مقالات الفلاسفة في نقد الفلسفة

إعداد

أسمية بنت إبراهيم بن عثمان الفارس
باحثة دكتوراة بقسم العقيدة جامعة القصيم

أ.د.علي بن عمر السحيباني
أستاذ العقيدة بجامعة القصيم

مجلة الدراسات التربوية والانسانية. كلية التربية. جامعة دمنهور
المجلد السادس عشر، العدد الثالث (يوليو) لسنة 2024

مقالات الفلاسفة في نقد الفلسفة

أ.سمية بنت إبراهيم بن عثمان الفارس
أ.د.علي بن عمر السحيباني

أولا: التعريف بالفلاسفة

الفلسفة لغةً: أطلق اليونانيون كلمة "فيلو" اليونانية وأرادوا بها المحبة، كما أطلقوا كلمة "صوفيا" وأرادوا بها الحكمة، فتركب عندهم من الكلمتين "فيلو صوفيا" تعني محبة الحكمة، وتفرع عن هذا أن كلمة "فيلسوف" تعني محب الحكمة أو المؤثر للحكمة، وهو الذي يكرس حياته ويفني أوقاته في تحصيلها[1].

الفلسفة اصطلاحاً: عرفها أرسطو بأنها: العلم بالمبادئ الأولى التي تفسر بها طبيعة الأشياء، حين يتدرج العقل عند مواجهته للأشياء من علة إلى علة، حتى يصل إلى العلة الأولى التي هي علة العلل أو حقيقة الحقائق.

أما عند الفلاسفة المتأخرين فتعني: المحاولة الفكرية للوقوف على حقيقة الكون، وتفسير ما يجري فيه من ظواهر عقلية أو مادية، لاستخدامها فيما يعود على الإنسانية بالخير والتقدم[2].

فعلم الفلسفة عند الفلاسفة يعني علم العقيدة، وهو إطلاق لا يجوز لأن الفلسفة مبناها على الأوهام والعقليات الخيالية، والتصورات الخرافية عن أمور الغيب المحجوبة[3].

نشأة الفلسفة:

يكاد ينعقد إجماع المؤلفين العرب على أن موضوعات الفلسفة دخيلة على الفكر الإسلامي، وهذا أمر ظاهر من شيوع وصفها في كتبهم بأنها من علوم الأوائل، أو العلوم القديمة، واستعمال العرب للفظة "فلسفة" اليونانية إشعار في ذاته بأن مصدر الفلسفة غريب عنهم، قال الفارابي:

---

[1] الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد لعرفان عبد الحميد، ص23.

[2] الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب لمحمد بيصار، ص 10–16، والمدرسة الفلسفية في الإسلام للفيومي، ص67.

[3] الموسوعة العقدية لباحثين، 1–16.

"اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل على العربية"، فالفلسفة نشأت من اليونان، وإلى هذا ذهب أكثر الفلاسفة الإسلاميين، أما الفلاسفة الإسلاميون فقد اتبعوا خطى فلاسفة اليونان، وحاولوا التوفيق بين فلسفة اليونان والإسلام، لذلك سموا فلاسفة المسلمين[4].

وقد دخلت الفلسفة بلاد الإسلام في القرن الثالث الهجري، بعد تعريب كتب اليونان في عهد الخليفة العباسي المأمون[5].

أشهر الفلاسفة:

عندما أذكر أشهر الفلاسفة في هذا المبحث، فإني أقتصر على ابتداء الفلسفة من اليونانيين وحتى عصر شيخ الإسلام، أما الفلسفة بعد عصر شيخ الإسلام فلم أتطرق لها، وذلك لأن بحثي محدود بما نقله شيخ الإسلام عن الفلاسفة في كتبه.

وإذا رجعت لتاريخ الفلسفة القديم في العهد اليوناني فإنه يتبين لك أن الفلسفة ابتدأت بظهور سقراط[6]، ثم أفلاطون[7]، ثم أرسطو[8]، وغيرهم.

أما أشهر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام:

فهم الكندي[9]، والفارابي[10]، وابن سينا[11]، وابن رشد[12]، وغيرهم[13].

---

[4] الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد لعرفان عبد الحميد، ص11 وما بعدها، بتصرف.

[5] المدرسة الفلسفية في الإسلام للفيومي، ص70.

[6] سقراط، فيلسوف يوناني مشهور، اعتمدت على نظرياته الفلسفة الغربية منذ القديم حتى اليوم، توفي (399 ق.م)، (سقراط، الرجل الذي جرؤ على السؤال، كورا ميسن، ص: 8).

[7] أفلاطون، أرسطو كليس بن اريستون، يوناني من أهل مدينة أثينا، ومن أشهر فلاسفتها، عالم بالهندسة والطب، توفي حوالي (347 ق.م)، (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ص: 79).

[8] أرسطو: طاليس المقدوني الإغريقي، فيلسوف الروم، يلقب بالمعلم الأول، قال ابن تيمية: "فإن أرسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة"، (النبوات لابن تيمية، 1-197، طبقات الأطباء والحكماء، ابن جلجل، ص 41).

[9] يعقوب بن إسحاق الكندي، كان متقناً منطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب وغير ذلك، يقال له: فيلسوف العرب، وكان متهما في دينه، ساقط المروءة، توفي سنة (256هـ)، (سير أعلام النبلاء للذهبي، 12-337، الأعلام للزركلي، 8-195).

[10] محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي، يلقب بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات المعلم الأول أرسطو، كان يقول بالمعاد الروحاني، ويزعم أنّ الفيلسوف أكمل من النبي؛ وبهذا وغيره كفّره شيخ الإسلام، توفي سنة (339 هـ)، (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي صيبعة، ص 603، مجموع الفتاوى، ابن تيمية،2-67، 86).

[11] الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الطبيب الفيلسوف المشهور، لقب بالشيخ الرئيس، كان من القرامطة الباطنية، الذين لا يؤمنون بالله ولا

ولقد كان لعلماء المسلمين موقف جليل من الفلسفة، فقد بينوا باطل الفلاسفة بعد وزنه بميزان الشرع، كما فعل شيخ الإسلام في بيان مذاهب الفلاسفة، كما رد عليهم في مؤلفاته النفيسة، مثل "درء التعارض" و"الفتاوى" و"الرد على المنطقيين"، وغيرها، وكذلك الإمام ابن القيم،[14]والامام أحمد بن حنبل[15]، وابن الصلاح،[16] والسيوطي،[17] وابن الجوزي[18]، وغيرهم.

وكذلك يعد أبو حامد الغزالي[19] من الذين دخلوا في الفلسفة، ثم لما تبيّن لهم فسادها كان لهم موقف رافض للفلسفة والمنطق اليونانيين، ويظهر ذلك في مؤلفاته: "المنقذ من الضلال" و"تهافت الفلاسفة"، وقد كفّرهم في بعض معتقداتهم[20].

كما أضفت في هذا المبحث بعض مقالات من دخل في الفلسفة من الأشاعرة وغيرهم ممن ذكرهم شيخ الإسلام، مثل "الفخر الرازي" و"الآمدي" و"الشهرستاني" وغيرهم، ممن سبق ذكرهم أيضا في مبحث مقالات الأشاعرة، وذلك نظرا لدخولهم في الفلسفة، وخلافاتهم مع الفلاسفة.

باليوم الآخر، وكتبه تشهد بزندقته وإلحاده، توفي سنة (428هـ)، (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي صبيعة، ص 437، وفيات الأعيان لابن خلكان، 1–157).

(12) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، فيلسوف مشهور من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة، توفي سنة (595هـ)، (سير أعلام النبلاء للذهبي، 21–307، الوافي بالوفيات للصفدي، 2–81).

(13) المدرسة الفلسفية في الإسلام للفيومي، ص64.

(14) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد المعروف بابن قيم الجوزية، لازم ابن تيمية، وسجن معه في قلعة دمشق، توفي سنة (751هـ)، (البداية والنهاية لابن كثير، 18–523، الأعلام للزركلي، 6–56).

(15) سبق ترجمته.

(16) عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي، من علماء الحديث المشهورين، توفي بدمشق سنة (643هـ)، (سير أعلام النبلاء للذهبي، 23–140، شذرات الذهب لابن العماد، 5–221).

(17) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري السيوطي، إمام حافظ، مؤرخ أديب، له تأثر بالأشاعرة والمتصوفة، توفي سنة (911هـ)، (شذرات الذهب لابن العماد، 10–74، الأعلام للزركلي، 3–301).

(18) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، محدّث، حافظ مفسر فقيه واعظ أديب، مؤرخ، سلك منهج الأشاعرة في التأويل وغيره من مسائل العقيدة، توفي سنة (597هـ)، (وفيات الأعيان لابن خلكان، 3–140، سير أعلام النبلاء للذهبي، 21–365).

(19) سبق ترجمته.

(20) المنقذ من الضلال للغزالي، ص128، تحت عنوان [أصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر كافتهم].

أبرز قضايا الفلاسفة:

إذا حاول الباحث حصر المسائل الفلسفية التي يجمع عليها الفلاسفة فلن يستطيع جمعها كنظريات عامة، وذلك أن كل فيلسوف تبنّى نظرية معينة تنسب له، فمن اليونانيين نجد مثلاً أفلاطون تبنى نظرية "المثل"[21]، وأرسطو قال "بالمحرك الأول"، ونظرية "المدينة الفاضلة" ارتبطت بأفلاطون، وارتباط نظرية "العناية الإلهية وعلاقتها بمسألة الشر في العالم" بابن سينا، وللفارابي آراء في النبوة، وغير ذلك من القضايا، لكن هناك نظريات ومسائل يغلب على الفلاسفة القول بها، وتتركز في ثلاث قضايا أساسية:

1-**الوجود**، ويقصد به وجود الخالق ووجود العالم، وما يتعلق بهما، وسأذكر ما خاض فيه الفلاسفة فيما يتعلق بالوجود كما يلي:

- الفلاسفة يقولون بقدم العالم، وأول من قال بذلك هو أرسطو[22]، قال الشهرستاني: "القول بقدم العالم وأزلية الحركات والقول بالعلة الأولى إنما شهر عن ارسطو طاليس، لأنه خالف القدماء صريحاً، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا"[23].

ومختصر هذا القول: "أن الفلك يتحرك ليتشبه بالعلة الأولى، فهو يحبها، أي يحب التشبه بها، إذ لولا وجود من تشبه به الفلك لم يتحرك، وحركته من لوازم وجوده، فلو بطلت حركته لفسد"[24].

فأرسطو يسمي الإله بالعلة الأولى، أو العلة الغائية، أو العقل الأول، أو محرك لا يتحرك. والعياذ بالله.

ثم جاء بعده أفلوطين[25] وأسس مدرسة الفيض ورتب الموجودات هكذا: الواحد ثم العقل ثم

---

(21) نظرية المثل الأفلاطونية: يعني بها عالم ما قبل العالم الحسي أو المادي، يكون فيه الإنسان على علم بجميع العلوم والخفايا، وعند ذهابه إلى العالم الحسي (أي حينما يولد) يكون قد نسي كل هذه العلوم، وما عليه إلا أن يتذكرها في العالم الحسي، (أفلاطون لأحمد فؤاد الأهواني، ص: 131).

(22) قصة الفلسفة اليونانية لكي نجيب محمود، أحمد أمين، ص: 144.

(23) الملل والنحل للشهرستاني، 2-208.

(24) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 5-540.

(25) أفلاطون، أرستوكليس بن أرستون، فيلسوف يوناني من أهل مدينة أثينا، عالم بالهندسة وطبائع الأعداد، وله في الطّب كتاب بعثه إلى طيماوس

النفس ثم المادة، ومن العقل فاضت الأشياء، أي الموجودات[26].

ومما سبق يتبين لنا أن الفلاسفة القدامى ينفون كل صفات الكمال عن الله لأنه لا يتحرك،

ثم جاء الفلاسفة المنتسبون للإسلام، وحاولوا التوفيق بين مقالات اليونانيين والمسلمين، فقسم الفارابي ومن بعده ابن سينا الوجود إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود[27]، فواجب الوجود عندهم هو الله، وهو السبب لوجود العالم، مجرد عن المادة وعوارضها، وسموه العقل الأول، الذي صدر عنه عقل الفلك الثاني، ومن تعقل هذا لنفسه يلزم وجود الفلك الأقصى، ويستمر صدور العقول بعضها عن بعض، حتى تنتهي الى العقل الفعال، عقل العالم الأرضي، عالم الكون والفساد[28].

وكما قال ابن سينا: أن جميع ما سواه هو فعله، وأنه صدر عنه لذاته، وأنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان، لأن الزمان تابع للحركات[29].

يعني أن العالم قديم، وتبعهم على هذا القول ابن رشد، وقرر ما ذكره أرسطو وأتباعه، من إثبات متحرك لا يتحرك[30].

-ومن القضايا التي خاض فيها الفلاسفة، مسألة العلم الإلهي، فقالوا إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، وقد ابتدأ هذا الكلام من أرسطو[31].

وقرر الفارابي وابن سينا أن الله يعلم ذاته، وكونه لا يتكثر في ذاته بهذا الاعتبار، ولهذا فعلم الله بالجزئيات المتغيرة هو علم كلي مقدس عن الزمان[32].

-أما ابن رشد فأثبت الصفات السبع التي أثبتها الاشاعرة، ولكن اعتبر قول الفلاسفة أن الله

تلميذه، وله في الفلسفة كتب وأشعار، توفي حوالي (347 ق.م)، (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ص79).

[26] درء التعارض لابن تيمية، 8-219.

[27] رسائل الفارابي، رسالة الدعاوي القلبية، ص4، ورسائل الشيخ الرئيس: الرسالة العرشية، لابن سينا، ص13.

[28] آراء المدينة الفاضلة للفارابي، ص27.

[29] الرسالة العرشية لابن سينا، ص13

[30] تهافت التهافت لابن رشد، ص68.

[31] درء التعارض لابن تيمية، 2-167.

[32] النجاة في المنطق والالهيات لابن سينا، ص.142-143.

لا يعلم الجزئيات هو غاية في التنزيه[33]، وقد حصل بينه وبين الغزالي ردود كثيرة، واعتراضات ليس هذا محلها.

وقد رد الغزالي عليهم في هذا وكفّرهم وقال إن هذا كفر صريح[34].

