات بعقله اشرف جهاتها الفاعلة فيها ، وهو اشـــرف جهات الوجود ، فهو يعقل الموجودات اذ يعقل ذاته ، باعتباره العلة الفاعلة لها . وهذا هو ماقاله المشاؤون . واذا كان ابن رشد يرى في هذا العلـــم علما بالكليات والجزئيات على غير علمنا بها - لانه صادر عن الانفعال بجزئيـــات الوجود - فالامر كما يرى . أما ان كان يرى ان ذلك علما حقيقيا بالكليـــات والجزئيات ، فليس ذلك صحيحا لما قدمناه في ردنا على ابن سينا من ان العلم بالعلة المعينة ليس علما بالمعلول المعين ، ولا يستلزمه ، ومن ان العلم الحقيق بالجزئيات هو العلم المطابق لحالها في زمانيتها ومكانيتها ، وليس علم الغيـر بذاته علما بالجزئيات المعلولة عنه على هذا النحو.

ان ضرورة المخالفة بين علم الله وعلم البشر كما تقتضي من المتكلميـــن الا يحددوا كيفية علم الواجب بالجزئيات ، فكذلك يقتضي من الفلاسفة الا يحددوا هذه الكيفية بان علم الواجب بالجزئيات يكون عن طريق علمه بذاته باعتباره علـــة

أولى ، او عن طريق علمه بالقوانين الكلية التي تندرج تحتها تلك الجزئيات ، او عن طريق علمه بأشرف مافيها من جهات الوجود ، فلا يقوم على هذا كلـــه دليل شرعي بل تعارضه النصوص الشرعية كما قدمنا، ولا يقتضيه دليل عقلي .

ومقتضى العقل والدين اثبات العلم لله بكل شيء كليا كان او جزئيـــا، وتنزيه علمه عن مشابهة علم البشر بكليات الوجود وجزئياته .

٨ - نقد المتكلمين لمذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات :

لاتكاد تخلو مطولات الكتب الكلامية في دراستها لصفة العلم ، من النقد الذي يتوجه به اصحابها الى مذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات، في بيان تناقضه في نفسه وبيان مايترتب عليه من الامور الباطلة شرعا . ومن ثم ينتهون الى ابطال هذا المذهب عقلا ونقلا . ويطول بنا القول ، لو استقصينا كـــلام المتكلمين في هذا المقام . ومن ثم فاننا نجتزئ هنا بذكر بعض وجوه النقـــد والابطال التي توجه بها بعضهم الى مذهب الفلاسفة في هذه القضية .

- أولا : يرد الشهرستاني على الفلاسفة بأن اقتصارهم في علم اللـــه بالجزئيات على علمه بها عن طريق كلي ، يؤدي في النهاية الى القول بان اللـــه لايعلم الا ذاته . وهو مذهب ارسطو ، وهم لايقولون بذلك كما شرحنا مذهبهم من قبل .

يقول الشهرستاني :

" وأما من قال منهم أنه يعلم الامور على وجه كلي ، لا يتطرق اليه التغير، فنقول : كل موجود شخصي في هذا العالم يستدعي كليا خاصا بذلك الشخص، فان كلية الشخص الانساني - وهو كونه انسانا - ليس يكون كلية شخص حيوان آخر ، بل الكليات تتكثر بحسب تكثر الشخصيات . فاذا كان لا يعلم الشخص الا من نحو كليته ، حتى لا يتغير العلم بالكلية ، ويتغير العلم بالجزئية فيلزم ان يتكثر العلم بكليته ، كما يتكثر بشخصيته . وان اجتمعت الكليات كلها في كل واحد فيلزم ان لا يكون المعلوم الا ذلك الكلي الواحد . ثم ذلك الكلي الواحد لازم له في وجوده ، فيكون العلم به لازما للعلم بذاته . فهو رجوع الى محض مذهب من قال : انه لا يعلم الا ذاته . فما زاد هذا القائل على مذهبه الا اطلاق لفظ الكلية ، وهي معلومة لزوما كما كانت الجزئيات معلومة لزوما ، فلم يستفد من هذه الزيادة شيئا "(١) .

ويعلق الشهرستاني على ما يذهب اليه ابن سينا مثلا العلم الكلي بالجزئيات وهو العلم بالقانون الكلي للكسوف المتضمن للعلم بجزئيات الكسوف - بزعمه - وان كان على وجه كلي - يعلق الشهرستاني على ذلك - بأن معناه : ان الله لا يعلم بالجزئيات علما محققا فيقول :

---

(١) نهاية الاقدام : ٢٣١-٢٣٢ .

" وما تمثل به ابن سينا من حديث خسوف القمر ، فهو دليل عليه ، فان من علم مثل ذلك العلم ، أعني اذا كان كذا ، يكون كذا ، فيكون مشروطا وهي قضية شرطية ، فلا يكون علمه علما محققا ، حتى يقول : ان كان الامر كذا ، فهو كذا . فصار الامر جزئيا ، بعد ما كان كليا ، ويتعالى علم الباري عن القضايا الشرطية . بل علمه أعلى من أن يكون كليا او جزئيا ، او متغيرا بتغير الزمان ، او متكثرا بتكثر المعلومات .

انظروا كيف عاد تنزيه القوم تشبيها ، وكيف صار تحقيق القوم تمويها "(1)

ويرى الشهرستاني ان وحدة العلم الالهي وكونه تبينا وانكشافا ، دليل على عدم ارتباطه بالزمان . ومن ثم لا يحدث فيه التغير بعلمه بالجزئيات ، كما يزعم الفلاسفة .

يقول الشهرستاني :

" قالت الصفاتية : ان الاشكال في هذه المسألة ، على جميع المذاهب من جهة أنهم تصوروا العلم بالمعلوم على وجه ، يتطرق اليه الزمان : الماضي والمستقبل والحال ، حتى يقال : علم ويعلم وهو عالم وسيعلم ، فظنوا أن العلم زماني ، يتغير بتغير الحوادث .

ومن تحقق ان العلم من حيث هو علم ، لا يستدعي زمانا ، بل هو في نفسه تبين وانكشاف . وذلك اذا كان صفة للحادث ، واحاطة وادراكا . أما

---

(١) نفس المرجع السابق : ٢٣٢ .

اذا كان صفة للقديم ،فهو مع وحدته محيط بكل الاشياء ، ومع احاطتـــــه واحد . ومن تحقق كونه واحدا ،سهل عليه الاشكال "(١) .

ـ ثانيا : يورد الامام الرازى من شبه القائلين بان الله لا يعلـــــم الجزئيات ، علما جزئيا ،مايلزم على هذا العلم الجزئى من الجهل او التغير ـ سبحانه وتعالى عن ذلك ـ كما "لو علم أن زيدا جالس الان فى هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك المكان ، فان بقى ذلك العلم ،كان جهلا ،لان اعتقاد انه جالس ههنا ـ مع انه غير جالس ههنا ـ جهل . وان لم يبق ذلك العلـم، كان تغيرا ، والتغير على الله تعالى محال "(٢) .

ويذكر الرازى فى الرد على ذلك ، رأى جمهور المتكلمين القائم على اعتبار وحدة العلم الالهى ،وان العلم بالشئ سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد .

قال الامام الرازى :

"واحتجوا على قولهم : بأنا اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد غـــدا ، فاذا استمر هذا العلم الى الغد ، والى أن دخل زيد البلد ،فانا بهـــــذا العلم نعلم ان زيدا دخل الان البلد . فعلمنا بان العلم بأن الشئ سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد ، وانما يحتاج الواحد منا الى علم اخر لاجـــــل

---

(١) نهاية الاقدام : ٢٣٢-٢٣٣ .
(٢) كتاب الاربعين : ١٣٨ .

طريان الغفلة على العلم الاول . والبارى تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه ، لا جرم يكون علمه بأن الشيء الفلانى سيوجد ، هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء حال ما وجد "(١) .

يرى الامام الرازى أن كون الله تعالى عالما بالمعلوم ، هو مجرد اضافة بينه وبين ذلك المعلوم . وعلى فرض وقوع التغير فى علمه بالجزئيات المتغيرة فهو تغير فى الاضافات ولا استحالة فيه .

وفى ذلك يقول الامام الرازى ردا على من يوجب وقوع التغير فى علم الله بالجزئيات على وجه جزئى :

" انك ان عنيت بالتغير ، وقوع التغير فى الاحوال الاضافية ، فلم قلت انه محال ؟ .

وكذلك فان الله تعالى كان قبلا لكل حادث ، ثم يصير معه ثم يصير بعده . والتغير فى الاضافات لا يوجب تغيرا فى الذات . فكذا ههنا ، كونه عالما بالمعلوم ، اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم . فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط "(٢) .

---

(١) كتاب الاربعين : ١٣٨ .

(٢) المحصل : ١٢٧ ، وانظر لباب الاشارات : ٩٦ .