-ومن القضايا التي خاض فيها الفلاسفة، نظرية العناية الإلهية، وعلاقتها بمسألة الخير والشر، وأكثر من دخل فيها هو ابن سينا، وملخص هذه المسألة عنده يقتضي: عناية الله بالكون وتسخيره لمصلحة الإنسان عناية لطف وقيام بنظام الكون، وأن الخير في هذا العالم أعظم وأكثر من الشر، وأن الشر ذاته ليس شراً من كل وجه، بل هو نسبي، وأن الخير إنما يكون مع الوجود، وكل نقص فيه يكون شراً، وأن العالم لو كان خيراً محضاً لما علمنا الخير، وأن وجود الشر يحتوي على حكم عظيمة، وأسرار بديعة، فكل المسألة تدور حول عناية الله، وارتباطها بحكمته، فحكمته اقتضت وجود الشر لتتم العناية الإلهية[35].

-ولا شك أن السلف تكلموا في هذا الأمر، ومن عقيدة أهل السنة أن الله منزه عن الشر، ولا يفعل إلا الخير، والقدر من حيث نسبته إلى الله كله خير محض، وإنما الشر في مخلوقاته ومفعولاته، فالشر في المقضي لا القضاء، ويكون شراً بالنسبة لمحل، وخيراً بالنسبة لمحل آخر.

2-**النبوة:** الفلاسفة فسروا النبوة تفسيراً بعيداً عن الشرع، وخالفوا النصوص، فتجد الفارابي يفسر النبوة بأنها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء، ويرى أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية، وتكون بالفيض من العقل الفعال، والفيلسوف والنبي عند الفارابي يستمدان من معين واحد، هو العقل الفعال، وإذا كانت أداة الاتصال بالعقل الفعال مختلفة فهي في حال الفيلسوف التأمل والنظر العقلي، وفي حال النبي قوة المخيلة، فإذا أثر العقل الفعال على العقل المنفعل الذي للرئيس فإنه يصبح حكيماً فيلسوفاً، واذا أثر على قوته المتخيلة فانه يكون نبياً منذراً[36].

---

[33] فصل المقال لابن رشد، ص40.

[34] المنقذ من الضلال للغزالي، ص147.

[35] مقدمة في الفلسفة، د. محمد الحمد ص136.

[36] آراء المدينة الفاضلة للفارابي، ص71 وما بعدها بتصرف، وللاستزادة انظر: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، د. أحمد مدكور، ص85 وما

كما يقرر أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب[37] أن الأنبياء ليس لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواء، وعدل الله وحكمته تقتضي ألا يمتاز واحد على آخر، أما المعجزات عنده فهي أقاصيص يراد بها التضليل[38].

قال شيخ الإسلام: "وهؤلاء المتفلسفة يجعلون النبوة من جنس ما يحصل لعلماء الفلاسفة الكاملين عندهم"[39].

ومما لا شك فيه أن هذا كله باطل، وبعيد عن الحق علماً وعقلاً، فقولهم هذا يفضل الفلسفة على النبوة، كما يجعل النبوة مكتسبة، كما أنه تفسير معارض للنصوص الشرعية.

3–**المعاد:** فالفلاسفة ينكرون بعث الأجساد، كما يقول ابن رشد: "المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، وذلك أن من الشرائع مالم يمثّل على هذه الصفة بأمثلة حسية، بل اعتبر حال المعاد بمثابة أحوال روحانية ولذات ملكية"[40].

وكذلك الفارابي وابن سينا فقد أخذوا بنفس قول ابن رشد بخلود النفس، وهو قول فلاسفة اليونان، والغزالي كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل، منها قولهم السابق أن المعاد للأرواح دون الأجسام، فقال: "أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم: أن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولقد صدقوا في إثبات الروحانية فإنها كانت أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به"[41].

ولا شك في بطلان اعتقادهم، فالنصوص الصريحة أثبتت المعاد الروحي والجسمي.

ومما سبق يتبين أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم، كما ينفون الصفات الإلهية نفياً تاماً،

بعدها بتصرف.

[37] أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي، من أشهر أطباء المسلمين في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، توفي سنة (311هـ)، (وفيات الأعيان لابن خلكان، 5–157، سير أعلام النبلاء للذهبي، 14–354).

[38] في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه لإبراهيم مدكور، ص 85ومابعدها بتصرف.

[39] درء التعارض لابن تيمية، 10–204.

[40] مناهج الأدلة لابن رشد، ص199.

[41] المنقذ من الضلال للغزالي، ص147.

فلا يجوز في مذهبهم أن يكون الله تعالى صفة زائدة على الذات، كما ينكرون علمه بالجزئيات، وينكرون المعاد الجسمي.

ثانيا: مقالات الفلاسفة في نقد الفلسفة:

- مقالات الفلاسفة في مسائل الوجود والإلهيات

لا شك أن مسألة قدم العالم من أكثر المسائل التي خاض الفلاسفة فيها وكثرت خلافاتهم وتناقضاتهم حولها، بل ومخالفة المتأخرين للمتقدمين منهم فيها، ولذا سأذكر ما نقله شيخ الإسلام عنهم حول هذه المسألة في عدة مطالب، كما يلي:

المطلب الأول: مقالات الفلاسفة في مسالة قدم العالم وإثبات الصفات الاختيارية:

-**ذكر شيخ الإسلام** أن الفلاسفة مختلفون في مسالة قدم العالم وحدوثه، والمتأخرون منهم يخالفون المتقدمين، فقال: "هذا مع أن الفلاسفة مختلفون في قدم العالم وحدوثه، وأساطينهم المتقدمون على القول بحدوثه، بل وعلى إثبات الصفات والأمور الاختيارية القائمة بالله، وأول من عرف عنه من الفلاسفة المشائين القول بقدم الأفلاك هو أرسطو، وحججه على ذلك واهية جداً لا تدل على مطلوبه"[42].

-**وقال شيخ الإسلام** حول تنازع الناس في هذه المسألة بين أهل الكلام والفلاسفة: "بل يجوز أن يكون قديمًا سواءٌ كان واجبًا بنفسه أو بغيره، وربّما عبّر عنه بالعلّة والمعلول والفاعل والمفعول ونحو ذلك، وهذا قول الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك، كأرسطو وأتباعه، مثل ثامسطيوس والإسكندر الأفريدوسي وبرقلس والفارابيّ وابن سينا وأمثالهم، وأمّا جمهور الفلاسفة المتقدّمين على أرسطو فلم يكونوا يقولون بقدم الأفلاك، ثمّ الفلاسفة من هؤلاء وهؤلاء متنازعون العالم في قيام الصّفات والحوادث بواجب الوجود على قولين معروفين لهم، وإثبات ذلك قول كثيرٍ من الأساطين القدماء، وبعض المتأخّرين كأبي البركات صاحب المعتبر وغيره، كما بسطت أقوالهم في غير هذا الموضع"[43].

---

[42] الصفدية لابن تيمية، ص256، ودرء التعارض لابن تيمية، 9- 178، و1-122.

[43] مجموع الفتاوى لابن تيمية، 12- 143.

– وقال شيخ الإسلام:

"وجماهير الأمم متفقون على أن الله خلق السماوات والأرض، *فهي محدثة* بعد *أن* لم تكن، وكذلك أساطين الفلاسفة، والقول بقدمها هو عن أرسطو وشيعته ومن وافقهم"[44].

– **وقال شيخ الإسلام:** "ولكنّ ابن سينا وأمثاله وسّعوه، وتكلّموا في الإلهيّات والنّبوّات وأسرار الآيات ومقامات العارفين، بل وفي معاد الأرواح بكلامٍ لا يوجد لأولئك، وما فيه من الصّواب فجروا فيه على منهاج الأنبياء، وما فيه من خطأٍ بنوه على أصول سلفهم الفاسدة، ولهذا كان ابن رشدٍ وأمثاله من المتفلسفة يقولون :إنّ ما ذكره ابن سينا في الوحي والمنامات وأسباب العلم بالمستقبلات ونحو ذلك هو أمر ذكره من تلقاء نفسه، ولم يقله قبله المشّاءون[45] سلفه"[46].

يقول أرسطو: "ليت شعري هل حدثت الحركة ولم تكن قبل؟ وهل تفسد أيضاً فإذ لا يكون معه شيء أصلاً يتحرك؟ أم الحركة لم تحدث ولا تفسد، لكنها لم تزل فيما مضى ولا تزال أبداً؟ وهذا أمر لا يزال له، وليست تفتر في الموجودات، بل كأنها حياة ما لجميع ما قوامه بالطبيعة"[47].

–مخالفة ابن سينا للمتقدمين من الفلاسفة:

قال شيخ الإسلام: "قالوا والوجود إمّا واجبٌ وإمّا ممكنٌ، والممكن لا بدّ له من واجبٍ، فيلزم ثبوت الواجب على التّقديرين؛ وهذه المقالة أحدثها ابن سينا، وركّبها من كلام المتكلّمين وكلام سلفه؛ فإنّ المتكلّمين قسّموا الوجود إلى قديمٍ ومحدثٍ، وقسّمه هو إلى واجبٍ وممكنٍ، وذلك أنّ الفلك عنده ليس محدثًا؛ بل زعم أنّه ممكنٌ، وهذا التّقسيم لم يسبقه إليه أحدٌ من الفلاسفة، بل حذّاقهم عرفوا أنّه خطأٌ، وأنّه خالف سلفه وجمهور العقلاء وغيرهم،.....، وقد بيّنّا بطلان هذا من وجوهٍ كثيرةٍ، وما زال النّظّار يبيّنون فساد هذا القول كلٌّ بحسبه، كما بيّن الغزاليّ فساده

---

(44) الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص460.

(45) المشاؤون: أتباع الفلسفة اليونانية القديمة، التي أسسها الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي سماه تلاميذه المشاء، (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، 1–449).

(46) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1-347.

(47) الطبيعة، أرسطو، 2-801.

بحسبه"[48].

-**وقال شيخ الإسلام:** "والذي ينكره جمهور العقلاء – ابن رشد وغيره – على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين، قولهم بأن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزلياً واجباً بغيره، فهذا مما ينكره الجمهور، وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومتقدمي الفلاسفة"[49].

-**وقال** حول هذه المسألة: "وهذا معلومٌ بضرورة العقل عند عامّة العقلاء، وهو متّفقٌ عليه عند نظّار الأمم المسلمين وغير المسلمين، وجماهير الفلاسفة الأوّلين والآخرين حتّى أرسطو وأتباعه، ولم ينازع في ذلك إلّا شرذمةٌ قليلةٌ من المتفلسفة جوّز بعضهم أن يكون مفعولًا ممكنًا، وهو قديمٌ أزليٌّ كابن سينا وأمثاله، وجوّز بعضهم مع ذلك أن يكون مرادًا.

وأمّا جماهير العقلاء فيقولون إنّ فساد كلٍّ من هذين القولين معلومٌ بضرورة العقل، حتّى المنتصرون لأرسطو وأتباعه – كابن رشدٍ الحفيد، وغيره – أنكروا كون الممكن يكون قديمًا أزليًّا على إخوانهم كابن سينا، وبيّنوا أنّهم خالفوا في هذا القول أرسطو وأتباعه، وهو كما قال هؤلاء، وكلام أرسطو بيّنٌ في ذلك في (مقالة اللّام) الّتي هي آخر كلامه في علم ما بعد الطّبيعة، وغير ذلك"[50].

قال أرسطو: "ومن البين أن للأشياء ابتداء، وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع"[51].

لقد كان أرسطو بمثابة المعلم لابن سينا على الرغم من التفاوت والبون بينهما في المنهج والزمن، ومن المعروف أن القارئ لتاريخ أرسطو من خلال كتبه يجد أنه درس أهم مظاهر المعرفة في عصره، فوجدها تقوم في اعتقاده على أسس عشرة، ينبني عليها الفكر المستقيم في اتجاهه نحو التعميم، جمعها أرسطو وسماها المقولات.

---

[48] مجموع الفتاوى لابن تيمية، 1-49، وذكر الشيخ قريباً من هذا الكلام في مجموع الفتاوى،9-277، والصفدية ص266.

[49] درء التعارض لابن تيمية، 9-115.

[50] منهاج السنة لابن تيمية، 1-236.

[51] ما بعد الطبيعة، أرسطو طاليس، ص6.

وقد تناولها المفكرون من بعده بالعرض والشرح، كما جعلها بعض من مفكري الإسلام أصلاً هاماً من أصول المنطق، ولاسيما ما يتعلق منها بالجوهر والعرض، لصلتها الوثيقة بمباحث التوحيد عندهم، وهذا ما نجده في ثنايا كتب الفلسفة، وابن سينا خير شاهد على ذلك، ونظراً لما وقع من خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين حول هذه المقولات، فمنهم من عدها من منطق أرسطو[52].

وأول خلاف بين ابن سينا وأرسطو كان حول هذه المقولات، فابن سينا لم يعتبر هذه المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث ما بعد الطبيعة، ولكن بالرغم من ذلك فقد عالجها في قسم المنطق في كتاب الشفاء وكتاب النجاة وقدم طريقة جديدة في معالجة موضوع المقولات وتطوير البحث فيها[53].

وقد قال ابن سينا فيما يتعلق بنسبة الحركة إلى المقولات: "فقال بعضهم: إن الحركة هي مقولة أن ينفعل، وقال بعضهم: إن لفظ الحركة تقع على الأصناف التي تحتها بالاشتراك البحت، وقال بعضهم: بل لفظ الحركة لفظة مشككة مثل لفظة الوجود وتناول أشياء كثيرة لا بتواطؤ ولا باشتراك بحت، بل هي بالتشكيك، لكن الأصناف المدخلة تحت لفظ الوجود والعرض، دخولاً أولياً، هي المقولات، وأما الأصناف، الداخلة تحت لفظ الحركة، فهي أنواع أو أصناف، من المقولات"[54].

ومجمل كلام ابن سينا في الرد على أرسطو في المقولات حينما تعرض للحركة بكلام فلسفي طويل يدور مجمله على الرد على أرسطو ومن وافقه في الحركة، وحينما يرد على الطوائف السابقة يفترض أشياء كمقدمات وبالتالي يخلص إلى النتيجة، ويطالبهم فيه أيضا بمعرفة حال الفعل بالانفعال والتحريك والتحرك، وأن الأولى بهم أن يجعلوا مقولة أن ينفعل والحركة في بابه واحدة، حتى يصل إلى الحق الواحد، وقد ظهر من عدة جمل مخالفته لأستاذه أرسطو[55].

---

[52] الشفاء لابن سينا، 5-108.

[53] الكليات لموسى الحسيني، ص376.

[54] الشفاء لابن سينا 5-95.

[55] تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص 176.

وكما قال شيخ الإسلام: "وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة كأرسطو وأصحابه، بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة، بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود، ويقولون إنه تقوم به الصفات والإرادات، وأن كونه واجباً بنفسه لا ينافي ذلك، كما لا ينافي عندهم جميعاً كونه قديماً"[56].

ـ ومن الأمثلة على تناقض ابن سينا:

-قال شيخ الإسلام: "وممن قال ذلك أرسطو وأتباعه، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك، لكن ابن سينا تناقض مع ذلك، فزعم أن الفلك هو قديم أزلي، مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم، وهذا مخالف لما صرح به هو، وصرح به أئمته وسائر العقلاء، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد، وبيّن أن هذا مخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة، وأن هذا لم يقله أحد قبله"[57].

-**وقال شيخ الإسلام:** "وإنما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك، لما سلكوا في إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب، فقالوا كل ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره، وجعلوا العلم قديماً أزلياً مع كونه ممكناً بنفسه، وهذا خلاف قول سلفهم، وقول أئمة الطوائف سواهم وخلاف ما صرحوا أيضاً به، وهذا مما أنكره ابن رشد وغيره على ابن سينا"[58].

-فتناقض ابن سينا باب واسع، ومفهوم التناقض من المفاهيم التي لها أهمية في عملية الاستدلال العقلي عند الفلاسفة للوصول إلى اليقين بزعمهم، ولأهمية هذا المفهوم عند الفلاسفة اهتم بها المتقدمون والمتأخرون أيضاً، ومن ضمنهم ابن سينا، وبالمجمل فالتناقض عندهم نوع من أنواع الاستدلال، ومن المتقرر أن ابن سينا يتبع شيخه أرسطو في بعض المسائل الفلسفية ويناقضه في بعضها بل حتى يناقض نفسه في أوقات، وهذه نتيجة الفلسفة المخالفة للوحي.

-قال ابن سينا: "إن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره، وأن الواجب بغيره

---

[56] درء التعارض لابن تيمية، 3-334 - 335 - 336.
[57] درء التعارض لابن تيمية، 3-65.
[58] درء التعارض لابن تيمية، 3-268.

ممكن"[59].

وقال: "فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، وهذا ينعكس، فيكون كل ممكن الوجود بذاته، فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره"[60].

وهذا اضطراب وتناقض.

– **قال شيخ الإسلام:** "وحينئذ فما ذكره ابن سينا وأمثاله من أنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيدهم شيء فكلام صحيح، وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال"[61].

قال ابن سينا: "ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة الى هذا الأمر الأهم شي، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل"[62].

لأن الفلاسفة يعتقدون أنهم يحصلون على الحق من الحكمة التي يقصدون بها الفلسفة.

ويقول ابن سينا: "وكل عارض فمعلول وكل معلول محتاج الى السبب، فهذا السبب إما أن يكون خارجاً عن ماهيته، أو يكون هو ماهيته، فإن كان خارجاً فلا يكون واجب الوجود ولا يكون منزهاً عن العلة الفاعلية"[63].

وكما ذكر شيخ الإسلام أن ابن سينا حاول أن يجمع بين ما عرفه بعقله وبين ما أخذه من سلفه، فأحدث كلاماً كثيراً، فهو حاول الإصلاح بعض الشيء لتلك الفلسفة الفاسدة، لكن ضل بها الكثير فصاروا في كثيرٍ من ذلك يسمعون ولا يعقلون.

–مخالفة الفلاسفة المتأخرين لأقوال المتقدمين في القول بأن الأفلاك معلولة:

قال شيخ الإسلام: "وأما جمهور الفلاسفة الدهرية كأرسطو وأتباعه، فلا يقولون إن الأفلاك معلولة لعلة فاعلة كما يقوله هؤلاء، بل قولهم وإن كان أشد فساداً من قول متأخريهم فلم يخالفوا

---

[59] النجاة لابن سينا، ص 128.

[60] النجاة لابن سينا، ص129.

[61] درء التعارض لابن تيمية، 5- 30.

[62] أضحوية في أمر المعاد لابن سينا، ص45.

[63] رسائل الشيخ الرئيس، الرسالة العرشية، ص4.

صريح المعقول في هذا المقام الذي خالفه هؤلاء، وإن كانوا خالفوه من جهات أخرى"[64].

قال أرسطو: "وأيضا لا يمكن أن يكون شي سرمدي ولا غير متحرك، لأن جميع المحسوسات تبلى ولها حركة لم يمكن أن يكون كونٌ أيضا، لأنه ينبغي اضطراراً أن يكون المكون، والذي منه يكون الكون، وأن يكون أول هذه الأشياء غير مكون، وكان لا يمكن أن يكون شيء من لا شيء"[65].

وممن خالفوا هذا القول ابن رشد[66] حيث ذكر أن السماء كائن حي مكون من عدة أجرام، لها أنظمة خاصة بها في حياتها ودورتها وتأثيرها في بعضها البعض، وفي الإنسان، وهي لا تفنى، وهذا من بعض نظرية ابن رشد في العقل الإنسان، وهي خلاصة ما توصل إليه ابن رشد، مضافاً إليها مزيج من التصوف، والتوفيق والتقريب الذي يحاول أن يقوم به فلاسفة الإسلام.

-مخالفة الفلاسفة الإلهيين للفلاسفة الطبيعيين في امتناع التغير وانشقاق الأفلاك:

قال شيخ الإسلام: "وقد ذكر ابن سينا لما تكلم عن إثبات الخوارق على أصول إخوانه الفلاسفة، الذين يزعمون أن المبدع للعالم موجب بذات، لا قدرة له ولا مشيئة، وأنه يمتنع انشقاق الأفلاك وتغير هذا العالم، وهؤلاء يكذبون أو يكذب كثير منهم بكثير من الغرائب التي يقر بها ابن سينا وأمثاله، فإن الإلهيين من الفلاسفة يقرون بأمور كثيرة ينكرها الطبيعيون منهم"[67].

-ومن الأمثلة على ذلك في مخالفة الطبيعيين للإلهيين من الفلاسفة، تجد من الفلاسفة الإلهيين ابن سينا في أحد كتبه، وفي معرض حديثه عن الخوارق وإقراره بالمعجزات يقول: (أما الإثبات بالمعجزة، فقد ادّعى محمد أنه يأتي به، ومع ذلك فقد طلب منه ذلك، بيد أن من المعلوم أنه -وهو خالٍ من موهبة الخوارق- حاول أن يجعل القرآن في نظر الناس معجزةً، ومن الطريف أن يلاحظ أنه كان يشعر بالأحوال التي لا بدّ منها لجعل الإثبات بالمعجزة مؤثّرًا، وذلك بمطالبته

---

(64) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، 2-324.

(65) ما بعد الطبيعة، أرسوطاليس، ص44.

(66) تاريخ فلاسفة الإسلام لمحمد لطفي جمعة، 1-119.

(67) الصفدية لابن تيمية، ص94.

من يشاهدونها باستعدادٍ قلبيٍّ"[68].

وفي موضع آخر من الكتاب تجده يقول:

"وأول ما قام عليه عيان الله لدى محمد، هو عيان الإله الواحد القادر، وأول ما لازم النبيّ منذ عزلته في غار حراء هو مبدأ الوحدانية الإلهية، خلافًا لمعتقدات العرب المشركين، وأما مبدأ القدرة الإلهية، فقد تقدّم في نفسه بنسبة تجلّي مقاومة العرب الجاحدين، ثم تسليمهم"[69].

-ومن الفلاسفة الطبيعيين أرسطو طاليس وقوله في مسألة قدم العالم، فمنشأ الخلاف بين الفلاسفة في هذه المسألة ناشيء عن تصورهم لهذه المسألة، وقد سبقت الإشارة إليها عند الحديث عن آراء أرسطو، وكذا عن دفاع ابن رشد عن الفلاسفة، وأول من قال بها أرسطو، ثم تلقفها عنه فلاسفة الإسلام، ودليله هو التلازم بين المحرك الأول الذي لا يتحرك وبين العالم الذي يتحرك نحوه حركة شوقية، فهو علة غائيّة للعالم لا فاعلية، وتحريكه للعالم ضروري فيضيٌ لا بإرادة، ولا يتصور عند أرسطو تأخر المعلول عن علته، ولا انقطاع الحركة الشوقية، فلا بد إذن من قدم العالم المتحرك بقدم محركه الأول، وقد حاول فلاسفة الإسلام تلطيف هذه الشناعات، فقسموا القدم إلى ذاتي خاص بالله، وزماني معناه عدم المسبوقية بالعدم[70].

وعلى هذا فالعالم قديم زماناً حادث ذاتاً، أي معلول صادر عن الله، مع مقارنته له في الوجود، كحركة الخاتم مع الإصبع.

لكنهم خالفوا أرسطو فأثبتوا أن الله علةٌ فاعلية للعالم، لا مجرد غائية حركية، وأثبتوا أن العالم ممكن بنفسه واجب بغيره، لا كما زعم أرسطو أنه قديم واجب بنفسه ليس له صانع أبدعه.

والخلاصة أن تقدم الباري على العالم عند الفلاسفة إنما هو بالذات والرتبة لا بالزمان، كتقدم العلة على المعلول والإصبع على الخاتم.

والمقصود هنا كما قال شيخ الإسلام: "أنّ الفلاسفة القائلين بقدم العالم إن جوّزوا حدوث

---

[68] كتاب ابن سينا، لبرنارد كار ديفور ترجمة عادل زعيتر، ص3.

[69] كتاب ابن سينا، لبرنارد كار ديفور ترجمة عادل زعيتر، ص15.

[70] تحقيق الكلام في قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة، أحمد إسماعيل إبراهيم التل، رسالة ماجستير، ص 25-38.

الحوادث بلا سببٍ حادثٍ بطلت عمدتهم في قدم العالم، وإن منعوا ذلك امتنع خلوّ العالم عن الحوادث، وهم لا يسلّمون أنّه لم يخل من الحوادث، وإذا كان كلّ موجودٍ معيّنٍ من مرادات الله الّتي يخلقها، فإنّه مقارنٌ للحوادث مستلزمٌ لها، امتنع إرادته دون إرادة لوازمه الّتي لا ينفكّ عنها، والله ربّ كلّ شيءٍ، وخالقه لا ربّ غيره، فيمتنع أن يكون بعض ذلك بإرادته، وبعضه بإرادة غيره، بل الجميع بإرادته، فيبطل بذلك قول الفلاسفة"[71].

والفلاسفة في هذه المسألة يتفاوتون في أقوالهم، وبحسب تفاوتهم هذا يكون قربهم وبعدهم عن الإسلام، **كما ذكر شيخ الإسلام ذلك بقوله:** "والمقصود هنا :أنّ كلتا الطّائفتين الّتي قالت بقدم الأفلاك ملحدةٌ، سواءٌ قالت بقيام الصّفات والأفعال بالرّبّ أو لم تقل ذلك، فهؤلاء الفلاسفة مع كونهم متفاضلين في الخطأ والصّواب في العلوم الإلاهيّة، إنّما ردّهم المتوجّه لهم على البدع الّتي أحدثها من أحدثها من أهل الكلام، ونسبوها إلى الملّة.

وأولئك المتفلسفة أبعد عن معرفة الملّة من أهل الكلام، فمنهم من ظنّ أنّ ذلك من الملّة، ومنهم من كان أخبر بالسّمعيّات من غيره، فجعلوا يردّون من كلام المتكلّمين ما لم يكن معهم فيه سمعٌ، وما كان معهم فيه سمعٌ كانوا فيه على أحد قولين: إمّا أن يقرّوه باطنًا وظاهرًا إن وافق معقولهم، وإلّا ألحقوه بأمثاله وقالوا :إنّ الرّسل تكلّمت به على سبيل التّمثيل والتّخييل للحاجة.

وابن رشدٍ ونحوه يسلكون هذه الطّريقة، ولهذا كان هؤلاء أقرب إلى الإسلام من ابن سينا وأمثاله، وكانوا في العمليّات أكثر محافظةً لحدود الشّرع من أولئك الّذين يتركون واجبات الإسلام ويستحلّون محرّماته، وإن كان في كلٍّ من هؤلاء من الإلحاد والتّحريف بحسب ما خالف به الكتاب والسّنّة، ولهم من الصّواب والحكمة بحسب ما وافقوا فيه ذلك"[72].

ولهذا فقد كان ابن رشد في القول بحدوث العالم ومعاد الأبدان يظهر التوقف ويسوغ القولين مما يوقعه في التناقض، وأيضاً رد على الغزالي في التهافت وأخطأ في رده كثيرا، وتطاول على الغزالي فيه، وبعض ردوده احتار فيها.

---

[71] منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1-178.

[72] منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1-356، وذكر الشيخ كلاماً حول قرب الفلاسفة وبعدهم من الإسلام في الصفدية، ص326، وانظر تفاصيل هذه المسألة ورد ابن رشد على أبي حامد في تهافت التهافت، ص109 وما بعدها.

–رد ابن ملكا[73] ومتابعيه على سلفهم من الفلاسفة:

قال شيخ الإسلام: "وأمّا أبو البركات صاحب "المعتبر"[74] ونحوه، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك، وسلوكهم طريقة النّظر العقليّ بلا تقليدٍ، واستنارتهم بأنوار النّبوّات أصلح قولًا في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء، فأثبت علم الرّبّ بالجزئيّات وردّ على سلفه ردًّا جيّدًا، وكذلك أثبت صفات الرّبّ وأفعاله وبيّن ما بيّنه من خطّاء سلفه، ورأى فساد قولهم في أسباب الحوادث، فعدل عن ذلك إلى أن أثبت للرّبّ ما يقوم به الإرادات الموجبة للحوادث"[75].