ويذكر الامام الرازى أوجها أخرى فى الرد على الفلاسفة فى انكارهم لعلم الله بالجزئيات ، منها :

١ - " أنه تعالى هو الفاعل لابدان الحيوانات . وفاعلها يجب ان يكون عالما بها ، وذلك يدل على كونه عالما بالجزئيات ".

٢ - " ان العلم صفة كمال ، والجهل صفة نقص . ويجب تنزيه الله تعالى عن النقائص ".

٣ - " أن كون الماهية موصوفة بالقيود التى صارت لاجلها شخصا معينا ، واقعا فى وقت معين من معلومات ذات الله تعالى ، اما بواسطة ، او بغير واسطة . وعندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فوجب من علمه تعالى بذاته ، علمه بهذه الجزئيات "(١) .

ثالثا : وقد ذكر صاحب المواقف وشارحه ، مذهب الفلاسفة فى علم الله بالجزئيات ، وما يترتب على علمه بها ، من التغير فى صفة البارى واجابا عن ذلك بقولهما :

---

(١) معالم اصول الدين : ٥٢ .

" والجواب منع لزوم التغير فيه ، بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة ، او صفة حقيقية ذات اضافة .

فعلى الاول : يتغير نفس العلم ، وعلى الثاني : تتغير اضافته فقط .

وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة ، بل في مفهوم اعتباري ، وهو جائز . وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية ، اذا كان العلم حصول الصورة .

واما اذا كان اضافة محضة ، او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها "(١) .

وقد ذكر صاحب المواقف وشارحه جوابا اخر على اساس منع لزوم التغير في علم الله الواحد ، المتعلق بما كان ، وما هو كائن ، وما سيكون دون انتقال وتغير فقالا :

" وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة ، وكثير من الاشاعرة : بان العلم بأنه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد ، واحد ، فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان ، اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له .

---

(١) شرح المواقف : ٨ / ١٢٠ .

وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد ، يعلم به أنه دخل الان ، لطريان الغفلة عن الاول . والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد ، عين علمه بانه سيوجد ، فلايلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود ، تغير فى علمه "(١) .

وفى رأى صاحب المواقف وشارحه أن رد المتكلمين على الفلاسفة القائم على وحدة العلم الالهى فى تعلقه بالازمنة المختلفة دون تغير - ان هذا الرد - مأخوذ من قول الحكماء بأن علمه تعالى ليس علما زمانيا كعلمنا نحن ، فى ارتباطه بالماضى والحاضر والمستقبل . ذلك ان علمه تعالى لايختص بزمان ، لانه علم ازلى ، محيط بالزمان ، وغير محتاج اليه . ومن ثم لايتحدد بحاضر ، ولا ماض ولا مستقبل .

يقول صاحب المواقف وشارحه :

" وهذا الذى ذكروه ، مأخوذ من قول الحكماء : علمه تعالى ليس علما زمانيا : اى واقعا فى زمان : كعلم احدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة ، فانه واقع فى زمان مخصوص ، فما حدث منها فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده ، وما حدث قبله ، او بعده كان ماضيا أو مستقبلا .

---

(١) نفس المرجع السابق : ١٢٠-١٢١ .

وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ، فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه ، اذ الحال معناه : زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا . فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان، وغير محتاج في وجوده اليه ، وغير مختص بجزء معين من أجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ، ولا مستقبل .

فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها ، لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير ، بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ، ثابتا أبد الدهر .

وتوضيحه : أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ، ومتوسط . كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء .

فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له ، كل في وقته ، وليس في علمه كان وكائن ، وسيكون ، بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها ، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة ، اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه .

ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا : كالعلم بالكليات .

قال بعض الفضلاء : وهذا معنى قولهم : انه يعلم الجزئيات على وجه كلي، لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها ، دون خصوصياتها، وما يتعلق بها من الاحوال "(١) .

واضح وجه الخطأ في تصور من نقل عنهم صاحب المواقف وشارحه ، وسماه من الفضلاء - واضح وجه الخطأ - في تصوره لمذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات على وجه كلي ، وأن معناه : علمه بالجزئيات وازمنتها التي تحدث فيها ،علما غير زماني محدد بحاضر ، ولا ماض ، ولا مستقبل . لا ما توهمه بعضهم - على حد قول هذا الفاضل - من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها ، وما يتعلق بها من الاحوال .

فليس انكار الفلاسفة للعلم بخصوص الجزئيات ، وما يتعلق بها من الاحوال امرا متوهما ، ولكنه حقيقة ذكر نص كلام ابن سينا عليه ،بالاضافة الى المقدمات العقلية التي استدل بها على مذهبه . ولا ندري كيف يسند الى الفلاسفة هنا القول بانهم يقولون بعلم الله بالجزئيات وأزمنتها التي تحدث فيها ، وان كان على وجه لا يصدق عليه الحال والحاضر والمستقبل .

---

(١) نفس المرجع السابق : ٢١ ١-١٢٢ .

وبيد وهنا تأثير الاطلاع على تفسير ابن رشد لمذهب الفلاسفة ، وهو التفسير الذى ابطلناه فى الفقرة السابقة .

رابعا : ويفيض سعد الدين التفتازانى فى شرح ما احتج به الجمهور على الفلاسفة من ان التغير لا يلزم من علم الله بالجزئيات قائلا :

"ان العلم اما اضافة ، أو صفة ذات اضافة . وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف : كالقديم ، يتصف بانه قبل الحادث ، اذا لم يوجد الحادث ، ومعه اذا وجد ، وبعده اذا فنى ، من غير تغير في ذات القديم . فعلى تقدير كون العلم اضافة ، لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات . وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة ، لا يلزم تغير العلم ، فضلا عن الذات .

وأجاب كثير من المعتزلة واهل السنة . بأن علم الله تعالى بان الشئ سيحدث ، هو نفس علمه بانه حدث ، للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا ، واستمر على هذا العلم الى مضى الغد ، علم بهذا انه دخل الدار ، من غير افتقار الى علم مستأنف . فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة ، والعلم الذى تثبته الصفاتية . وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر .

ويرجع هذا الجواب الى ماسبق من كون العلم او العالمية ،غير الاضافة اذ لاشبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه . ولهذا اوضحوا هـــذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم ،لتكثر بتكثره ضرورة ، فتلزم كثـرة الصفات ، بل لا يتناهيها بحسب لا تناهى المعلومات .

وبأن العلم صفة تنجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصـور، فلا يتغير بتغير المعلوم ، كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة . وبأنه صفـة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره،ثم قام فجلس عن يمينه ،فانه يصير مجانبا لزيد بعد ماكان مجاورا له ،من غير تغيـــر فيه أصلا "(١) .

هذه بعض اوجه الرد عند علماء الكلام على مذهب الفلاسفة ،فى انكار علم الله بالجزئيات ، علما جزئيا . وذلك برد اللوازم الباطلة التى يرتبهـا الفلاسفة على علم الله بالجزئيات ، على هذا النحو ، كالجهل والتغير فـــى حق الله -سبحانه وتعالى- تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، أوبيـــان أن هذا التغير تغير اضافى ، ليس مستحيلا فى علم الله او ذاته ،بخلاف مايذهب اليه الفلاسفة من انه تغير حقيقى ، تتنزه عنه ذات الله وصفاتـــه الى غير ذلك من اوجه الرد التى تدل على عدم قبول المتكلمين لتفسيـــر

---

(١) شرح المقاصد : ٢/٦٨.

الفلاسفة لعلم الله بالجزئيات ، علما كليا ،على نحو ما شرح به ابن سينا ذلك العلم ، لما وجدوه فى ذلك الشرح من انه ينتهى الى انكار علم الله بالجزئيات علما حقيقيا ، والى مناقضة الحقيقة الطلميقة التى يقررها الجميع فلا سيما المتكلمون ، وهى عموم علم الله تعالى ، تبعا لما يقرره القرآن الكريم فى حق الله عز وجل من انه بكل شىء عليم .

...

الفصل الثالث

ابطال شبهات الفلاسفة حول العلم الالهى

سبق أن ذكرنا عند دراستنا لعموم العلم الالهى فى الباب الاول من هذه الرسالة ، أن علماء الكلام ، عنوا باستعراض شبهات المخالفين فى العلم الالهى ، والرد عليهم ، سواء منهم من أنكر العلم الالهى أصلا : كبعض الفلاسفة ، ومن أنكر عمومه لهذا الجانب أو ذاك من جوانب المعلومات كبعض آخر من الفلاسفة ، وبعض المتكلمين .

وقد ختمنا الفصل الخاص بعموم العلم الالهى بذكر شبهات هؤلاء المخالفين من المتكلمين حوله مع ابطال هذه الشبهات . ووعدنا بأن نرجىء عرض شبهات الفلاسفة حول العلم الالهى - بانكاره اصلا أو بتقييد عمومه - ورد المتكلمين على هذه الشبهات الى الباب الخاص بدراسة صفة العلم الالهى عند الفلاسفة .

وها نحن أولاء - بعد أن فرغنا من دراسة مذهب الفلاسفة فى العلم الالهى - نعرض شبهات من له منهم فى العلم الالهى شبهة ، مع ابطال المتكلمين لهذه الشبهات ، سواء منهم من أنكر العلم الالهى أصلا - علمه بذاته وعلمه بغيره - أو من أنكر عموم العلم الالهى ، فزعم انه لا يعلم ذاته

وان علم غيره ، اولا يعلم غيره وان علم ذاته ، اولا يعلم غير المتناهي اولا يعلم جميع المعلومات .

وجدير بالذكر ان المتكلمين يفيضون القول فى شرح شبهات هذه الفرق والرد عليها ، ولكنهم يكادون يتشابهون فيما يذكرونه من شبهات وردود ، مع اختلاف قليل فى التفصيل والاجمال . ولهذا فاننا نجتزئ فى هذا الفصل بالرجوع الى بعضهم بما يغنى عن الرجوع الى البعض الاخر .

ومن جهة أخرى فاننا سنغفل فى هذا الفصل شبهات فلاسفة الاسلام حول انكار العلم بالجزئيات والرد عليها ، وهو الموضوع الذى أفردناه بالدراسة فى الفصل السابق ، نظرا لاهميته وكثرة ما دار فيه بين الفلاسفة والمتكلمين من مناقشات .

وفيما يلى عرض شبهات الفلاسفة حول ثبوت العلم الالهى اوعمومه ، ومناقشة المتكلمين لهم ، وابطالهم لهذه الشبهات .

١ - ابطال شبهات المنكرين للعلم الالهى :

يسند المتكلمون هذا الانكار الى من يسمونهم بقدماء الفلاسفة فيقولون : انهم يذهبون الى انه لا يعلم شيئا اصلا ، لا ذاته ولا غيره .

ولعلهم يقصدون بأصحاب هذا القول من قدماء الفلاسفة ، فلاسفة الافلاطونية الحديثة . فأفلوطين يرى " أن الحد الاول (أى الله) متقدم على كل موجود ، فهو برىء من كل صورة حتى الصورة المعقولة ، اذ أنه لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل، فهى ليست شيئا مما تتولد . واذا كنا نقول انه علة ، فمعنى ذلك اننا حاصلون على شىء منه ، بينما هو باق فى ذاته ، وليس شيئا من الاشياء التى هو علتها . فيجب ان ننفى عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الاشياء . . .

ولا يقف افلوطين عند النفس ، لانها كثرة قوى ، فهى مفتقرة الى مبدأ أعلى يفسر وحدتها . ولا يقف عند هذا المبدأ الاعلى ، لانه كثرة مثل ، فيصل الى مبدأ أول عاطل من المعقولات ، ومن التعقل كى يكون بسيطا تام البساطة "(١) .

وقد ذكر سعد الدين التفتازانى ان هذا الفريق من الفلاسفة تمسكوا فى انكارهم للعلم الالهى بوجهين :

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم : ٢٨٨-٢٩٠ .

"أحدهما : أنه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره .

أما الاول : فلان العلم اضافة ، أو صفة ذات اضافة . وأيا ماكان يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم ، فلا يعقل في الواحد الحقيقي .

وأما الثاني : فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه ، لان العلم بأحد المعلومين غير العلم بالاخر ، للقطع بجواز العلم بهذا ، مع الذهول عن الاخر . ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام . ولا خفاء في أن صور الاشياء المختلفة مختلفة ، فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات .

وثانيهما : أن العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة ، فيكون ممكنا معلولا له ، ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا ، وهو محال " (١) .

---

(١) شرح المقاصد : ٢/٦٦ .

وقد أجاب صاحب "المقاصد" عن هذين الوجهين بان التغاير الاعتبارى بين كونه تعالى عالما ، وكونه معلوما ، كاف فى تحقيق الاضافة العلمية بين الذات الالهية ونفسها ، كما فى علم الانسان بنفسه . وليس فى التغاير الاعتبارى اثنينية ، بأن علمه تعالى انما هو تعلق بالمعلوم من غير ارتسام فى الذات . ثم ان كثرة المعلومات يلزم منها الكثرة فى الاضافات والتعلقات وليس فى الذات .

وأما الوجه الثانى فأجاب عنه بانه ليس مستحيلا كون الواحد قابلا وفاعلا .

يقول صاحب المقاصد :

" وأجيب عن الوجه الاول اولا - بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة - : بأن تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بأنفسنا . . .

لا يقال : التغاير الاعتبارى انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم . فلو توقف حصول العلم على التغاير ، لزم الدور . وانما يرد النقض بعلمنا بأنفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه ، كالواجب ، وهو ممنوع . فيجوز كونها عالمة من وجه ، معلومة من وجه ، لانا نقول : انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج ، وهو ممنوع بل غايته

انه لا ينفك عن العلم ، كما لا ينفك المعلول عن علته . والمراد بالنقض أن النفس تعلم ذاته التي هي عالمية ، لا أن يكون العالم شيئا ، والمعلوم شيئا آخر .

وثانيا : بأن علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام في الذات . فلا كثرة ولا في التعلقات والاضافات .

وتحقيقه - على ما ذكر بعض المتأخرين - ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب . وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل ، وذلك بالامكان ، ومع ذلك فلا تستدعي صورا مغايرة لها . فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها ، فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك ، وهو الشيء الخارجي . ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك . واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه . ثم ليس كونك محلا لتلك الصور شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك ، بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة . والمعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير حلول فيه ،

فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه ، على أن كثرة الصفات فى الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم .

واجيب عن الثانى بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا ."[1]

٢ - ابطال شبهات القائلين بأن الله تعالى لا يعلم ذاته :

ويسند علماء الكلام هذا القول الى فريق من الدهرية ، ولا ندرى وجه هذا الاسناد الى الدهرية . فالدهريون - كما يذكر عنهم الشهرستانى - "أنكروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع المحيى والدهر المفنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد (وقالوا : ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر)[2] اشارة الى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ، وقصر الحياة والموت على تركيبها وتحللها . فالجامع هو الطبع ، والمهلك هو الدهر (وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ، ان هم الا يظنون)[3] "[4] .

---

(١) شرح المقاصد : ٢/٦٦ .
(٢-٣) الجاثية : ٢٤ .
(٤) الملل والنحل : ٣/٢٥٧-٢٥٩ .

فالدهريون منكرون لوجود الخالق ، وليسوا فقط منكرين لعلمه بذاتـه ، كما يقول المتكلمون . وحتى على القول بأن الدهريين " فرقة قالت : ان الخالق - سبحانه - خلق الافلاك متحركة اعظم حركة ، دارت عليه فأحرقتـه ولم يقدر على ضبطها ، وامساك حركتها "(١) . - حتى على هذا القـول - فليس في قولهم اثبات لوجود الله حتى يقال عنهم : انهم ينفون عنه علمـه بذاته . وعلى كل حال فقد ذكر المتكلمون لاصحاب هذا القول - ايا كانوا - شبهاتهم على ماذهبوا اليه من انه تعالى لا يعلم نفسه بأن العلم أمـر اضافي . فعلمه بذاته يؤدي الى كون ذاته مضافة الى نفسه ، وهذا محـال لما فيه من المغايرة بين الشيء ونفسه ، ضرورة التغاير بين المضاف والمضـاف اليه . والشيء لا يغاير نفسه لما في هذه المغايرة من اثنينية ، تكون بيـن الشيء ونفسه ، لان اثنينية الواحد محال .

يقول الرازي في عرض هذه الشبهة :

" ومن الدهرية من زعم انه لا يعلم ذاته ، لان العلم امر اضافي . فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال "(٢) .

---

(١) تعليق الشيخ احمد محمد فهمي على " الملل والنحل " : ٢٥٧ .
(٢) المحصل : ١٢٧ .

ويرد الدهرية - تصحيحا لشبهتهم هذه على ماقد يقال ردا عليها - من أن ذاته تعالى من حيث انه عالم ، مغايرة لها من حيث انه معلوم . وأن هذا كاف فى اضافته الى نفسه ، بحيث يكون عالما بنفسه معلوما بها - يرد ون على ذلك - بتوقف كون الذات عالمة ومعلومة ، وتوقف هذا التغاير بينهما على كون الذات عالمة بنفسها المتوقف على المغايرة بينهما . وهذه المغايرة موقوفة على كونه عالما ومعلوما فيلزم الدور فى نظرهم .

ويذكر الرازى ذلك عنهم فيقول على لسانهم :

" فان قلت : ذاته تعالى حيث انه علم مغاير له من حيث انه معلوم ، وهذا القدر من التغاير يكفى فى هذه الاضافة .

قلت : صيرورة الذات عالمة ومعلومة ، يتوقف على قيام العلم بها ، وهو موقوف على المغايرة التى هى موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة ، فيلزم الدور "(١) أى أن المغايرة الاعتبارية بين كونه تعالى عالما ، وكونه تعالى معلوما لاتصح فى نظرهم اضافة الذات الى نفسها . ومن ثم لاتصح علمه سبحانه وتعالى بنفسه .