قال ابن ملكا في المعتبر: "إن علم الله الذي يشتمل نظره عليه هو الموجود بما هو موجود، ولذلك عم نظره العلوم بأسرها، ومعرفة الله تعالى وملائكته من نتائجه ومطلوباته وغاياته، ونظره نظر عام كلي يتخصص في مطالبه، حتى ينتهي إلى مبادئ العلوم الجزئية فيستوفي العلم بها"[76].

–مقالات الفلاسفة في الطريق الدالة على معرفة الله:

قال شيخ الإسلام: "ثم ذكر ابن رشد الكلام على الطريق التي عزاها الى الأشعرية، وأبو الحسن الأشعري قد بين في رسالته إلى أهل الثغر «بيان الابواب» أن هذه الطريق مبتدعة، وأنها ليست هي طريقة الأنبياء وأتباعهم، بل هي محرمة عندهم كما سنذكر ذلك عنه، وكذلك ذكر غير واحد عن متقدمي أصحابه ومتأخريهم، حتى أبو عبدالله الرازي بين أن معرفة الله تعالى ليست منحصرة في هذه الطريق التي حكاها عن الأشعرية، وبين غلط أبى المعالى في قوله: اعلم أن أول ما يجب على البالغ العاقل القصد الى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم، وبيّن أن العلم بحدوث العالم يمكن أن يعلم بالسمع، فضلاً عن أن لا يكون طريقاً إلى

---

[73] هبة الله بن علي بن ملكا البلدي، أبو البركات، شيخ زمانه في الطب، كان يهوديا فأسلم في أواخر عمره، وخدم المستنجد بالله، توفي سنة (560هـ)، (سير أعلام النبلاء الذهبي، 20-419).

[74] اسم الكتاب كاملا: المعتبر في الحكمة الإلهية، تكلم فيه عن العلوم الحكمية الوجودية الطبيعية والإلهية، واحتذى فيه حذو أرسطو في كتبه المنطقية والطبيعية، من منشورات جامعة أصفهان.

[75] منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1-356.

[76] المعتبر لابن ملكا، ص 3-4.

إثبات الصانع إلى العلم بحدوثه بالطريق الذى ذكره، وأن يكون القصد إلى النظر في هذه الطريق، وكذلك الغزالي قبله بيّن حصول المعرفة بدون هذه الطريق"[77].

يقول ابن رشد عن هذه الطريقة: "وطريقتهم غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه"[78].

فهنا يعترف ابن رشد بأن طريقة المتكلمين والفلاسفة طريقة مبتدعة، ولا تؤدي لليقين، وليست طريقة الأنبياء عليهم السلام.

- **مقالات الفلاسفة في مسألة العلم الإلهي:**

مما ضل فيه الفلاسفة صفة العلم، فقالوا إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، ويبررون ذلك بأن الجزئيات في تغير وتجدد، ولو تعلق علم الله بها للزمه التغير بتغير المعلوم وتجدده، وهذه إساءة عظيمة لرب العالمين، وقد ذكر شيخ الإسلام في عدة مواضع من كتبه أن الفلاسفة متناقضين ومختلفين في مسألة العلم الإلهي وتفاصيلها، وأن سبب اضطرابهم واختلافهم وتناقضهم في هذه المسألة هو مخالفتهم للنصوص النبوية[79]، واستخدامهم أقيسة لا تصح في المطالب الإلهية، فالعلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها[80].

ومما نقله شيخ الإسلام من ذلك ما يلي:

– **قال:** "وكذلك الآمدي قال :واعلم أن من أثبت لواجب الوجود من الفلاسفة علماً، وفسر العلم بانطباع صورة المعلوم في النفس، فقد أثبت لواجب الوجود صفة وجودية زائدة على ذاته، وناقض أصله في نفي الصفات الوجودية الزائدة لذات واجب الوجود ضرورة، لأن انطباع صورة المعلوم في النفس أمر وجودي زائد على الذات، ثم إن الطوسي في شرحه قرر ما ذكره الرازي

---

[77] بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، 2-139.

[78] الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص103.

[79] درء التعارض لابن تيمية، 10- 110، بتصرف.

[80] نقض المنطق لابن تيمية، ص6، بتصرف.

وزاد عليه، هذا مع كثرة مناقضته للرازي وحرصه على ذلك وعلى نصر ابن سينا. [81]"

قال الآمدي: "من اعتقد أن العالم قديم، وأن كل قديم واجب الوجود، لذاته، فإن هذا النظر – مع فساده يتضمن اعتقاد أن العالم واجب الوجود لذاته، أي يلازمه عند نفي الآفات، وأضداد الاعتقاد، كما في النظر الصحيح، وإن كان جاهلاً وهو غلط – فإن النظر الفاسد، وإن لازمه الجهل كما قيل، فلا يلزمه أن يكون النظر الفاسد يتضمنه، إذ المراد يتضمن النظر المطلوب أن يكون الدليل المنظور فيه... إلى أن قال: والحق ما اختاره أصحابنا"[82].

وقد رأى الطوسي في العلم الإلهي ضرورة انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه بذواتها، إذ اقتصر على انكشاف العقول والصور العقلية للأشياء الكلية والجزئية، وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطاً لعلمه بالماديات، وبرأيه أن العلم إذا كان عين الإيجاد، والمعلوم عين المعلول، فإنه لا حاجة في صدوره عن الفاعل إلى علم صوري سابق، بل علمه للأشياء يكون عين حضورها بنفسها لا بحصول صور ذهنية مطابقة لها، لذا اعتبر نظرية ابن سينا تفضي إلى أن يصدر الكثير عن الواحد، لأن المعلول الأول إذا كان صدوره عن المبدأ الأول مشروطاً بسبق صورته؛ فسيلزم أن تكون الصورة الأولى علّة لحصول اللازم المباين ولحصول صورة أخرى، فيفضي بالحق إلى أن يفعل فعلين مختلفين باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة[83].

قال شيخ الإسلام: " ما ذكره أبو حامد من منازعة إخوانه الفلاسفة، في أن العلم بنفسه يستلزم العلم بمفعولاته، تقدم بيانه له، وكون ابن سينا خالفهم في هذا، هو من محاسنه وفضائله، التي علم فيها ببعض الحق، والحجة معه عليهم، كما أن أبا البركات كان أكثر إحساناً منه في هذا الباب"[84].

فابن سينا يثبت أن الله عالم بجميع المعلومات وهو مبدع لجميع الحقائق والموجودات ولا

---

[81] درء التعارض لابن تيمية، 10- 38 - 39.

[82] أبكار الأفكار للآمدي، 1-152.

(83) شرح الهداية الأثيرية للشيرازي، ص323، والمبدأ والمعاد للشيرازي، ص 101، 104.

(84) درء التعارض لابن تيمية، 10- 140 - 141.

يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء، وهو مسبب الأسباب[85].

وقد تكلم الغزالي عن مسألة العلم وأن العلم بنفسه لا يستلزم العمل بمفعولاته، وحاول أن يدلل على أنّ الفلاسفة لا يرون أنّ الله صانع العالم، وأنهم يعجزون عن إثبات ذلك حسب ما ذهبوا إليه من أنّ العالم قديم؛ فلا يمكن أن يكون مخلوقًا، وأنّ الله ليس مريدًا حتى يكون فاعلًا، ومن أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والعالم مركب من مختلفات؛ فلا يمكن صدوره عن الله الواحد[86]، ثم حاول إلزام الفلاسفة القول بأنّ الله لا يعرف ذاته ولا غيره، ما دام العالم صدر عنه بلا إرادة بل بالضرورة، كصدور الحرارة عن النار والنور عن الشمس. كما عني بإبطال قولهم بأنّ الله لا يعلم الجزئيات[87].

وقول ابن سينا: "فقد عرفت أنه واجب الوجود وأنه واحد، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة، بل الفعل آثار كمال ذاته"[88].

وقول أبي البركات فقد ذكر في المعتبر أن معرفة الله تعالى وملائكته هي ثمرة العلم بالإلهيات[89].

فكل ما سبق اعترافات منهم وإثبات لعلم الله تعالى.

-بيان تناقض ابن سينا في العلم الإلهي:

قال شيخ الإسلام: "ولا ريب أن ابن سينا يتناقض في هذه المواضع، فتارة يجعل العلم زائداً على الذات العالمة، وتارة لا يقول بذلك، فإنه قال لما رد على من قال باتحاد العاقل بالمعقول: "فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل، فإنه ذات موجود، تتقرر فيها الجلايا العقلية، تقرير شيء في شيء آخر"، فصرح بأنه يتقرر في ذات العاقل الجلايا العقلية تقرير شيء في شيء آخر، وهذا خلاف قول: "العاقل والمعقول والعقل شيء واحد"، والمقصود قبول ما يقوله من

---

[85] رسائل الشيخ الرئيس، الرسالة العرشية، لابن سينا، ص9.

[86] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص٩٥ وما بعدها.

[87] انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، بالفرنسية، هوفدنج،١- ٤٥٣.

[88] رسائل الشيخ الرئيس، الرسالة العرشية، لابن سينا، ص15.

[89] المعتبر لابن ملكا البغدادي، 3-4.

الحق، وهو ما أثبته من كون الرب عالماً بالأعيان الثابتة، وبيان صحة حجته على ذلك، وأما ما نفاه من علمه بالجزئيات، فحجته على نفيه ضعيفة، وقد بين أبو حامد وأبو البركات وغيرهما، أنه يلزمهم القول بعلمه بالجزئيات، وبينوا فساد ما نفوا به ذلك"[90].

-قال ابن سينا في الإشارات:

"فالله يعلم الموجدات لأنه سببها، وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة".

فهنا حاول ابن سينا أن يثبت أن امتداد علم الله إلى ما وراء ذاته لا يحدث تغييراً في الذات ولا تكثراً، لذلك فقد بين أن الأول عقل ويعقل ذاته، وأنه يكون عقلاً ومعقولاً لذاته وعاقلاً لها، لا يكترث ولو بالاعتبار، ونص كلامه الأول معقول الذات، قائمها، فهو قيوم بريءٌ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها، مما يجعل الذات بحال زائدة، وقد علم أن ما هذا حكمه، فهو عاقل لذاته معقول لذاته"[91].

وقال ابن سينا: "وبيان أنه عالم بذاته أنه واحد منزه عن العلل، فإن معنى العلم هو حصول حقيقة مجردة عن الغواشي الجسمانية، فإذا ثبت أنه واحد مجرد عن الجسم وصفاته فهذه الحقيقة على الوجه حاصلة له، وكل من تحصل له حقيقة مجردة فهو عالم، ولا يقتضي أن يكون هذا ذاته أو غيره، ولأنه لا تغيب عنه ذاته فهو عالم بذاته"[92].

والغزالي رد على ابن سينا في هذه المسألة في كتاب تهافت الفلاسفة، وقد أشار لذلك **شيخ الإسلام بقوله:** "وأما ما نفاه من علمه بالجزئيات، فحجته على نفيه ضعيفة، وقد بين أبو حامد وأبو البركات وغيرهما أنه يلزمهم القول بعلمه بالجزئيات، وبينوا فساد ما نفوا به ذلك"[93].

قال أبو حامد: "كل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية، فإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به، سواء كان جزئياً أو

---

[90] درء التعارض لابن تيمية، 10- 159 - 160.

[91] الإشارات لابن سينا، 3-481.

[92] رسائل الشيخ الرئيس الرسالة العرشية لابن سينا، ص8.

[93] درء التعارض لابن تيمية، 10- 159 - 160.

كلياً"[94] وهذا إثبات من الغزالي لعلم الله بالجزئيات، وقد سبق ذكر مقالة أبي البركات.

مقالات الفلاسفة في بعض الصفات الإلهية:

اختلف الفلاسفة اختلافاً كثيراً في إثبات الصفات الإلهية، ولهم فيها كلام طويل أوصلهم في آخر أمرهم إلى الحيرة، لما أوردوه على أنفسهم من اللوازم، وقد نقل شيخ الإسلام عنهم في ذلك مقالات كثيرة، ومن ذلك ما يلي:

1- مقالة الشهرستاني:

- **قال شيخ الإسلام:** "والشهرستاني لما اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية، ونحو هؤلاء، على هذه الطريقة، أورد على نفسه من اللوازم ما اعترف معه بالحيرة"[95].

يقول الشهرستاني: "فقد أشار إليّ من إشارته غنم وطاعته حتم، أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول، لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات النظر، وفزت بغايات مطارح الفكر، ولعله استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم لعمري:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيّرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعاً كفّ حائرٍ على ذقنٍ أو قارعاً سنّ نادم

..... فعليكم بدين العجائز، فهو من أسنى الجوائز، وإذا كان لا طريق إلى المطلوب من المعرفة إلى الاستشهاد بالأفعال ولا شهادة للفعل إلا من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة، فحيثما كان العجز أشد كان اليقين أوفر وآكد"[96].

ففي مقالته الطويلة هذه يعترف بحيرته ويثبت بعض الصفات الإلهية نتيجة الإلزامات التي ألزم بها نفسه في مناظراته.

---

[94] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص225.

[95] درء التعارض لابن تيمية، 3- 372 - 373.

[96] نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، ص7.

2- مقالة الآمدي:

أما الآمدي فقد ضعّف هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني، **كما قال شيخ الإسلام:** "ثم رأيت أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني، وبيّن ضعفه في كتابه المسمى بغاية المرام في علم الكلام، فقال في مسألة نفي العلو وتوابع ذلك، وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال: لو كان الباري مقدراً بقدر، متصوراً بصورة، متناهياً بحد ونهاية، مختصاً بجهة، متغيراً بصفة حادثة في ذاته، لكان محدثاً، إذ العقل الصريح يقضي بأن المقادير في تجويز العقل متساويةً، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره، يستدعي مخصصا، ولو استدعى مخصصاً لكان الباري محدثاً"[97].

يقول الآمدي: "وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقا شاملاً فقال: لو كان البارئ مقدراً بقدر، مصوراً بصورة متناهية بحد ونهاية، مختصا بجهة، متغيراً بصفة حادثة في ذاته، لكان محدثاً، إذ العقل الصريح يقضي بأن المقادير في تجويز العقل متساوية، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز، أن يكون مخصوصا بغيره فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعى مخصصاً ولو استدعى مخصصاً لكان البارئ تعالى محدثاً.