---

(١) المحصل : ١٢٧ .

وقد اجاب الامام الرازى عن شبهة الدهرية بنقض اجمالى فقال :

" جوابه : أنه منقوض بعلمنا بأنفسنا "(١) : أى أن دليل الدهرية لو صح ، لبطل علمنا بأنفسنا لما يلزمه فى نظرهم من المغايرة بين الشىء ونفسه . بينما ان علمنا بأنفسنا امر بدهى . فدليلهم منقوض بمصادمة البديهة .

وقد اورد الامام الرازى جوابهم عن هذا النقيض - وذلك فى " كتاب الاربعين " - بالتفرقة بين علم الله بذاته وعلمنا بأنفسنا، على أساس أن ما فينا من تركيب يجيز علمنا بانفسنا . اما الواحد المطلق فيمتنع فيه ذلك .

يقول الامام الرازى :

" احتجوا عليه بان كون الشىء عالما بالشىء ، اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم . وهذا لا يحصل الا بين الشيئين . فالشىء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه . وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه ، فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع جهات التركيب فلا جرم يصح فى الواحد منا ان يعلم نفسه "(٢) .

---

(١) نفس المرجع السابق : ١٢٧ . وانظر : " اباب الاشارات " : ٩٦ .
(٢) كتاب الاربعين : ١٣٦-١٣٧ .

وقد أبطل الرازى القول بعدم علمه بذاته ، باقامة الدليل على نقيض هذه الدعوى الفاسدة . فأقام الدليل على علمه تعالى بذاته على أساس انه يعلم غيره ، وكل من يعلم غيره يعلم ذاته من باب أولى، فقال :

والجواب : قد دللنا على انه تعالى عالم بشيء ما ، وكل من علم الشيء امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء . ومن علم ذلك ،فقد علم نفسه . فثبت أنه تعالى عالم بنفسه .

قوله : ان العلم اضافة مخصوصة ، واضافة الشيء الى نفسه محال .

قلنا : لانسلم ، بدليل انه يصح أن يقال : علم ذاته حقيقته "(١) .

وعجيب من الرازى أن يلجأ فى رده على هذا الفريق من الدهريـــة الى الاستناد الى هذا القول من أقوال المعتزلة . وهو ان علمه سبحانه وتعالى نفس ذاته . وربما كان ذلك منه ترديدا لقول الفلاسفة بأن تعقـــل الواجب لذاته ليس الا حضور ذاته لذاته،دون أمر زائد عليها .

---

(١) نفس المرجع السابق : ١٣٧ .

٣ - ابطال شبهات القائلين بأن الله تعالى لا يعلم غيره :

لم يذكر المتكلمون اصحاب هذا القول من الفلاسفة ، ولكننا اذا ذكرنا عرضنا السابق لما قدمنا به بين يدى مذهب الفلاسفة الاسلاميين فى علم الله - اذا ذكرنا ذلك - فسوف نجد أن ارسطو ، كان على راس القائلين بهذا القول ، وان المحرك الاول - وهو عنده عقل وعاقل ومعقول - لا يعقل الا ذاته ، لان علمه اشرف العلوم واكملها . ومن ثم لا يتعلق الا باكمل ما فى الوجود واشرفه ، وهو ذاته . أما غيره من الموجودات الناقصة المتغيرة فلا يتعلق علمه بها ، والا لاصابه هو الاخر النقص والتغير ، واصابت الكثرة وحدته المطلقة عند كثرة ما ينطبع فيها من صور المعلومات . بل ولاصاب العدم علمه اذا عدمت تلك المعلومات ، ولكان محتاجا فى علمه الى وجودها .

وقد ذكرنا من قبل رد تلاميذ ارسطو على استاذهم فى نفيه عن الله العلم بغيره . وأنهم وجهوا اليه هذه الاعتراضات القاسية فقالوا بعد كلام طويل :

" ثم جعلت هذا المحرك الاول لا يعقل الا ذاته ، بدعوى انه لا يليق بجلاله علم ما فى الامور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش . فكيف يقود الامير الجيش اذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف

يصح تدبير العالم من متحير في نفسه مقصور على علم ذاته لا يجاوزها ؟ . . "[1] .

وقد سبق ان ذكرنا أن ارسطو لم يعنه تقرير علم الله بالكون، نظرا لان فكرة خلق المحرك الاول للكون وتدبيره له ، فكرة مستبعدة عنده . ومن ثم لا استحالة في نظره في كونه غير عالم به .

واذا كان خلق الله للكون وعنايته به ، وتدبيره له ، من الحقائق التي تقتضيها الضرورة ، وتقوم عليها الادلة ، وكان العلم بالكون ضروريا لخلقه وتدبيره بداهة (الا يعلم من خلق) - اذا كان ذلك كذلك - فان فيه ابلغ الرد على بطلان مذهب ارسطو في نفي علم الله بالكون .

وأما مامنع به ذلك العلم لما يذكره من لزوم النقص ، والاحتياج والعدم في علم الله تعالى اذا علم غيره فهو قول باطل؛ لان علم الله ليس كعلم البشر . فالله لا يعلم الموجودات عن طريقها، حتى يرتبط بها وجودا وعدما ، بل الموجودات انما توجد على نحو ماهي عليه ، لان الله علم وجودها كذلك . ومن ثم ان هذه الموجودات لا تؤثر في علم الله ، بل علمه بها يتعالى على هذا التاثير، فهو نوع متميز من العلم، ليس كعلم البشر بغيره من الكائنات .

---

(١) الفلسفة الاغريقية : ٨٩/٢ .

وقد أورد الامام الرازى شبهة القائلين بنفى علم الله تعالى بغيره ، وأجاب عنه . وذكر ان اساس هذه الشبهة عندهم،هو ان علمه بغيره يستلزم الكثرة فى ذاته ، ذهابا منهم الى ان العلم صورة مساوية للمعلوم فى العالم، واضافة مخصوصة فى العالم والمعلوم . وعند علمه بغيره تحصل هذه الصور والاضافات فى ذاته سبحانه وتعالى،فتحصل الكثرة .

يقول الامام الرازى فى عرض هذا الدليل فى كتابه " المحصل " :

" ومنهم من سلم كونه تعالى عالما بنفسه ، ومنع كونه عالما بغيره ؛ لان العلم صورة مساوية للمعلوم فى العالم واضافة مخصوصة فى العالم والمعلوم. فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الاضافات فى ذاته تعالى،فتحصل الكثرة فى ذاته "(١) .

وقد أجاب الامام الرازى عن ذلك بان ذلك لا يستلزم كثرة فى الذات، وانما الكثرة فى الصور والاضافات ، ولا استحالة فى ذلك ، فقال :

" والجواب : أن الكثرة فى الصور والاضافات ، وهو من لوازم الذات ، لا فى نفسها "(٢) .

---

(١) المحصل : ١٢٧.

(٢) نفس المرجع السابق : ١٢٧ . وانظر : " شرح المواقف " ١١٧-١١٨.

٤ - ابطال شبهات القائلين بان الله تعالى لا يعلم غير المتناهي :

اى لا يعلم مالا يتناهى فعلمه يتعلق - فقط - بالمتناهى فهو اذن ليس عالما، وانما هو محدود بحدود المعلومات المتناهية . وهذا القول ينسبه المتكلمون الى بعض الفلاسفة دون تحديد .

ويذكر الامام الرازى شبههم فى ذلك ويجيب عنها .

أما الشبهة الاولى فيقولون فيها : ان العلم بغير المتناهى يؤدى الى حصول علوم غير متناهية فى ذات الله تعالى ، لان العلم يتعدد بتعدد المعلومات . ويردون على من يقولون بان لله تعالى عالمية وليس له علم - يردون عليهم - بانه نزاع لفظى . فالذى يرى ان المعلومات غير متناهية، يلزمه اثبات عالميات غير متناهية . فكونه عالما بمعلوم ما، يقتضى كونه عالما بكل معلوم ، فيلزم من ذلك ان يقوم بذات الله تعالى مالا يتناهى من العلوم، او من العالميات . وذلك باطل ؛ لان كل مايكون ثابتا قائما بذات ما ، لا بد وان يكون متناهيا، حيث يقبل الزيادة والنقص فى عدده ؛ لان اللامتناهى لا يقبل زيادة ولا نقصا .

وأما الشبهة الثانية فبينوا فيها ايضا تناهى المعلوم ، لان المعلوم متميز عن غيره واللامتناهى لايكون متميزا عن غيره، فلا يكون معلوما .

وأما الشبهة الثالثة فبينوا فيها قلة مقدوراته -تعالى- بالنسبة الى معلوماته، وحيث ان المقايسة بين الشيئين بالقلة والكثرة يحتى تناهى هذين الشيئين . فيلزم من ذلك ان المقدورات والمعلومات متناهية لان كون المقدورات اقل من المعلومات،يدل على ان المعلومات اضعاف المقدورات،واضعاف المتناهى متناه، فبالضرورة تكون معلومات الله تعالى متناهية .

يقول الرازى فى عرض هذه الشبهه :

الشبهة الاولى : انا لما بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات. فلو كانت المعلومات غير متناهية،لحصل فى ذات الله تعالى علوم غير متناهية . ولو ان قائلا يقول : انا لا نثبت العلم لله تعالى بل نثبت العالمية،كان هذا نزاعا فى العبارة،ويلزمه ان يثبت لله تعالى،عالميات لا نهاية لها ، لانه لا يمكننا ان نعلم كونه تعالى عالما باحد هذين المعلومين حال شكنا فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الاخر،والمعلوم غير المشكوك .

اذا ثبت هذا فنقول : لو كان الله تعالى عالما بما لا نهاية له،لزم ان يحصل فى ذاته علوم غير متناهية او عالميات غير متناهية ، وذلك محال؛ لان كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان ، وكلما كان كذلك

وجب ان يكون متناهيا .

الشبهة الثانية : قالوا:كل معلوم فهو متميز عن غيره ، وكل متميز عن غيره فهو متناه ،لان المتميز هو الذى ينفصل عن غيره بحده وطرفه . فاذن كل ماكان معلوما فهو متناه،فما لا يكون متناهيا يمتنع ان يكون معلوما .

الشبهة الثالثة : مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته ، والاقل من غيره متناه،فمقدوراته متناهية . ومعلوماته اضعاف مقدوراته ، واضعاف المتناهى متناه،فمعلوماته متناهية "(١) .

وقد اجاب الامام الرازى عن هذه الشبهات بقوله :

" والجواب عن الاولى : أن علم الله تعالى لا يجوز ان يقال : انه واحد، وانما تعلقاته غير متناهية . وهذه التعلقات نسب واضافات . ودخول اللانهاية فى النسب والاضافات غير ممتنع،بدليل ماذكرناه ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة،وهكذا الى مالانهاية له .

---

(١) كتاب الاربعين : ١٤٢ .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن هذه الشبهة أما ان نوردها في كل واحد من آحاد المعلومات، أو في مجموعها . والاول باطل ؛ لان كل واحد من آحاد المعلومات متناه ، والثاني باطل ؛ لان هذا الكلام انما يتجه لو كان للمعلومات التي لا نهاية لها مجموع وجملة ، وذلك محال ؛ لان المجموع والجملة يشعران بالتناهي، فوصف ما لا نهاية له بكونه مجموعا وجملة محال .

لا يقال : هذا الذي ذكرتموه مما يؤكد السؤال ، وذلك لان كل ما كان معلوما فهو شيء مشار اليه بحسب اشارة العقل، فله خصوصية وتعين وتميز ، وكل ما كان كذلك فهو متناه . فاذن كل معلوم متناه ، فما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما .

لانا نقول : انه معلوم من حيث انه غير متناه ، وكونه معلوما من هذا الاعتبار ، لا ينافي كونه غير متناه .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان قولنا المقدورات اقل من المعلومات، هو ان العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز . والقدرة لا تتعلق لهما الا بالجائزات "(١) .

---

(١) نفس المرجع السابق : ١٤٣-١٤٤ ، وانظر المحصل : ١٢٨ ، و "مطالع الانظار : ٣٦١ ، و "شرح المقاصد" : ٦٧/٢ ، و "شرح المواقف" ١١٨-١١٩ .

٥ - ابطال شبهات القائلين بأن الله تعالى لا يعلم جميع المعلومات :

يذكر الامام الرازى، وكذلك صاحب المواقف ان من الفلاسفة من يقولون بأنه سبحانه وتعالى لا يعلم جميع المعلومات، لا بمعنى انه لا يعلم شيئا من المعلومات، بل بمعنى ان كل المعلومات ليس معلوما له ، أى مدار الامر فى هذا المذهب هو سلب الكلية وليس السلب الكلى .

وأساسه ان العلم بجميع المعلومات المتعلقة بشئ ما - وهو العلم بذلك الشئ والعلم بالعلم به الخ - دفعة واحدة، حال كونها مرتبة متعاقبة، وذلك باطل كما هو ظاهر .

وثانيا ان العلم بجميع المعلومات المتصلة بشئ ما، يقتضى استحضار ما لا يتناهى من المعلومات المترتبة المتعاقبة دفعة واحدة، وذلك باطل ، ويقصدون بتلك المعلومات قبول كل جوهر للوجود فى الاحياز والاوقات المختلفة، كل منها بدل الاخر.

يقول الرازى فى عرض هذا المذهب وشبهاته مبطلا اياها :

" النوع السادس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات، احتجوا عليه بوجهين :

الاول : لو كان عالما بجميع المعلومات،لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما به،وعلم كونه تعالى عالما بكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له ، فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية لانها امور مترتبة،لان المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية والثانية على الاولى . فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية،لزم حصول اسباب وسببيات لا نهاية لها دفعة واحدة . وذلك مما ظهر ابطاله فى مسألة اثبات العلم بواجب الوجود .

لا يقال : لم لا يجوز ان يقال : اثبات العلم بالعلم بالشىء هو نفس العلم بذلك الشىء . لانا نقول : هذا باطل من وجوه :

احدها : ان المعلوم والعلم مما يتغايران،فوجب ان يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم .

وثانيها : انه لو كان العلم بالشىء نفس العلم بذلك الشىء، لكان من علم الشىء حضر فى ذهنه العلم بالعلم والعلم بالعلم به . وهكذا هذه المراتب الغير المتناهية . ولما علمنا بالضرورة انه ليس كل من علم الشىء حضر فى ذهنه هذه المراتب الغير متناهية،علمنا ان العلم بالعلم بالشىء مغاير للعلم بذلك الشىء .

وثالثها : انه يمكننا ان نعلمه عالما بذلك الشيء، وان كنا لا نعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشيء . والمعلوم مغاير للمعلوم . فثبت بهذه الوجوه ان العلم بالعلم بالشيء يمتنع ان يكون نفس العلم بذلك الشيء .

الوجه الثاني : انه لو كان عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة او ممكنة الوقوع فاذا علم الله تعالى جوهرا فردا فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل ، وفي ازمنة غير متناهية على البدل وموصوفا من كل نوع من انواع الاعراض بافراد لا نهاية لها على البدل . فهذه المراتب لا نهاية لها لا مرة واحدة ، بل مرارا لا نهاية لها . وكل ذلك محال في جوهر فرد ، وجزء لا يتجزأ . ومعلوم ان استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل .

والجواب عن الوجه الاول : ان علم الله تعالى واحد الا ان مراتب تعلقاته غير متناهية . والتعلقات من باب النسب والاضافات . ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع كما ضربنا في المثال من الوحدة المشتملة على النسب والاضافات التي لا نهاية لها .

والجواب عن الوجه الثاني : انها محض التعجب ولا عبرة بذلك في صفات الله تعالى، فان كمالها وجلالها اعظم من ان تحيط به عقول البشر .

فهذا ما انتهى اليه العقل الضعيف ،وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاء،ونهايات علوم العلماء، والله التوفيق "(١) .

هذه شبهات بعض الفلاسفة حول ثبوت العلم الالهى وحول عمومه ، وكلها - كما رأينا - شبهات داحضة لاتقوى على النظر العقلى السليم . فعلم الله تعالى ثابت كما تقدم ، والادلة الصحيحة عقلا ونقلا ، وعموم علمه سبحانه وتعالى لذاته ولغيره ثابت كذلك بهذه الادلة التى لاتقوى شبهات المنكرين أمامه .

...

---

(١) كتاب الاربعين : ١٤٤-١٤٥ ، وانظر : "المحصل : ١٢٨-١٢٩ ، و "لباب الاشارات" ٩٦-٩٧ ، و "شرح المواقف" : ١٢٤-١٢٥ .

الخاتمة

الخاتمـــــة

وفى ختام هذه الرسالة نوجز هنا بعض ما انتهى البحث الى تقريره من حقائق :

- اولا : انتهينا من دراستنا النقدية للتعريفات المختلفة للعلم الالهى بيانا لمفهومه الصحيح الى اختيار التعريف القائل بأنه : " صفـــة أزلية او قديمة وجودية ، قائمة بذاته تعالى ، ينكشف بها كل ما هو قابـــل للعلم به من الواجبات والجائزات والمستحيلات ، كليا كان او جزئيا ، انكشافـــا تاما مطابقا للواقع لا يسبقه خفاء " لسلامة هذا التعريف من اوجه النقـــد الموجهة الى التعريفات الاخرى .

- ثانيا : وجوب صفة العلم لله عز وجل حقيقة تتضافر عليها الادلـــة العقلية والنقلية ، فى نفس الوقت الذى تتضافر فيه الادلة اليقينية علـــى بطلان انكار بعض الفلاسفة لعلم الله تعالى .

- ثالثا : قدم العلم الالهى ووحدته ، وعمومه ، وكونه صفة زائدة علـــى ذاته - كل ذلك - من الخصائص الذاتية له ، الثابتة بالادلة اليقينيـــــة .