ولكن هذا المسلك مما لا يقوى، وذلك أنه وإن سلم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص، لكن إنما يلزم أن يكون الباري حادثاً، أن لو كان المخصص خارجاً، عن ذاته ونفسه، ولعل صاحب هذه المقالة لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون البارئ حادثاً ولا محتاجاً إلى غيره أصلا"[98].

3-مقالة الغزالي في الرد على الفلاسفة في نفي الصفات:

قال شيخ الإسلام عن الغزالي: "وأما أبو حامد الغزالي فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية، وخالف بذلك فحول النظار الذين هم أقعد بتحقيق النظر في الإلهيات ونحوها من أهل

---

[97] درء التعارض لابن تيمية، 3- 385 - 386.

[98] غاية المرام في علم الكلام للشهرستاني، ص181.

المنطق، وأتبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه، وأبي محمد بن البغدادي صاحب ابن المثنى وذويه، فقد بيّن في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم في الإلهيات، مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية، حتى بيّن أنه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية، فضلاً عن أن يكون لهم حجة على نفي الصفات مطلقاً، وإن كان أبو حامد قد يوجد في كلامه ما يوافقهم عليه تارة أخرى، وبهذا تسلط عليه طوائف من علماء الإسلام، ومن الفلاسفة أيضاً كابن رشد وغيره"[99].

– **قال شيخ الإسلام:** "ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد في تهافت الفلاسفة لما رد عليهم مذهبهم في نفي الصفات، وبيّن أنه لا دليل لهم على نفيها، وتكلم في ذلك بكلام حسن بيّن فيه ما احتجوا به من الألفاظ المجملة المبهمة"[100].

يقول الغزالي تحت عنوان: [مسألة الفلاسفة أجمعوا على نفي الصفات] "اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً، ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق، ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وصفاً لنا زائداً على ذاتنا"[101].

4–مقالة ابن رشد في إثباته لبعض الصفات:

–**قال شيخ الإسلام:** "ومما يوضح ذلك أن القاضي أبا الوليد الفيلسوف ابن رشد قال في كتاب مناهج الأدلة في الرد على الأصولية: وأما الإرادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك من شرطه أن يكون قادراً، فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعلمه العلماء .... –إلى آخر كلامه–

–**قلت**–: وهذا الكلام كالصريح في تجويز قيام الحوادث بالرب، وبالجملة فهو لازم لهم، وهو

---

[99] درء التعارض لابن تيمية، 4- 281 - 282.
[100] درء التعارض لابن تيمية، 3- 389.
[101] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص172.

يبطل القول بقدم الأفلاك، ويبين فساد كثير مما اعترض به هذا الفيلسوف على حجج المتكلمين؛ فإنه إنما أطمعه فيمن رد عليهم نفيهم لهذا الأصل، وقد تقدم أنه ما من طائفة من الطوائف وإن نفت هذا الأصل إلا وهي تلتزم به في مواضع آخر، وان القول به لازم لجميع الطوائف، وذلك أن الفيلسوف قال بعد أن اعترض على حجة الأعراض التي للمتكلمين بما بعضه حق وبعضه باطل، والحق منه لا يمنع من القول بحدوث هذه المخلوقات"[102].

يقول ابن رشد: "وأما صفة الإرادة، فظاهر اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم، أن يكون مريدًا له، وكذلك من شرطه أن يكون قادراً، فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور، أعني الذين بلغوا رتبة الجدل، بل ينبغي أن يقال: إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: **(إنما قولنا لشيء إذا أردناه أ نقول له كن فيكون)** [النحل: 40] ..." إلى آخر كلامه[103].

قال شيخ الإسلام عن ابن رشد:

"وهو في نفي الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة وأمثالهم، بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية، حتى أنه يجعل العلم هو العالم، والعلم هو القدرة، وهو مع موافقته لابن سينا على نفي الصفات، يبين فساد طريقته التي احتج بها وخالف بها قدماء الفلاسفة، وهو أن ما يشهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصوفاً لأن ذلك تركيب، ووافق أبا حامد – مع تشنيعه عليه – على أن استدلال ابن سينا على نفي الصفات بأن وجوب الوجود مستلزم لنفي التركيب، المستلزم لنفي الصفات – طريقة فاسدة، واختار طريقة المعتزلة، وهي أن ذلك تركيب، والمركب يفتقر إلى مركب، وهي أيضاً من نمط تلك في الفساد.

وكذلك أيضاً زيّف طريقهم التي استدلوا بها على نفي التجسيم، زيّف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل، واعتمد هو في نفي التجسيم على إثبات النفس الناطقة، وأنها

---

[102] بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، 2-28.

[103] الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ص130-131.

ليست بجسم، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم"[104].

-**وقال شيخ الإسلام:** "وابن رشد هذا، مع خبرته بكلام هؤلاء وموافقته لهم، يقول :إن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كلاب والحارث المحاسبي، وابن العباس القلانسي، والأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي الحسن التميمي، وابن الزاغوني، وأمثالهم ممن يقول إن الله فوق العرش وليس بجسم"[105].

قال ابن رشد في مناهج الأدلة: "والشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، أن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي ρ حتى قرب من سدرة المنتهى، وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك"[106].

-اعتراف الفلاسفة بتناقضهم:

-قال شيخ الإسلام: "والفلاسفة يتناقضون، فإنّهم يثبتون للأوّل غايةً، ويثبتون العلل الغائيّة في إبداعه، وهذا يستلزم الإرادة.

وإذا فسّروا الغاية بمجرّد العلم، وجعلوا العلم مجرّد الذّات، كان هذا في غاية الفساد والتّناقض، فإنّا نعلم بالضّرورة أنّ الإرادة ليست مجرّد العلم، وأنّ العلم ليس هو مجرّد العالم، لكنّ هذا من تناقض هؤلاء الفلاسفة في هذا الباب، فإنّهم يجعلون المعاني المتعدّدة معنًى واحدًا، فيجعلون العلم هو القدرة وهو الإرادة، ويجعلون الصّفة هي نفس الموصوف، كما يجعلون العلم هو نفس العالم، والقادر هو القدرة، والإرادة هي المريد، والعشق هو العاشق.

وهذا قد صرّح به فضلاؤهم – وحتّى المنتصرون لهم – مثل ابن رشدٍ الحفيد، الّذي ردّ على أبي حامدٍ الغزاليّ في "تهافت التّهافت" وأمثاله"[107].

---

[104] درء التعارض لابن رشد، 6- 237 - 238.

[105] درء التعارض لابن رشد، 6- 242 - 243.

[106] الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص145.

[107] منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1-399.

ذكر نقد ابن رشد على الغزالي:

من ضمن ما نقده ابن رشد على الغزالي مسألة وجود الله وصدور العالم عنه:

فقد أراد الغزالي إثبات أنّ الفلاسفة لا يريدون الحقيقة حين يقولون إنّ الله صانع العالم، بل إنّ هذا القول مجاز عندهم وتلبيس منهم، ومعنى ذلك أنّ الفلاسفة لا يرون أن الله هو خالق العالم حسب مذهبهم[108].

كما يرى الغزالي أنّ الفاعل ليكون فاعلًا يجب أن يكون عالمًا بما يفعل، ومريدًا له عن اختيار، ويفرق بين مجرد السبب لشيء، كالشخص للظل والشمس للضوء والحرارة، وبين ما يكون سببًا على نحو خاص هو الإرادة[109]، فالأول ليس فاعلًا ولا صانعًا، والثاني هو الفاعل حقًّا ما دام يعلم ما يفعل ويريده.

ويرد عليه ابن رشد في هذه المسألة بأنّ اشتراط الإرادة والاختيار، على النّحو الذي يريده المتكلمون، في الفاعل للعالم – أي: في الخالق – ليس من المعروف بنفسه أو المعترف به، إلا إذا قام الدليل عليه أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب[110].

وهذا، بأنّ الفاعل في الأمور المشاهدة إمّا فاعل بذاته وطبعه شيئًا واحدًا فقط لا يتغير، ونستطيع أن نمثل لها بالنار تكون عنها الحرارة، والثلج تكون عنه البرودة، وإمّا فاعل عن علم وروية، فهو يفعل هذا الشيء اليوم مثلًا ويفعل ضده غدًا[111]، والله منزهٌ عن أن يكون فاعلًا بالمعنى الأول وهو واضح، وكذلك بالمعنى الثاني على النحو الذي يوصف به الإنسان؛ لأنّ الإرادة انفعال، والله منزه عنه [112].

-فالذي يظهر مما سبق نقله عن شيخ الإسلام السابقة، تناقض الفلاسفة الواضح في

---

[108] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص٩٥–٩٦.

[109] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص٩٥–٩٦.

[110] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص٩٧ وما بعدها.

[111] تهافت التهافت لابن رشد، ص١٤٨-١٤٩.

[112] تهافت التهافت لابن رشد، ص١٤٨-١٤٩.

إثبات الصفات وهذا ما جعل بعضهم بنقد بعضاً، بل ويؤلف المؤلفات لأجل ذلك النقد، وتلك الردود.

5-مقالات الفلاسفة في مسألة الحد والحقائق والمطلق والمقيد والكلي والجزئي والمسمى المشترك:

-مقالة الرازي واعترافه بتعريف الحد:

قال شيخ الإسلام: "وقد تفطّن الفخر الرّازي لما عليه أئمّة الكلام، وقرّر في محصّله وغيره أنّ التّصوّرات لا تكون مكتسبة، وهذا هو حقيقة قولنا: إنّ الحدّ لا يفيد تصوّر المحدود، وهذا "مقامٌ شريفٌ" ينبغي أن يعرف، فإنّه لسبب إهماله دخل الفساد في العقول أو الأديان على كثيرٍ من النّاس، إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في الحدود بالعلوم النّبويّة الّتي جاءت بها الرّسل الّتي عند المسلمين، واليهود والنّصارى، وسائر العلوم الطّبّ والنّحو وغير ذلك، وصاروا يعظّمون أمر الحدود ويزعمون أنّهم هم المحقّقون لذلك"[113].

يقول الرازي: "القول في التصورات [إمكان المعرفة] وعندي أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين:

الأول: أن المطلوب أن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له، وإن كان مشعوراً به استحال طلبه لأن تحصيل الحاصل محال، فإن قلت: هو مشعور به من وجه دون وجه، قلت: فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به"[114].

وكما قال شيخ الإسلام فإن كثيراً مما ذكره الفلاسفة من الحدود إنما هي لفظية لا تفيد التعريف بالماهية، وقد سلكوا في ذلك طرقاً صعبة طويلة، وعبارات متكلفة، لا فائدة منها إلا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان.

-مقالة الفلاسفة في الحقائق:

قال شيخ الإسلام: "ومما يوضح الكلام في الأصل الأول أن المتفلسفة أتباع أرسطو كابن

---

[113] مجموع الفتاوى لابن تيمية، 9- 89 - 90 - 91.
[114] المحصل للرازي، 1-81.

سينا ودونه، لا يقولون إن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج، وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة، وهم أحسن حالاً من المتفلسفة فإن المتفلسفة على قولين، وأما قدماؤهم كفيثاغورس وأتباعه وأفلاطون وأتباعه، فقد كانوا في ذلك على ضلال مبين، ورد عليهم أرسطو وأتباعه كما ذكر ذلك ابن سينا في الشفاء وغيره، ....، وقد كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة في الخارج غير المعدودات والمقدرات.

أما أصحاب أفلاطون تفطنوا لفساد هذا وظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة في الخارج، غير الأعيان الموجودة في الخارج، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة، وهذه التي تسمى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة"[115].

–مقالات الفلاسفة في المطلق والمقيد والكلي والمشترك:

–**قال شيخ الإسلام:** "والآمدي قد بيّن فساد هذا في غير موضع من كتبه، مثل كلامه على الفرق بين المطلق والمقيد، والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزّيف ظن من يظن أن الكلي يكون جزءاً من المعين، وبيّن خطأ من يقول ذلك، كالرازي وغيره، فلو رجع إلى أصله الصحيح الذي ذكره في الكلي والجزئي، والمطلق والمعين لعلم فساد هذه الحجة، ولكن لفرط التباس أقوالهم، وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلى غيرهم، تزلق أذهان كثير من الأذكياء في حججهم، ويدخلون في ضلالهم من غير تفطن لبيان فسادها، كالرازي والآمدي ونحوهما، تارة يمنعون وجود الصور الذهنية حتى يمنعوا ثبوت الكلي في الذهن، وتارة يجعلون ذلك ثابتاً في الخارج"[116].

ففي هذا الموضع أثبت الآمدي المسمى المشترك الكلي في الخارج، وفي موضع آخر ينفيه مطلقا، وهنا يظهر التناقض ويصير باباً للنقد.

وأذكر هنا قول الآمدي في الموضعين، الإثبات والنفي، قال الآمدي:

1."إثبات المشترك الكلي ينصرف المشترك عند الإطلاق إلى المشترك اللّفظيّ، وهو ما اتّحد

---

[115] الرد على المنطقيين لابن تيمية، 66.

[116] درء التعارض لابن تيمية، 5- 120.

لفظه وتعدّد وضعه ومعناه، وإثبات جوازه ووقوعه هنا تمهيدًا للكلام على أحكامٍ في المحمل، إن قلنا بحمله على أحد معنييه أو معانيه، وفي العامّ إن قلنا بحمله على جميع معانيه فيما يمكن فيه ذلك"[117].

2."نفي المشترك الكلي: وقال أبو الحسين البصريّ: "أطلق أهل اللّغة اسم القرء على الطّهر والحيض وهما ضدّان، فدلّ على وقوع الاسم المشترك في اللّغة"، ولقائلٍ أن يقول: القول بكونه مشتركًا غير منقولٍ عن أهل الوضع، بل غاية المنقول اتّحاد الاسم وتعدّد المسمّى، ولعلّه أطلق عليهما باعتبار معنًى واحدٍ مشتركٍ بينهما، لا باعتبار اختلاف حقيقتهما، أو أنّه حقيقةٌ في أحدهما مجازٌ في الآخر، وإن خفي موضع الحقيقة والمجاز، وهذا هو الأولى.....