وهى حقائق انتهى البحث الى تقريرها ، خلافا لمن أثبت لله عز وجـــــل علوما حادثة متعددة ، او زعم ان علم الله عين ذاته ، وليس صفة قائمة بهـــا ، او انه ليس عاما لجميع المعلومات .

فقد انتهى البحث الى ابطال كل ذلك بالادلة العقلية والنقلية.

- رابعا : انتهى البحث الى بيان مدى تأثر فلاسفة الاسلام بأرسطو، في بيانهم لمفهوم واجب الوجود، وطبيعته العقلية المجردة ، وكيفية تعقله لذاته ، في نفس الوقت الذي انتهى فيه البحث الى بيان مخالفتهم له في تقريرهم ما أنكره من العلم بغيره .

- خامسا : انتهيت من الدراسة التحليلية لنصوص كلام الفلاسفة الاسلاميين في علم الله بالجزئيات الى تقرير انكارهم للعلم الحقيقي بها ، رغم ما يثبتونه من عموم العلم الالهي ، وعلمه بالجزئيات على وجه كلي ، وانتهيت الى أن هذه النتيجة ليست لازمة لمقدمات مذهبهم فقط - وان لم يلتزموا بها - ، وانما تؤخذ من صريح كلامهم . ومن ثم فقد أثبت بذلك صدق ما أسنده اليهم الغزالي والمتكلمون من قولهم بهذا الانكار.

- سادسا : بينت ان دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ، دفاع واه ، وان بيانه لمذهبهم في علم الله بالجزئيات - خلال دفاعه عنهم - بيان غير صحيح ، ومخالف لما يؤخذ من صريح كلامهم .

- سابعا : انتهى البحث الى تزييف كل شبهات المنكرين للعلم الالهي والمخالفين في عمومه . وبذلك يتقرر ثبوت العلم الالهي وعمومه ، عقلا ونقلا ، ثبوتا سالما من كل شبهة ، او انكار.

قائمة المصادر والمراجع
مرتبة حسب الحروف الهجائيـــة

١ - القرآن الكريم

٢ - الارشاد الى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد لامام الحرمين عبد الملـك الجوينى ، حققه وعلق عليه ، وقدم له ، وفهرسه : الدكتور محمد يوسـف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد . مطبعة السعادة بمصر، ١٩٥٠ .

٣ - آراء اهل المدينة الفاضلة لابى نصر محمد بن طرخان اوزلغ الفارابـــى التركى . تصحيح الدكتور فريدرخ دبتريصى . ليدن ، ١٩٦٤ .

٤ - ارشاد المريد فى خلاصة علم التوحيد . مع حاشية حسن العدوى الغمراوى المسماة بالجوهر الفريد على شرحه لارشاد المريد فى خلاصة علم التوحيد . ١٢٩٧ هـ .

٥ - الاشارات والتنبيهات لابى على ابن سينا . مع شرح نصير الدين الطوسى . تحقيق : الدكتور سليمان دنيا . ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر . ١٩٥٧م .

٦ - اصول الدين لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى . الطبعـــة الاولى . مطبعة الدولة - استانبول - ١٣٦٠ هـ/ ١٩٢٨م .

٧ - الاقتصاد فى الاعتقاد للامام ابى حامد الغزالى . تقديم الدكتور عـــادل عوا . الطبعة الاولى . دار الامانة - لبنان ، ١٣٨٩ هـ /١٩٦٩م .

٨ - تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : تاليف على مصطفى الغرابى . مطبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر، ١٣٧٨ هـ/١٩٥٩م.

٩ - تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم . الطبعة الخامسة . مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، ١٣٨٩ هـ/١٩٧٠م.

١٠- التحقيق التام فى علم الكلام : تأليف محمد الحسينى الظواهرى . الطبعة الاولى . مطبعة حجازى بالقاهرة ، ١٣٥٧ هـ/١٩٣٩م.

١١- تخليص التحديد لتلخيص التوحيد . مع كتاب " روح كلمة التفريد شرح كلمة التوحيد " .

١٢- التعليقات لابن على بن سينا . حققه وقدم له : الدكتور عبد الرحمن بدوى .الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٣م.

١٣- تعليق الشيخ احمد فهمى محمد على " الملل والنحل " للشهرستانى . الطبعة الاولى . مطبعة حجازى بالقاهرة ١٣٦٨ هـ/١٩٤٩م.

١٤- تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسى (بهامش المحصل). الطبعة الاولى . المطبعة الحسينية المصرية .

١٥- التوحيد لابى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى . تحقيق الدكتور عبد الهادى ابوريدة . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٩م.

١٦- توضيح العقائد فى علم التوحيد : تأليف عبد الرحمن الجزرى . الطبعة الاولى . مطبعة الارشاد بمصر ، ١٩٤٥م.

١٧- تهافت التهافت للقاضى ابى الوليد محمد بن رشد . تحقيق الدكتور سليمان دنيا . الطبعة الثانية . دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

١٨- تهافت الفلاسفة لابى حامد الغزالى . تحقيق وتقديم : الدكتور سليمان دنيا .الطبعة الخامسة . دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢م.

١٩- جامع الرسائل للامام ابى العباس احمد بن تيمية . تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم . الطبعة الاولى - مطبعة المدنى ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩م.

٢٠- الجانب الالهى من التفكير الاسلامى للدكتور محمد البهى . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٦٨م.

٢١- حاشية البيجورى المسماة بتحفة المريد على جوهرة التوحيد . المطبعة العامرة ببولاق - القاهرة ، ١٢٨٠ هـ.

٢٢- حاشية الخلخالى (بهامش الكلنبوى) . در سعادت . مطبعة خورشيد . ١٣١٧ هـ .

٢٣- حاشية الشيخ زين الدين الحنفى على السايرة للشيخ كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن ابى شريف المقدسى . ومعها كتاب " انتاج المذاكرة ، بتحقيق مباحث السايرة " لمحمد محيى الدين عبد الحميد . مطبعة السعادة .

٢٤- حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية لابي البركات احمد الدردير . مطبعة الاستقامة .

٢٥- حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية للتفتازاني . في ضمن " مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية". مطبعة كردستان العلمية بمصر، ١٣٢٩ هـ.

٢٦- حواش على شرح الكبرى للسنوسي : تأليف اسماعيل بن موسى بن عثمان الحامدي على عمدة اهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة اهل التوحيد الكبرى للامام محمد بن يوسف السنوسي . الطبعة الاولى ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، ١٣٥٤ هـ/١٩٣٦م.

٢٧- الخطط للمقريزي . مطبعة النيل بمصر، ١٣٢٦ هـ .

٢٨- درء تعارض العقل والنقل للامام ابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم . مطبعة دار الكتب ، ١٩٧١م.

٢٩- دعوة التوحيد للشيخ محمد خليل هراس . مطبعة الامام بمصر.

٣٠- الرسالة التدمرية للامام ابن تيمية .

٣١- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده . بتقديم الشيخ حسين يوسف الغزالي . الطبعة الاولى . دار احياء العلوم - بيروت ، ١٣٥٧هـ/١٩٣٩م .

٣٢- الرسالة العرشية لابي علي بن سينا . (في ضمن مجموعة رسائل) . مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدراباد الدكن ١٣٥٣هـ.

٣٣- روح كلمة التفريد بشرح كلمة التوحيد . مع كتاب " تخليص التمهيد لتلخيص التوحيد ".

٣٤- سنن الترمذى بشرح الامام ابن العربى المالكى . الطبعة الاولى . المطبعة المصرية ، ١٣٥٠ هـ/١٩٣١م.

٣٥- السياسات المدنية للمعلم الثانى ابى نصر الفارابى . فى ضمن " رسائل الفارابى " . الطبعة الاولى . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن - الهند ، ١٣٤٥ هـ/١٩٢٦م.

٣٦- شرح الاشارات للرازى . ومعه " شرح الاشارات للطوسى " دار الطباعة العامرة ، ١٢٩٠ هـ .

٣٧- شرح الاشارات لنصير الدين الطوسى (بهامش الاشارات والتنبيهات لابن سينا) تحقيق الدكتور سليمان دنيا . دار المعارف بمصر ، ١٩٥٧م.

٣٨- شرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن احمد . تعليق الامام احمد بن الحسين بن ابى هاشم حققه وقدم له : الدكتور عبد الكريم عثمان . الطبعة الاولى . مطبعة الاستقلال الكبرى ، ١٣٨٤ هـ/١٩٦٥م.

٣٩- شرح ام البراهين للشيخ محمد السنوسى . مع حاشيته للشيخ محمد الدسوقى مطبعة دار احياء الكتب العربية .

٤٠- شرح جوهرة التوحيد لعبد السلام بن ابراهيم المالكى اللقانى . مع التعليقات على شارح الجوهرة " للشيخ محمد يوسف الشيخ . الطبعة الاولى دار احياء الكتب العربية ، ١٣٧٣ هـ/١٩٥٤م.

٤١- شرح رضان افندى على شرح العقائد . مطبعة شركة الصحافية العثمانية ، ١٣١٥ .

٤٢- شرح العقيدة الاصفهانية للامام ابن تيمية . تقديم : حسنين محمد مخلوف ؛ مطبعة الاعتصام بالقاهرة ، ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥م.

٤٣- شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازانى . فى ضمن " مجموعة الحواشى البهية على شرح العقائد النسفية " مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩هـ.

٤٤- شرح العقائد الواسطية للشيخ محمد خليل هراس ، مراجعة الاستاذ عبد الرزاق العفيفى ، وتصحيح وتعليق الشيخ اسماعيل الانصارى . ملتزم النشر والتوزيع رئاسة ادارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد بالمملكة العربية السعودية .

٤٥- شرح الفقه الاكبر لملا على القارى . الطبعة الثانية . مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر، ١٣٧٥ هـ/١٩٥٥م.

٤٦- شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى . دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة ، ١٢٧٧ هـ.

٤٧- شرح المواقف للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى . ومعه حاشيتا عبد الحكيم السيالكوتى وحسن جلبى . دار الطباعة العامرة ، ١٢٩٢هـ.

٤٨- شرح المواقف (الموقف الخامس) للسيد الشريف الجرجانى . تقديم وتحقيق وتعليق : الدكتور أحمد المهدى . دار الحماس للطباعة ، ملتزم الطباعة والنشر والتوزيع : مكتبة الازهر .

٤٩ — الشامل في اصول الدين لامام الحرمين الجويني — تحقيق وتقديم: الدكتور علي سامي النشار — فيصل بدير عون — سهيل محمد مختار. منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٦٩م.

٥٠ — الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين . تحقيق وتقديم: الدكتور سليمان دنيا . دار احياء الكتب العربية . الطبعة الاولى ، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م.

٥١ — صحيح البخاري. مطابع الشعب ، ١٣٧٨ هـ .

٥٢ — العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة المرضية : تاليف وتنظيم احمد بن حجر آل بوطامي. الطبعة الاولى — بيروت ، ١٩٨٠م.

٥٣ — عيون الحكمة لابن سينا ، حققه وقدم له : الدكتور عبدالرحمن بدوي . منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٤م.

٥٤ — غاية المرام في شرح بحر الكلام لبدرالدين الفاضل المقدسي . مخطوط في مكتبة السليمانية باستانبول. تحت رقم ١٥٩ ، ١١٠٥ هـ .

٥٥ — غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي . تحقيق : حسن محمود عبداللطيف. مطابع الاهرام التجارية — القاهرة ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

٥٦ — الفتاوى الكبرى للامام ابن تيمية . جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي ، تصوير الطبعة الاولى ، ١٣٩٨ هـ.

٥٧ — الفرق بين الفرق للبغدادي ،حقق اصوله ، وفصله ، وضبط مشكلـــه وعلق على حواشيه : محمد محيي الدين عبد الحميد . مطبعة المدني .

٥٨ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد . دراســة وتحقيق : محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢م.

٥٩ — فصوص الحكم للفارابي (في ضمن رسائل الفارابي) ، الطبعة الاولـــى مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن — الهند ، ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٦م .

٦٠ — الفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب. مطبعة البيت الاخضر. الطبعـــة الاولى . ١٩٢٨م .

٦١ — فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي ، تحقيق الدكتـــور سليمان دنيا . الطبعة الاولى . دار احياء الكتب العربية ، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

٦٢ — القاموس المحيط للعلامة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابـــادي الشيرازي ، الطبعة الثانية ، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٤٤ هـ.

٦٣— كتاب الاربعين للامام فخر الدين الرازى ، الطبعة الاولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدراباد الدكن ، ١٣٥٣ هـ.

٦٤— كتاب التمهيد لابى بكر محمد بن الطيب الباقلانى . تصحيح ونشر الاب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى . المكتبة الشرقية — بيروت، ١٩٥٧م.

٦٥— الكواشف الجلية عن معانى الواسطية للشيخ عبد العزيز المحمد السلمان . الطبعة الثالثة . شركة مطابع الجزيرة — الملز .

٦٦— لباب الاشارات للامام الرازى . عنى بتحقيقه السيد محمد النعسانى الحلبى . الطبعة الاولى . مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٣٢٦ هـ.

٦٧— لسان العرب للامام محمد بن مكرم بن منظور . دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨م.

٦٨— اللمع للامام ابى الحسن الاشعرى . تصحيح وتقديم وتعليق : الدكتور حمودة غرابة . مطبعة مصر ، ١٩٥٥م.

٦٩— لمع الادلة فى قواعد عقائد اهل السنة والجماعة للامام الجوينى ، تقديم وتحقيق : الدكتورة فوقية حسين ومراجعة المرحوم الدكتور محمود الخضرى الطبعة الاولى . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٣٧٥هـ/١٩٦٥م.

٧٠— لوامع الانوار البهية وسواطع الاسرار الاثرية لشرح الدرر المضية فـــي عقد الفرقة المرضية : تأليف الشيخ محمد بن احمد السفارينى الاثـــرى الحنبلى . الطبعة الاولى . مطبعة مجلة المنار الاسلامية بمصـــر، ١٣٢٣ هـ .

٧١— محصل افكار المتقدمين والمتأخرين للامام الرازى . الطبعة الاولـى ، المطبعة الحسينية المصرية . ومعه " تلخيص المحصل" لنصير الديـن الطوسى ،و " معالم اصول الدين للرازى " .

٧٢ — المحكم والمحيط والاعظم فى اللغة : تأليف على بن اسماعيل بن سيدة . تحقيق عبدالستار أحمد فراج . الطبعة الاولى . مطبعة مصطفى البابـى الحلبى واولاده بمصر. ١٣٧٧ هـ/١٩٥٨م.

٧٣— مختصر الاسئلة والاجوبة الاصولية على العقيدة الواسطية للشيـــخ عبدالعزيز المحمد السلمان ، الطبعة الخامسة ، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٧٤— المسائل الخمسون للامام الرازى (فى ضمن مجموعة رسائل) مطبعـــة كردستان العلمية بمصر ، ١٣٢٨ هـ.

٧٥— المسامرة (انظر: حاشية الشيخ زين الدين الحنفى على المسايرة) .

٧٦— المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى : تأليف العلامة احمد بن محمد بن على المقرى الفيومى . تصحيح مصطفى السقا . مطبعة مصطفـــى البابى الحلبى واولاده بمصر ، ١٣٦٩ هـ/١٩٥٠م.

٧٧ــ مطالع الانظار شرح طوالع الانوار لابى الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهانى . مطبعة خلوصى افندى . دار سعـــادت، ١٣٠٥ هـ.

٧٨ــ المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى . ترتيب وتنظيم ونشـــر : أ.ى. ونسنك . اتبع نشره : ى.ب منسنج و و .ب. دى هاس وى.ب فن لون . مع مشاركة محمد فؤاد عبد الباقى ، مطبعة بريل فى مدينـــة ليدن ، ١٩٥٥م.

٧٩ــ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم . وضعه : محمد فؤاد عبد الباقى مطابع الشعب ، ١٣٧٨ هـ .

٨٠ــ معالم أصول الدين للامام الرازى ،مراجعة وتقديم : طه عبد الرؤوف سعد ملتزم النشر : مكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة .

٨١ــ مقدمة الدكتور سليمان دنيا على " الاشارات والتنبيهات " .

٨٢ــ مقدمة الدكتور سليمان دنيا ــ على " ميزان العمل " للامام الغزالـــى ، الطبعة الاولى ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤م.

٨٣ــ مقالات الاسلاميين للامام ابى الحسن الاشعرى . تحقيق : محمد محيـــى الدين عبد الحميد . الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م. ملتزم النشـــر والطبع : مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

٨٤ـ الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني . صححه وعلق عليه : الشيخ أحمد فهمي محمد . الطبعة الاولى ، مطبعة حجازي بالقاهرة ، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

٨٥ ـ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول للامام ابن تيمية ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١م.

٨٦ـ المواقف في علم الكلام : تأليف عبد الرحمن بن احمد الايجي . عالم الكتب ـ بيروت .

٨٧ـ النجاة لابن سينا . الطبعة الثانية . مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨م.

٨٨ـ نهاية الاقدام للامام عبد الكريم الشهرستاني . حرره وصححه : الفرد جيوم .

...