والأقرب في ذلك أن يقال: اتّفق إجماع الكلّ على إطلاق اسم الموجود على القديم والحادث حقيقةً، ولو كان مجازًا في أحدهما لصحّ نفيه إذ هو أمارة المجاز وهو ممتنعٌ، وعند ذلك فإمّا أن يكون اسم الموجود دالًّا على ذات الرّبّ تعالى، أو على صفةٍ زائدةٍ على ذاته... "[118]إلى آخر كلامه. وقد ظهر هنا تردده وتناقضه الواضح.

مقالات الفلاسفة في مسألة الحكمة والغرض في أفعال الله:

الفلاسفة متناقضون في مسألة الحكمة والغرض في أفعال الله، فتارة يعترفون بضرورة الحكمة وتارة يقولون بأنه لا غرض له في فعله.

قال شيخ الإسلام: "وإذا تقرر هذا تبين تناقض الفلاسفة وفساد مذهبهم في حجة «الحكمة والغرض»، وحجة (السبب الحادث) وهما جماع الكلام، وذلك أنهم لما قالوا في حجة الغرض إذا أحدثه كان فاعلاً بالاختيار، وذلك محال لما تقدم من الوجهين: (أحدهما) أن ذلك يستلزم إما استكماله بغيره، وإما العبث، ولما في ذلك من المحذور على تقدير جواز القبائح عليه وعدم جوازها –، فيقال لهم: أنتم معترفون في الأخبار كما تقدم التصريح عنكم بأن هذه الحكم ضرورة من قبل فاعل قاصد لذالك مريد له، وهذا موجود في عامة كتب الفلاسفة وأعظمهم قدراً هم

---

[117] الإحكام للأمدي، 1-232.

(118) الإحكام للآمدي، 1-21.

الأفيون المشاؤون، وهم أعظم الناس تصريحاً بذلك، وكذلك الطبائعيون حتى محمد بن زكريا الرازي وأمثاله"[119].

وفي ذلك يقول ابن سينا: "وقد ذكرنا أنه لا غرض له في فعله فمشيئته وإرادته متحدة"[120].

ويقول الرازي: "أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة، ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعاً، فإن المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة، وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه؟، فإنه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالاً غير مقدور، لأن خلاف المعلوم غير مقدور"[121].

ويقول أيضاً: "أن العبد يقول يوم القيامة يا إله العالمين هذه الأشياء التي كلفتني بها وعصيتك فيها إن كانت خالية عن الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة، وإن كانت مشتملة على الحكمة والغرض فتلك الحكمة إن عادت إليك فأنت محتاج إلي، وإن كان المقصود من تكليفي بها عود منافعها إلي فلما تركتها فما قصرت إلا في حق نفسي، فكيف يليق بالحكيم أن يعذب حيواناً لأجل أنه قصر في حق نفسه، ويجري هذا مجرى من يقول لعبده حصل لنفسك هذا الدانق لتنتفع به، فإذا قصر فيه أخذه المولى وقطع أعضاءه إرباً إرباً لأجل أنه قصر في تحصل ذلك الدانق لنفسه، وهذا بخلاف المولى إذا أمر عبده فخالفه فإنه يحسن منه عقابه، وذلك لأن المولى ينتفع بذلك الفعل ويضره تركه، فلا جرم يحسن منه أن يعاقبه على ذلك الترك، وأما في حق الله تعالى فهذا محال قطعاً فظهر الفرق"[122].

ومما سبق يتيبين تناقض الفلاسفة في مسألة الحكمة والغرض من أفعال الله، وهذا باب نقد كبير بين فرق الفلاسفة وطوائفهم.

---

(119) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، 2-23.

(120) رسائل الشيخ الرئيس، الرسالة العرشية لابن سينا، ص11.

(121) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (12، 462).

(122) معالم أصول الدين للرازي، ص130.

▪مقالات الفلاسفة في النبوة

يقول المتفلسفة أن غاية ما عند النبي قياس، من جنس القياس الفلسفي، أو خيال من جنس الخيال الصوفي، فإن ما ذكروه للنبي يتصف به آحاد الناس، فالنبوة عندهم مكتسبة، وصار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتي رسل الله، كما طلبه السهروردي المقتول[123]، وابن سبعين وغيرهم، وسبب ذلك أن هذه النبوة التي أثبتوها أمرها من جنس منامات الناس، ولهذا كان عمدتهم في إثبات النبوة هو المنامات، ولذلك قرر ابن سينا وأتباعه أن معرفة الغيبيات في النوم ممكنة، فوجب أيضاً أن يكون في اليقظة كذلك، فما ادعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة الغيب هذا حق، فالنبي ρ بدأ أولا بالرؤيا الصالحة، لكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس، فمن الباطل ما ادعوه في النبوة وكيفيتها، حيث أنكروا الوحي، وكلام الله، ونفوا علمه بالجزئيات، وأثبتوا نبوة كثير من أوساط الناس، فجعلوا خواص النبوة نوعين: القوة العلمية التي ينال بها العلم إما بواسطة القياس المنطقي، أو بواسطة التجرد الذي هو كتجرد النائم حتى يتصل بالنفس الكلية، والثاني القوة العملية وهي أن تكون النفس قوية على التصرف في العالم[124].

ومنهم من يقول إن النبي أعظم من الفيلسوف، فيقولون النبي كان في الباطن على مذهب هؤلاء الفلاسفة، لكن خاصته التخييل، وإن كان كذباً في الحقيقة لمصلحة الجمهور، ومنهم من يقول بل الفيلسوف أعظم من النبي، والنبي قد لا يكون عارفاً في الباطن بما يجوز على الله وما لا يجوز[125].

---

[123] يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح، واشتهر باسم السهروردي المقتول، كان يتوقد ذكاء، إلا أنه قليل الدين، توفي سنة (587هـ)، (معجم الأدباء للحموي، 6-280، سير أعلام النبلاء للذهبي، 21-207).

[124] الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص483 وما بعده، بتصرف.

[125] الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص281.

وقد ذكر شيخ الإسلام مقالات الفلاسفة في النبوة وتناقضاتهم، ومن ذلك ما يلي:

1–مقالة الغزالي في الخواص الثلاث للنبي:

–**قال شيخ الإسلام:** "ولما وقع في كلام أبي حامد في "المضنون به على غير أهله" وغيره من كتبه، ما هو من جنس كلام هؤلاء في الشفاعة وفي النبوة وغير ذلك، حتى جعل خواص النبي ثلاثة كما تقدم ذكره، وغير ذلك من كلامهم، اشتد نكير علماء الإسلام لهذا الكلام وتكلموا في أبي حامد وأمثاله بكلام معروف، .....، وأبو بكر بن العربي تلميذه حتى قال شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم، فما قدر وكما تكلم فيه أبو الوفاء بن عقيل وأبو الفرج بن الجوزي وأبو محمد المقدسي وغيرهم، وكما تكلم فيه الكردري وغيره من أصحاب أبي حنيفة، ومن أعظم ما تكلم فيه أئمة المحققين لأجله، ما وافق فيه هؤلاء الصابئة المتفلسفين، مع أنه بعد ذلك قد رد على الفلاسفة، وبيّن تهافتهم وكفّرهم، وبيّن أن طريقتهم لا توصل إلى حق، بل ورد أيضا على المتكلمين، ورجح طريق الرياضة والتصوف، ثم لما لم يحصل مطلوبه من هذه الطرق بقي من أهل الوقف، ومال إلى طريقة أهل الحديث، فمات وهو يشتغل بالبخاري ومسلم"[126].

– فالغزالي يرى أن للأنبياء ثلاث خصائص تميزوا بها:

الخاصية الأولى: تابعة لقوة التخيل:

تتلقى القوة المتخلية المغيبات على قول الغزالي من النفوس العلوية[127]، والنبوة عند الغزالي تمثل أعلى طبقات هذه القوة وأسمى مراتبها[128].

---

(126) الصفدية لابن تيمية، ص114 - 115.

(127) معارج القدس للغزالي، ص137، وشرح هذه الحجب في "مشكاة الأنوار"، ص29–27. وانظر أيضا: "إحياء علوم الدين"، 4– 194، 505.

(128) إحياء علوم الدين للغزالي، ص505.

الخاصية الثانية: التابعة للقوة النظرية:

القوة النظرية، وهي التي تدرك بها النفوس المعقولات، ويعبر عنها الغزالي بالحدس[129].

الخاصية الثالثة: التابعة لقوة النفس:

فبعد أن أثبت ما للعقول الكلية العالية من تأثير في الصور الجسمية، تحدث عما يشاهده الإنسان في نفسه من تأثير ما يكون في خياله وروحه على جسمه وبدنه، بحسب ما رسم في النفس، .....، والذي يقع له هذا الكمال في جبلة النفس، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ومحامد الأخلاق[130].

ومما لا شك فيه أن أصل هذه الخصائص مأخوذة من الفلسفة الإشراقية، وعلى رأسها "الفارابي"، فهو أول من حاول الجمع بين الشريعة وما تأثر به من الفلسفة اليونانية، فيرون أن الوحي نوع من الفيض، وذلك عن طريق اتصالها بالعقل الفعال بواسطة القوة المتخيلة[131].

وهذا لا شك في بطلانه.

قال شيخ الإسلام: "ولهذا لما ظهر للغزالي ونحوه ضعف طريق الاستدلال بالمعجزات الذي سلكه شيوخه، وهو لا يعرف غيره؛ أعرض عنها وذكر أنه إنما علم ثبوت النبوة بقرائن تعجز عنها العبارة، وهي علوم ضرورية حصلت له على الطول، وجعل الدليل على النبوة هو العلم بأنّ ما جاء به حقّ من غير جهته، وهذه طريق صحيحة قد سلك الجاحظ نحواً منها، ولكن النبوة التي علمها أبو حامد هي النبوة التي يثبتها الفلاسفة، وهي من جنس المنامات، ولهذا استدلّ على جوازها بمبدأ الطب والهندسة، ونحو ذلك"[132].

2-مقالة المتأخرين من الفلاسفة ومخالفتهم للمتقدمين في مسائل النبوة والمعجزات:

-**قال شيخ الإسلام:** "وأما أرسطو وأتباعه فلم يعرفوا هذه الأمور الغريبة، ولم يتكلموا عليها ولا على آيات الأنبياء، ولكن كان السحر موجوداً فيهم، وهؤلاء من أبعد الأمم عن العلوم الكلية،

---

(129) انظر: "مقاصد الفلاسفة للغزالي"، ص379-376.

(130) انظر: "مقاصد الفلاسفة للغزالي"، ص379-376.

(131) انظر: "المدينة الفاضلة للفارابي"، ص106-105.

(132) النبوات لابن تيمية، 2-941.

والإلهية؛ فإنّ حدوث هذه الغرائب من الجن، واقترانهم بالسحرة والكهان، مما قد عرفه عامة الأمم، وذكروه في كتبهم، غير العرب؛ مثل الهند، والترك، وغيرهم؛ من المشركين، وعباد الأصنام، وأصحاب الطلاسم والعزائم، وعرفوا أنّ كثيراً من هذه الخوارق هو من الجن والشياطين، وهؤلاء الجهال لم يعرفوا ذلك، ولهذا كان من أصلهم أن النبوة مكتسبة، وكان السهروردي المقتول يطلب أن يكون نبياً، وكذلك ابن سبعين، وغيره"[133].

3ـ اعتراف حذاق الفلاسفة بأن ما جاء به النبي فيه الخير والصلاح:

–قال شيخ الإسلام: "وأمّا مقتصدوهم وعقلاؤهم فرأوا أنّ ما جاء به محمّدٌ ρ فيه من الخير والصّلاح ما لا يمكن القدح فيه، بل اعترف حذّاقهم بما قاله ابن سينا وغيره من أنّه لم يقرع العالم ناموسٌ أفضل من ناموس محمّدٍ ρ، وكان هذا موجب عقلهم وفلسفتهم، فإنّهم نظروا في أرباب النّواميس من اليونان، فرأوا أنّ النّاموس الّذي جاء به موسى وعيسى أعظم من نواميس أولئك بأمرٍ عظيمٍ، ولهذا لمّا ورد ناموس عيسى بن مريم υ على الرّوم انتقلوا عن الفلسفة اليونانيّة إلى دين المسيح"[134].

وقد نص ابن سينا على أن الشريعة موافقة للعقل، ولا يوجد ماهو أفضل منها، وهي سبب السعادة، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبيها المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل[135].

4–بيان إيمان الفلاسفة ببعض مما جاءت به الرسل في أمر الملائكة:

–قال شيخ الإسلام: "فقد تبين أن هؤلاء الفلاسفة الصابئة المبتدعة مؤمنون بقليل مما جاءت به الرسل في أمر الملائكة في صفتهم وأقدارهم، وذلك أن هؤلاء القوم إنما سلكوا سبيل الاستدلال بالحركات الفلكية والقياس على نفوسهم، مع ما جحدوه وجهلوه من خلق الله وإبداعه، وسبب ذلك

---

(133) النبوات لابن تيمية، 2-703.
(134) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1-317.
(135) النجاة ابن سينا، ص 168.

ما ذكره طائفة ممن جمع أخبارهم أن أساطينهم الأوائل كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء بالشام، ويتلقون عن لقمان الحكيم ومن بعده من أصحاب داود وسليمان، وأن أرسطو لم يسافر إلى أرض الأنبياء، ولم يكن عنده من العلم بأثارة الأنبياء ما عند سلفه، وكان عنده قدر يسير من الصابئية الصحيحة، فابتدع لهم هذه التعاليم القياسية، وصارت قانوناً مشى عليه أتباعه"[136].

ومما سبق يتبين أنه حتى مع تناقض الفلاسفة الصابئة المبتدعة، فهم مؤمنون بقليل مما جاءت به الرسل في أمر الملائكة، وبهذا تدلهم عقولهم على وجود الله وإثبات بعض صفاته، حيث أن الفطر السوية والعقل السليم يدل على ذات الله وصفاته، وهذا ما تقتضيه الفطرة السليمة الغير ملوثة بالأفكار الفلسفية، وإن غلبت عليها بعض الأفكار الفلسفية فإنها مع هذا قد تعود إلى فطرتها، والله المستعان.