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحـــة
شكـــــروتقديم	
المقدمـــــة	أ — د
الباب الاول	
صفة العلم الالهى عند المتكلمين والسلفيين	١ — ١٤١
مدخل : فى اقسام الصفات الالهية	١ — ١٠
الفصل الاول : معنى العلم الالهى :.....	١١—٣٧
أ — معنى العلم مطلقا	١١
١— العلم لغة:	١١—١٣
٢— العلم فى اصطلاح المتكلمين.....	١٤—٢٢
ب — معنى العلم الالهى	٢٣—٣٧
١— معنى العلم الالهى عند المعتزلة	٢٣—٢٨
٢— معنى العلم الالهى عند الاشاعرة	٢٩—٣٤
٣— معنى العلم الالهى عند السلفيين.....	٣٤—٣٧
الفصل الثانى : اثبات وجوب العلم لله تعالى	٣٨—٦٨
تمهيد :وفيه بيان تقديم الادلة العقلية على الادلة النقلية ...	٣٨—٣٩
أ — الادلة العقلية	٣٩—٦٢
١— دليل المعتزلة	٣٩—٤٥
٢— أدلة الاشاعرة على ثبوت علم الله تعالى	٤٥—٥٧
الدليل الاول : دليل الاتقان	٤٥—٥٠
الدليل الثانى : دليل الاختيار	٥٠—٥٥
الدليل الثالث : دليل الكمال	٥٥—٥٧

٣ـ ادلة شيخ الاسلام ابن تيمية على ثبوت علم الله تعالى ٥٧—٦٢

ب ـ الادلة النقلية على وجوب علم الله تعالى ..... ٦٣—٦٨

١ـ الادلة النقلية من الكتاب ..... ٦٣—٦٧

٢ـ الادلة النقلية من السنة ..... ٦٧—٦٨

الفصل الثالث : زيادة العلم الالهي على الذات الالهية ..... ٦٩—٨٤

تمهيد : وفيه بيان اختلاف المعتزلة والاشاعرة والسلفية في زيادة العلم الالهي ..... ٦٩—٧١

١ـ الادلة على زيادة العلم الالهي على الذات ..... ٧١—٧٤

الدليل الاول ..... ٧١—٧٢

الدليل الثاني ..... ٧٢—٧٣

الدليل الثالث ٧٣

الدليل الرابع ..... ٧٣—٧٤

٢ـ شبه المعتزلة على نفي زيادة العلم الالهي والرد عليها . ٧٤—٧٦

اولا : الشبهة الاولى ..... ٧٤—٧٥

ثانيا : الشبهة الثانية ..... ٧٥—٧٦

ثالثا : مناقشة الرازي لشبه المعتزلة ..... ٧٦—٧٨

رابعا : مناقشة الايجي لشبه المعتزلة ..... ٧٨—٨٠

خامسا : مناقشة شيخ الاسلام ابن تيمية لشبه المعتزلة .. ٨٠—٨٣

٣ـ تحقيق شيخ الاسلام لمعنى زيادة العلم وغيره من الصفات ٨٣—٨٤

الفصل الرابع : قدم العلم الالهي ..... ٨٥—١٠٤

أ ـ القائلون بقدم العلم الالهي وادلتهم ..... ٨٥—٩١

١ـ دليل المعتزلة ٨٦

٢ـ ادلة الاشاعرة ..... ٨٧—٩٠

الدليل الاول : وهو للامام الغزالي ..... ٨٧—٨٩

الدليل الثاني : وهو للامام الرازي ..... ٨٩—٩٠

٣ـ ادلة السلفيين على قدم العلم الالهي ..... ٩٠—٩١

ب ـ القائلون بالعلم الحادث لله تعالى ..... ٩٢—١٠٤
١ـ الجهمية والرد على شبهاتهم ..... ٩٢—٩٣
٢ـ الهشامية والرد على شبهاتهم ..... ٩٤—١٠٢
٣ـ الزرارية والرد على شبهاتهم ..... ١٠٣—١٠٤
٤ـ الكرامية والرد على شبهاتهم ١٠٤
الفصل الخامس : وحدة العلم الالهي ..... ١٠٥—١٢٥
أ ـ الادلة على وحدة العلم الالهي ..... ١٠٦—١١٥
١ـ دليل المعتزلة ..... ١٠٦—١٠٨
٢ـ أدلة الاشاعرة ..... ١٠٨—١١٤
الدليل الاول : وهو للامام الغزالي ..... ١٠٨—١١٠
الدليل الثاني : وهو للشهرستاني ..... ١١١—١١٢
الدليل الثالث: وهو للامام الرازي ..... ١١٢—١١٤
٣ـ ادلة السلفيين على وحدة العلم الالهي ١١٥
ب ـ القائلون بتعدد العلم الالهي والرد على شبهاتهم .... ١١٦—١٢٥
١ـ الجهمية والرد على شبهاتهم ..... ١١٦—١٢٢
٢ـ الهشامية والرد على شبهاتهم ١٢٣
٣ـ الكرامية والرد على شبهاتهم ١٢٣
٤ـ أبو سهل الصعلوكي والرد على شبهاته ..... ١٢٤ - ١٢٥
الفصل السادس : عموم العلم الالهي ..... ١٢٦—١٤١
أ ـ الادلة على عموم العلم الالهي ..... ١٢٧—١٣٥
١ـ دليل المعتزلة ١٢٧
٢ـ أدلة الاشاعرة ..... ١٢٨—١٣٢

الدليل الاول : وهو للامام الغزالي ١٢٨
الدليل الثاني : وهو للامام الرازي ١٢٩
الدليل الثالث : وهو للامام الرازي ايضا ..... ١٣٠—١٣١
الدليل الرابع : وهو كذلك للامام الرازي ..... ١٣١—١٣٢
الدليل الخامس: وهو للمقدسي ١٣٢
٣— أدلة السلفيين على عموم علمه تعالى ..... ١٣٣—١٣٥
ب— المخالفون في عموم العلم الالهي وابطال شبهاتهم ... ١٣٦—١٤١
١— القائلون بانه لا يعلم نفسه ..... ١٣٧—١٤٠
٢— القائلون بأن الله لا يعلم علمه ..... ١٤٠—١٤١

الباب الثاني

صفة العلم الالهي عند الفلاسفة الاسلاميين

الفصل الاول : العلم الالهي :مفهومه ، واثباته ،وخصائصه ..... ١٤٢—١٧٥
تمهيد : وفيه بيان تأثر فلاسفة الاسلام بالمفهوم الارسطي في مفهوم
واجب الوجود ووحدانيته وبساطته ١٤٢
١— المحرك الاول وصفاته في الفلسفة الارسطية ..... ١٤٣—١٤٨
٢— واجب الوجود وصفاته في الفلسفة الاسلامية ..... ١٤٨—١٥٢
٣— وحدة واجب الوجود وبساطته ،وماهيته المعقلية ..... ١٥٢—١٥٧
٤— علم واجب الوجود بذاته وكيفية ذلك ..... ١٥٧—١٦١
٥— علم واجب الوجود بغيره وكيفية ذلك ..... ١٦١—١٧١
٦— صفات الواجب عين علمه ..... ١٧١—١٧٤
٧— خصائص العلم الالهي ..... ١٧٤—١٧٥

الفصل الثاني : عموم العلم الالهي وقضية العلم بالجزئيات ... ١٧٦—٢٤٨
تمهيد : وفيه بيان أن فلاسفة الاسلام يقولون بان الله تعالى يعلم غيره ، خلافا لارسطو لكنهم يفسرون علمه بالغير بما لا يتعارض مع وحدته التامة وكماله المطلق بحيث لا يحدث علمه بالمغير في ذاته تكثرا ولا نقصا ولا تغيرا . ومن هنا يذهبون الى ان علم الله تعالى بالجزئيات على نحو كلي : ..... ١٧٦—١٧٨
١ــ عموم العلم الالهي في نظر الفلاسفة ..... ١٧٨—١٧٩
٢ــ رأي الفارابي في علم الله بالجزئيات ..... ١٧٩—١٨٨
٣ــ رأي ابن سينا في علم الله بالجزئيات ..... ١٨٨—١٩٥
٤ــ تعقيب على مذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ..... ١٩٥—٢٠٥
٥ــ ابطال الغزالي لمذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ... ٢٠٦—٢١٥
٦ــ تكفير الغزالي للفلاسفة لانكارهم علم الله بالجزئيات ..... ٢١٥—٢٢٣
٧ــ رد ابن رشد على الغزالي دفاعا عن الفلاسفة ..... ٢٢٤—٢٣٦
٨ــ نقد المتكلمين لمذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ... ٢٣٦—٢٤٨
الفصل الثالث : ابطال شبهات الفلاسفة حول العلم الالهي .... ٢٤٩—٢٧٠
١ــ ابطال شبهات المنكرين للعلم الالهي ..... ٢٥٠—٢٥٥
٢ــ ابطال شبهات القائلين بان الله تعالى لا يعلم ذاته ... ٢٥٥—٢٥٩
٣ــ ابطال شبهات القائلين بان الله تعالى لا يعلم غيره ... ٢٦٠—٢٦٢
٤ــ ابطال شبهات القائلين بان الله تعالى لا يعلم غير المتناهي. ٢٦٣—٢٦٦
٥ــ ابطال شبهات القائلين بان الله تعالى لا يعلم جميع المعلومات ٢٦٧—٢٧٠
خاتمة البحث ..... ٢٧١—٢٧٢
فهرس المصادر ..... ٢٧٣—٢٨٤
فهرس الموضوعات ..... ٢٨٥—٢٨٩