▪مقالات الفلاسفة في المعاد

الفلاسفة الدهرية أنكروا المعاد، وإنكارهم المعاد من أعظم الأصول عندهم فهم ينكرون الولادة، ويقولون إن العقول تولدت عن الله، وينكرون إحياء الله للموتى[137].

كما أنهم يقولون في نصوص المعاد أنها لا تتأول، وأن ما دلت عليه ليس ثابتاً في نفس الأمر ولا يستفاد منها علم، بل المراد منها خطاب الجمهور بما يخيل إليهم بما يعتقدونه في أمر الإيمان باليوم الآخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلا لا حقيقة له في نفس الأمر، وهذا غايته أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور[138].

أما الفلاسفة المنتسبون للإسلام فيقولون إن المعاد للنفس فقط، وإن الأبدان لا تعاد، وهذا لم يقله أحد من أهل الملل، لا المسلمين ولا اليهود ولا النصارى، بل كل هؤلاء متفقون على على إعادة الأبدان، وعلى القيامة الكبرى، ولكن من تفلسف من هؤلاء فوافق سلفه من الصابئة

---

(136) نقض المنطق لابن تيمية، ص112 - 113.

(137) درء التعارض لابن تيمية، 7–386.

(138) الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص281.

والفلاسفة المشركين على أن المعاد للروح وحده، لأنهم يزعمون أن الأنبياء خاطبوا الجمهور بمعاد الأبدان، وإن لم يكن له حقيقة، فالأنبياء عندهم لم يظهروا الحقائق للخلق[139].

وقد أنكر الغزالي على الفلاسفة اعتقادهم بإنكار بعث الأجساد، فقال: "قولهم ان الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولو صدقوا في إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضا، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به"[140].

فالغزالي كفّر الفلاسفة بهذا القول، ولكنه وافقهم على القول بخلود الأرواح، وصرّح بذلك بقوله: "والإنسان إنما يكلف ويخاطب لاجل معنى آخر عنده زائداً خاصاً، وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح اللطيفة، وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض لأنه من أمر الله، (قل الروح من أمر ربي) [الإسراء: 85]، وأمر الله لا يقبل الفساد ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن وينتظر العود إليه يوم القيامة، كما ورد في الشرع"[141].

ومما سبق يتبين الاختلاف عند الفلاسفة في المعاد، بين المتقدمين والمتأخرين.

–ذكر شيخ الإسلام للخلاف بين الفلاسفة الإلهيين والطبيعيين في مسائل المعاد:

وكما سبق ذكره عن الفلاسفة وكلامهم في المعاد، فإن المعاد عند أرسطو للأنفس فقط[142]، ونجد أن مذهب الفارابي وابن سينا يشبه قول أرسطو[143].

كما قال شيخ الاسلام: " كما أنّ الفلاسفة الإلهيين المشّائين وغيرهم متّفقون على الإقرار بواجب الوجود وببقاء الرّوح بعد الموت، وبأنّ الأعمال الصّالحة تنفع بعد الموت، ويخالفهم في ذلك فلاسفةٌ كثيرون من الطّبيعيّين وغيرهم، بل وبين الإلهيين من الفلاسفة خلافٌ في بعض

---

(139) الجواب الصحيح لابن تيمية، 6–10.

(140) المنقذ من الضلال للغزالي، ص42.

(141) روضة الطالبين وعمدة السالكين للغزالي، ص35.

(142) الملل والنحل للشهرستاني، ص

(143) النجاة لابن سينا، 2–132.

ذلك، حتّى الفارابيّ وهو عندهم المعلّم الثّاني يقال إنّه اختلف كلامه في ذلك"[144].

-مقالة الفارابي:

للفارابي نصوص صريحة، لا تحتمل التأويل في خلود النفس وبقائها بعد الموت، كقوله: "وإنها -النفس- باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وإن لها بعد المفارقة أولاً إما أحوال سعادة وإما أحوال شقاوة"، وفي موضع آخر يقول: " وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط، وهو مفارق للمادة، ويبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة"[145].

وبالمجمل فإن الفارابي قد جعل النفس جوهراً حادثاً، واعتبر في تقرير مصيرها عنصري العلم والعمل، ووصف الحياة الأخرى وصفاً روحياً، ورتب الشقاء الأبدي في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم[146].

كما نجد الفارابي في رسالته في إثبات المفارقات أثبت خلود النفس[147].

وقد تردد في كتاب آراء المدينة الفاضلة في خلود النفس الجاهلة، فمرة يقول بفنائها وانحلالها للعدم، وتارة يقول بخلودها في الشقاء[148].

وهكذا حاول الفارابي في مسألة مصير النفس أن يوفق بين الدين والفلسفة، فإذا به يخالف الدين ولم يرضي الفلسفة، وذلك متأتٍ من توفيقه بين جميع مذاهب الفلسفة، فهو أفلاطوني، أرسطو طاليسي، اسكندراني إشراقي إسلامي في آن واحد[149].

مقالة ابن سينا:

أما عن ابن سينا وتناقضه فإنه ذكر في كتاب النجاة في البداية إثبات البعث الجسماني، ثم

---

(144) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 2-85 - 86.

(145) المعاد عند الفلاسفة المسلمين، د. إياد الصلاحي، ص50.

(146) المعاد عند الفلاسفة المسلمين، د. إياد الصلاحي، ص53.

(147) إثبات المفارقات للفارابي، ص2.

(148) آراء المدينة الفاضلة للفارابي، ص112، وانظر أيضا المعاد عند الفلاسفة المسلمين للصلاحي، ص54.

(149) المعاد عند الفلاسفة المسلمين للصلاحي، ص67.

نفاه، وذكر أن العلاقة بين النفس والبدن تنقطع تماما بعد الموت[150].

كما أثبت في موضع آخر أن النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد[151].

وحاصل كلامه أن النفس لا تفنى بفناء الجسد، وله تناقضات في كتبه حول هذه المسألة.

ولديه تناقض في الأضحوية يبين أوجه الضعف في رأي القائلين بالمعاد للبدن وحده[152].

كما نقد في نفس الكتاب من يقول بمعاد الأجساد والأرواح معاً[153].

وكذلك نجد من الفلاسفة إخوان الصفا قد اتخذوا في نظرتهم إلى النفس منحنى أفلاطونياً فيثاغورسياً، فهم يرون أن الإنسان يتكون من جوهرين، أحدهما جسماني والآخر نفس روحانية.

أما ما يتعلق بالمعاد عندهم، فاستدلوا بأدلة فلسفية وتأويلات، تؤدي بمفادها إلى أنهم ينكرون البعث الجسماني إنكاراً تاماً، ويعدونه ملائماً لفهم العوام، وأما في رأيهم فالبعث للنفوس وحدها، واللذة والألم للنفوس فقط من دون الأجسام[154].

ومما سبق نجد تأثرهم بالفلاسفة اليونانين وإن كانوا اختلفوا معهم في التأويل، ولكنهم اتفقوا في إنكار البعث بالأجساد.

ومما سبق يتبين الخلاف الكبير بين الفلاسفة والاضطراب الواضح والتناقض في أقوال الواحد منهم، وهذا لا شك باب نقد كبير، ومن الأدلة على ذلك أن الغزالي كان قد تشرب الفلسفة وخاض فيها كثيرا ثم نقدها ورد على أربابها.

وبعد هذا العرض أذكر بيان شيخ الإسلام للقول الحق حيث قال: "فليعلم أن مذهب سلف الامة وأئمتها أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه وبدنه، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة، وأنها تتصل بالبدن أحياناً، فيحصل له معها النعيم والعذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى أجسادها وقاموا من قبورهم

---

(150) رسالة اضحوية في أمر المعاد، للشيخ الرئيس، ت: سليمان دنيا، ص22 وما بعدها.

(151) النجاة لابن سينا، ص107.

(152) الإضحوية لابن سينا، ص97.

(153) الأضحوية لابن سينا، ص104.

(154) المعاد عند الفلاسفة المسلمين للصلاحي، ص67.

لرب العالمين"[155].

ويبين ذلك أحاديث عذاب القبر ومسألة منكر ونكير وهي كثيرة متواترة عن النبي ρ.

ولذا فإن الفلاسفة القائلين بأن النعيم والعذاب لا يكون إلا على الروح وأن البدن لا ينعم ولا يعذب منكرون لمعاد الأبدان، وهؤلاء كفارٌ بإجماع المسلمين[156].

قال شيخ الإسلام: "وطوائف من الكفّار والمشركين وغيرهم ينكرون المعاد بالكلّيّة، فلا يقرّون لا بمعاد الأرواح ولا الأجساد، وقد بيّن الله تعالى في كتابه على لسان رسوله أمر معاد الأرواح والأجساد، وردّ على الكافرين والمنكرين لشيءٍ من ذلك بيانًا في غاية التّمام والكمال، وأمّا المنافقون من هذه الأمّة الذين لا يقرّون بألفاظ القرآن والسّنّة المشهورة؛ فإنّهم يحرّفون الكلم عن مواضعه، ويقولون هذه أمثالٌ ضربت لنفهم المعاد الرّوحانيّ، وهؤلاء مثل القرامطة الباطنيّة الذين قولهم مؤلّفٌ من قول المجوس والصّابئة،... وهؤلاء كلّهم كفّارٌ يجب قتلهم باتّفاق أهل الإيمان؛ فإنّ محمّدًا ρ قد بيّن ذلك بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر"[157].

وقال الشوكاني: "الحاصل أنّ هذا أي: المعاد أمرٌ اتّفقت عليه الشّرائع، ونطقت به كتب الله Y سابقها ولاحقها، وتطابقت عليه الرّسل أوّلهم وآخرهم، ولم يخالف فيه أحدٌ منهم، وهكذا اتّفق على ذلك أتباع جميع الأنبياء من أهل الملل، ولم يسمع عن أحدٍ منهم أنّه أنكر ذلك قطّ، ولكنّه ظهر رجلٌ من اليهود زنديقٌ، يقال له: موسى بن ميمون اليهوديّ الأندلسيّ، فوقع منه كلامٌ في إنكار المعاد، واختلف كلامه في ذلك؛ فتارةً يثبته، وتارةً ينفيه، ثمّ هذا الزّنديق لم ينكر مطلق المعاد، إنّما أنكر بعد تسليمه للمعاد أن يكون فيه لذّاتٌ حسّيّةٌ جسمانيّةٌ، بل لذّاتٌ عقليّةٌ روحانيّةٌ، ثم تلقّى عنه من هو شبيهٌ به من أهل الإسلام؛ كابن سينا، فقلّده، ونقل عنه ما يفيد أنّه لم يأت في الشّرائع السّابقة على الشّريعة الإسلاميّة إثبات المعاد؛ تقليدًا لذلك اليهوديّ الملعون الزّنديق، مع أنّ اليهود قد أنكروا عليه هذه المقالة ولعنوه، وسمّوه كافرًا"[158].

---

(155) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 4- 282.

(156) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 4-283.

(157) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 4- 313.

(158) إرشاد الثقات للشوكاني، ص14.

قال ابن القيّم –معلّقًا على هذه الآية–: "فجعل كمال ملكه، وكونه سبحانه الحقّ، وكونه لا إله إلّا هو، وكونه ربّ العرش المستلزم لربوبيّته لكلّ ما دونه– مبطلًا لذلك الظّنّ الباطل، والحكم الكاذب،... فإنّ ملكه الحقّ يستلزم أمره ونهيه، وثوابه وعقابه، وكذلك يستلزم إرسال رسله، وإنزال كتبه، وبعث المعاد ليومٍ يجزى فيه المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته، فمن أنكر ذلك فقد أنكر حقيقة ملكه، ولم يثبت له الملك الحقّ؛ ولذلك كان منكر البعث كافرًا بربّه، وإن زعم أنّه يقرّ بصانع العالم، فلم يؤمن بالملك الحقّ الموصوف بصفات الجلال، والمستحقّ لنعوت الكمال"[(159)].

ومما سبق يتضح للقارئ كثرة اختلاف الفلاسفة، وتناقضهم ومخالفة المتأخرين للمتقدمين منهم، وقد ذكر شيخ الإسلام في العديد من كتبه ذلك، وكرر كثيراً ذكر اختلاف الفلاسفة وتناقضهم، في عدة مقالات منها:

–قال شيخ الإسلام: "ولهذا يوجد في هؤلاء الصابئة المتفلسفة وغيرهم من الاختلاف والافتراق في أصول الدين أعظم مما يوجد بين اليهود والنصارى؛ لأن أهل الكتاب أقرب إلى الهدى من الصابئين، فمبتدعتهم دون مبتدعة الصابئين، والتفرق والاختلاف في الصابئين أكثر، ولهذا فيهم من عبادة الأصنام والكواكب والشرك مالا يوجد منه في أهل الكتابين"[(160)].

– **وقال:** "وأمّا الخلاف الّذي بين الفلاسفة فلا يحصيه أحدٌ لكثرته ولتفرّقهم، فإنّ الفلسفة الّتي عند المتأخّرين كالفارابيّ وابن سينا ومن نسج على منوالهما، هي فلسفة أرسطو وأتباعه، وهو صاحب التّعاليم المنطق، والطّبيعيّ، وما بعد الطّبيعة، والّذي يحكيه الغزاليّ والشّهرستانيّ والرّازيّ وغيرهم من مقالات الفلاسفة هو من كلام ابن سينا، والفلاسفة أصنافٌ مصنّفةٌ غير هؤلاء"[(161)].

– **وفي بيان تفرقهم وكثرة اختلافهم، قال:** "ثمّ إنّ الفلاسفة أصحاب هذا المنطق البرهانيّ

---

(159) التبيان في أيمان القرآن لابن القيم، ص247.

(160) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، 2-480.

(161) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 5-284، كما ذكر الشيخ كلاما طويلا مقاربا لهذا حول اختلاف الفلاسفة، في الرد على المنطقيين، ص332.

الّذي وضعه أرسطو وما يتبعه من الطّبيعيّ والإلهيّ، ليسوا أمّةً واحدةً، بل أصنافٌ متفرّقون، وبينهم من التّفرّق والاختلاف ما لا يحصيه إلّا الله، أعظم ممّا بين الملّة الواحدة، كاليهود والنّصارى أضعافًا مضاعفةً؛ فإنّ القوم كلّما بعدوا عن اتّباع الرّسل والكتب كان أعظم في تفرّقهم واختلافهم فإنّهم يكونون أضلّ"[162].

– **وقال:** "فكلّ رئيسٍ من رؤساء الفلاسفة والمتكلّمين له طريقةٌ في الاستدلال تخالف طريقة الرّئيس الآخر، بحيث يقدح كلٌّ من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كلٌّ منهما أنّ الله لا يعرف إلّا بطريقته؛ وإن كان جمهور أهل الملّة بل عامّة السّلف يخالفونه فيها"[163].

فالفلاسفة مختلفون، وخلافهم يصعب حصره، وهم طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات والإلهيات، وغيرها.

وقد ذكر شيخ الإسلام أن بعض الفلاسفة المنتسبين للإسلام كابن رشد وابن سينا وغيرهما يرون أن موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها[164].

كما ذكر أن حذاق الفلاسفة أيضاً يثبتون أن التصديق بما جاء به الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدثة، ولا شيء من طرقهم الفلسفية[165]، **قال:** "وقد اعترف أكثر أئمّة أهل الكلام والفلسفة من الأوّلين والآخرين بأن أكثر الطرائق الّتي سلكوها في أمور الربوبية بالأقيسة الّتي ضربوها لا تفضي بهم إلى العلم واليقين، وفي الأمور الإلهية مثل تكلمهم بالجنس والعرض في دلائلهم ومسائلهم"[166].

وأنقل هنا بعض ما ذكره شيخ الإسلام من اعترافات بعض الفلاسفة بفساد ما ذهبوا إليه:

1– اعتراف الرازي:

وقد سبق أن ذكرته في مبحث الأشاعرة، لأن أبا عبد الله الرازي الذي ذكره شيخ الإسلام في

---

(162) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 9- 229.

(163) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 2- 21 - 22- 23- 24.

(164) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، 2– 169.

(165) درء التعارض لابن تيمية، 10– 316.

(166) الاستقامة لابن تيمية، 1–79.

كتبه والمعروف بابن خطيب الري يعتبر من فلاسفة الاشعرية، وقد شرح بعض كتب الفلاسفة كشرح ابن سينا والمباحث الشرقية، وله كلام في المباحث الشرقية يلوم من يشوه صورة الفلاسفة ولا يؤول كلامهم على أحسن المحامل.

يقول الرازي: "وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف أيضاً فساد طريقة قوم نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين، ظنّا منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر، فقد انخرطوا في سلكهم وانجذبوا الى جانبهم، كلا فلم يحصلوا من ذلك إلا على إظهار بلادتهم الوافرة وغباوتهم الظاهرة، وكما لهم في النقصان وأخذهم مجامع الجهل والنسيان"[167].

– **قال شيخ الإسلام:** "وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال، وهو تارة يقول بقول هؤلاء، وتارة يقول بقول هؤلاء"[168].

وقد أنشد الرازي يقول:

أرواحنا ليس تدري أين مذهبها وفي التّراب توارى هذه الجثث

كونٌ يرى وفسادٌ جاء يتبعه الله أعلم ما في خلقه عبث[169]

وقال شيخ الإسلام: "ولهذا اعترف –الرازي– في آخر عمره فقال: لقد تأمّلت الطّرق الكلاميّة والمناهج الفلسفيّة فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطّرق "طريقة القرآن" اقرأ في الإثبات: (الرّحمن على العرش استوى) (إليه يصعد الكلم الطّيّب (واقرأ في النّفي) (ليس كمثله شيءٌ) (ولا يحيطون به علمًا) ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي، والآمدي تغلب عليه الحيرة والوقف في عامّة الأصول الكبار، حتّى إنّه أورد على نفسه سؤالًا في تسلسل العلل، وزعم أنّه لا يعرف عنه جوابًا وبنى إثبات الصّانع على ذلك؛ فلا يقرّر في كتبه لا إثبات الصّانع ولا حدوث العالم، ولا وحدانيّة الله ولا النّبوّات، ولا شيئًا من الأصول الّتي يحتاج إلى معرفتها، والرّازي – وإن كان يقرّر بعض ذلك – فالغالب على ما يقرّره أنّه ينقضه في موضعٍ آخر، لكن

---

[167] المباحث المشرقية للرازي، 1– 4.

[168] درء التعارض لابن تيمية، 3- 88.

[169] عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصبيعة، ص469.

هو أحرص على تقرير الأصول الّتي يحتاج إلى معرفتها من الآمدي"[170].

وقد ذكر السبكي في طبقات الشافعية تفاصيل وصية الرازي، ومن ذلك قوله:

"فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب من كل شيء شيئا، لأقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتبرة أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبره، المنزه عن مماثلة التحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية، فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء، كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذلك هو الذي أقول به وألقى الله به، وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال، والذي لم يكن كذلك أقول، يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، فكل ما مده قلمي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين، وأقول ديني متابعة الرسول محمد ﷺ وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما، اللهم يا سامع الأصوات ويا مجيب الدعوات ويا مقيل العثرات"[171].

2- اعتراف الغزالي:

لأبي حامد الغزالي اعترافات كثيرة وتراجعات، فقد خاض كثيراً في الفلسفة ثم رجع عنها، ورد

---

[170] مجموع الفتاوى لابن تيمية، 5- 562 - 563، والرد على المنطقيين لابن تيمية، 321، النبوات لابن تيمية، 2-623، بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، 1-420، ومواضع غيرها.

[171] طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 8- 91.

على الفلاسفة في عدة كتب، ومن مقالاته التي اعترف فيها برجوعه مايلي:

-اعتراف الغزالي وغيره بأن الفطرة تدل على إثبات الصانع:

قال شيخ الإسلام: "إن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفاً على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع، والواضعون لهذا القانون .كـ أبي حامد والرازي وغيرهما، معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له، فطوائف كثيرون، كـ أبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم الراغب وغيرهم يقولون :العلم بالصانع فطري ضروري"[172].

يقول الغزالي: "أنتم تعترضون على المؤمنين بالرسول... وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الإطلاع عليه، ولذلك قال صاحب الشرع: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله، فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة من قضية العقل على إثبات ذات المرسل، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله، المقتفية أثره في إطلاق العالم والمريد والقادر والحي، المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه، المعترفة بالعجز عن درك العقل"[173].

-وقد ذكر شيخ الإسلام بداية دخول الغزالي في الفلسفة ثم خروجه منها، وأنها إنما كثرت وانتشرت بعد دخوله فيها، فإنّه أدخل مقدّمةً من المنطق اليونانيّ في كتابه "المستصفى"، وزعم أنّه لا يثق بعلمه إلّا من عرف هذا المنطق، وصنّف في الفلسفة مصنفات أخرى، وغيّر عباراتها إلى أمثلةٍ أخذها من كلام المسلمين، وذكر أنّه خاطب بذلك بعض أهل التّعليم، ثم صنّف كتابًا في تهافت الفلاسفة، وبيّن كفرهم بسبب مسألة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيّات وإنكار المعاد؛ وبيّن في آخر كتبه؛ أنّ طريقهم فاسدةٌ؛ لا توصل إلى يقينٍ؛ وذمّها أكثر ممّا ذمّ طريقة المتكلّمين، ثمّ في آخر أمره بالغ في ذمّهم؛ وبيّن أنّ طريقهم متضمّنةٌ من الجهل والكفر ما

---

[172] درء التعارض لابن تيمية، 1- 91 - 92.

[173] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص181.

يوجب ذمّها وفسادها أعظم من طريق المتكلّمين؛ ومات وهو مشتغلٌ بالبخاريّ ومسلمٍ، والمنطق الّذي كان يقول فيه ما يقول؛ ما حصل له مقصوده؛ ولا أزال عنه ما كان فيه من الشّكّ والحيرة؛ ولم يغن عنه المنطق شيئا[174].

– **قال شيخ الإسلام:** "وحكي عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول :أنا مزجي البضاعة في الحديث"[175].

– **وقال:** "وقد قال أبو حامد الغزاليّ في الكتاب الّذي سمّاه "إحياء علوم الدّين" وهو من أجل كتبه قال: فإن قلت تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النّجوم أو هو مباح كتعلم الطّبّ، أو مندوب إليه فاعلم أن للنّاس في هذا غلواً وإسرافاً في أطراف، فمن قائل إنّه بدعة وحرام، وإن العبد أن يلقى الله بكل ذنب ما خلا الشّرك خيرٌ له من أن يلقاه بالكلام، ومن قائل إنّه واجب وفرض إمّا على الكفاية وإمّا على الأعيان، وإنّه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنّه تحقيق لعلم التّوحيد ونضال عن دين الله، قال: وإلى التّحريم ذهب الشّافعي ومالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى وجميع أئمّة السّلف، وساق ألفاظاً عن هؤلاء، قال: واتفق أهل الحديث من السّلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه، وقالوا ما سكت عنه الصّحابة، مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم، إلّا لعلمهم بما يتولّد منه من الشّرّ "[176].

قال شيخ الإسلام: "قلت فهذا كلام أبي حامد، مع معرفته بالكلام والفلسفة، وتعمقه في ذلك يذكر اتفاق سلف أهل السنة على ذم الكلام، ويذكر خلاف من نازعهم، ويبين أنه ليس فيه فائدة إلا الذب عن العقائد الشرعية التي أخبر بها الرسول ρ لأمته، وإذا لم يكن فيه فائدة إلا الذب عن هذه العقائد، امتنع أن يكون معارضاً لها، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها، فامتنع أن يكون الكلام العقلي المقبول مناقضاً للكتاب والسنة، وما كان من ذلك مناقضاً للكتاب والسنة، وجب أن يكون من الكلام الباطل المردود الذي لا ينازع في ذمه أحد من المسلمين: لا من السلف والأئمة، ولا أحد من الخلف المؤمنين أهل المعرفة بعلم الكلام والفلسفة، وما يقبل من ذلك وما

---

(174) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، 9- 184 - 185، والرد على المنطقيين لابن تيمية، ص198.
(175) درء التعارض لابن تيمية، 1- 4 - 5. وانظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية، 483.
(176) الاستقامة لابن تيمية، 1- 79 - 80 - 81، وإحياء علوم الدين للغزالي، 1- 94-95.

يرد، وما يحمد وما يذم، وإن من قبل ذلك وحمده كان من أهل الكلام الباطل المذموم باتفاق هؤلاء."[177].

ـ **وقال شيخ الإسلام:** "قد قال أبو حامد أيضاً في الإحياء لما ذكر أقسام العلوم: "فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام في الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنه فهو :إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع، وإما مشاغبات بالتعلق بمناقضات الفرق، وتطويل وقت بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع، وتمجها الأسماء، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منها مألوفاً في العصر الأول، فكان الخوض فيه بالكلية من البدع"[178].

وقال شيخ الإسلام: "كلام الغزالي عن عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم، فأما الفلاسفة فقد رأوا قديماً ثم أثبتوا مع ذلك له صانعاً.

قال: وهذا المذهب بوضعه متناقض، لا يحتاج إلى إبطال"[179].

وكما سبق أن مر في هذا البحث أن شيخ الإسلام ذكر أن أبا حامد الغزالي ذم التأويل في آخر عمره، وصنف كتاب: **(إلجام العوام عن علم الكلام)** محافظة على هذا الأصل لأنه رأى أن مصلحة الجمهور لا تقوم إلا على إبقاء الظواهر على ما هي عليه[180].

3-اعتراف ابن سينا:

قال شيخ الإسلام: "اعتراف ابن سينا أن العقل يحب الحق ويحب الجميل، وتفريقه بين الحق والجميل، هو بحسب اصطلاحه، والا فاللغة اللتي جاء بها القرآن، وتكلم بها الرسول لفظ الحق منها يتضمن النوعين، كما في حديث الوتر حق"[181].

وقال: "هذا تصريح بأن العقل يحب الحق ويلتذ به، ويحب الجميل ويلتذ به، وإن محبة الحمد

---

(177) درء التعارض لابن تيمية، 7- 165.

(178) درء التعارض لابن تيمية، 7- 185 - 186، وإحياء علوم الدين للغزالي، 1-22.

(179) درء التعارض لابن تيمية، 8- 136 - 137، وتهافت الفلاسفة للغزالي، ص155.

(180) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 17-357.

(181) الرد على المنطقيين لابن تيمية، 433.

والشكر والكرم هي من العقليات وهذا صحيح، فإن للإنسان قوتان قوة علمية فهي تحب الحق، وقوة عملية فهي تحب الجميل، والجميل هو الحسن والقبيح ضده.

وتفريقه بين الحق والجميل هو بحسب اصطلاحه، وإلا فاللغة التي جاء بها القرآن وتكلم بها الرسول لفظ الحق منها يتضمن النوعين"[182].

4- اعتراف الخونجي[183]:

- قال شيخ الإسلام:

"ولهذا *حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق، وهو الخونجي* صاحب "كشف أسرار *المنطق* والموجز"، وغيرهما أنه قال عند الموت: "أموت وما عرفت شيئاً إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر" ثم قال: "الافتقار وصف سلبي فأنا أموت وما عرفت شيئا"[184].

وقد ذكر المقريزي عنه قوله: "وحكي عنه أنّه قال عند موته: أموت وما عرفت شيئاً إلّا علمي بأنّ الممكن مفتقر إلى ممكن- ثمّ قال: الافتقار وصف سلبيّ، فأنا أموت وما عرفت شيئا"[185].

وختاماً..

فإن الفلاسفة قد ضلوا وأضلوا كثيراً من الناس بإتباعهم المنطق المذموم الغير منضبط بالكتاب والسنة، ولكن تجد الكثير منهم يرجع للحق بعدما تبين له، ويعود لفطرته التي فطره الله عليها، ويعترف بالحق، وكما ذكر شيخنا أن هذا من رحمة الله للأمة، وباب كبير لرجوع كثير من الذين أضلهم الشيطان عن منهج الحق.

---

[182] الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص 434.

[183] محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي، تميز في العلوم الحكمية، وأتقن الأمور الشرعية، وله تصانيف في الطب والمنطق، توفي سنة (646هـ)، (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصبيعة، ص586، سير أعلام النبلاء للذهبي، 23-228).

[184] الرد على المنطقيين لابن تيمية، 114.

[185] المقفى الكبير للمقريزي، 7-177.