الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الألوهية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

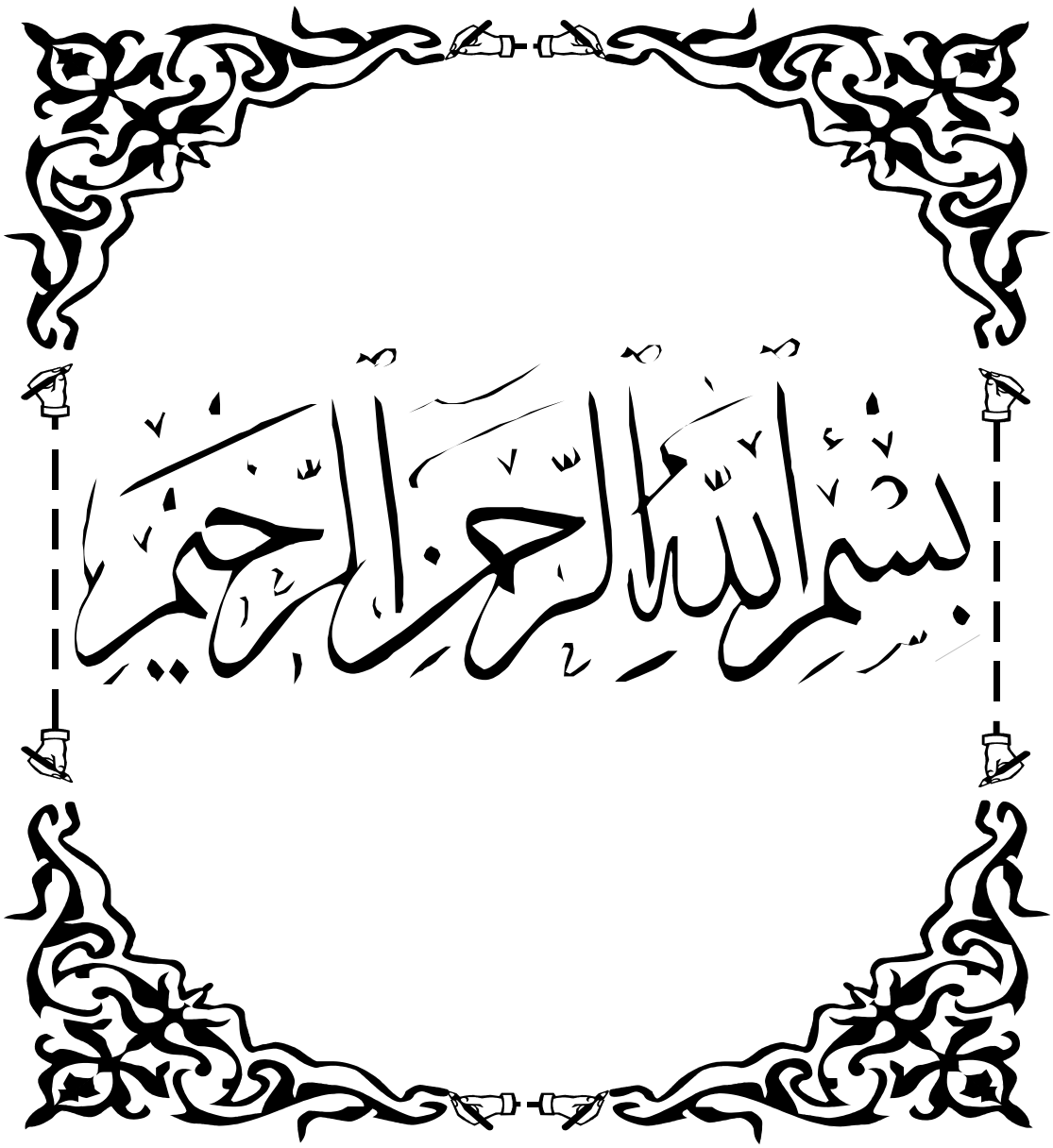
إعداد الطالب
جاري نور الدين

إشراف الأستاذ الدكتور:
ساعد خميسي

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة	رئيسا
أ.د.ساعد خميسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا ومقررا
د.فتيحة فاطمي	أستاذة محاضرة (أ)	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2011 ـ 2012


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل الذين قدموا لنا مساعدات مادية ومعنوية لإنجاز بحثنا، وأخص بالذكر أستاذي المحترم الأستاذ الدكتور ساعد خميسي على دعمه وتحفيزه لي وعلى توجيهاته القيمة، كما أوجه شكري إلى كل أساتذة قسم الفلسفة.

ج. نور الدين

إهداء

إلى الوالدة العزيزة على قلبي وإلى الوالد الكريم

ثم إلى أخي الفاضل الدكتور فاتح وأخواتي

العزيزات : ليلى، نصيرة، نعيمة، كريمة، وإلى

الزوجة الكريمة وأبنائي الأعزاء زكريا،

أمينة، عبد الرحيم .

ج. نفطال

مقدمة

مقدمـــة:

تعتبر مشكلة الألوهية من أهم الإشكاليات الفلسفية التي تعرض لها الفلاسفة والمتكلمون وحتى الفقهاء بالدراسة، إذ اختلفت آراؤهم باختلاف المناهج المعتمدة في تلك الدراسة بين مناهج عقلية أو خطابية أو ظاهرية، مما أدى إلى نشوب صراع فكري بينهما حول تحديد مقصد الشارع بدقة من تلك المسألة وما يتفرع عنها من مسائل أخرى وخاصة بين الأشاعرة وابن رشد وابن تيمية، ولذلك كان عنوان مذكرتنا يتمحور حول موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الألوهية. وما دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع بالتحديد، والإهتمام بابن تيمية بشكل خاص، هو لما له أهمية في الدراسات الإسلامية اليوم، وذلك لبلوغ رؤية جديدة تتوافق مع متطلبات الواقع.

تبرز أهمية موقف ابن تيمية من آراء ابن رشد في موضوع الألوهية كون الإنسان منذ أن وجد في هذا الكون وهو منشغل بكثير من القضايا والمواضيع؛ كخلقه ومصيره بعد مماته، لكن موضوع الألوهية كان هو الأبرز والأقوى، وفيه يحتدم دائما الجدل

إذا كان خطاب ابن تيمية خطاب مناظرة ونقد، فإنه من الصعب إيجاد أفكاره، فضلا عن الإشكالية التي تدور حولها آراء ومواقفه من فلسفة ابن رشد في موضوع الإلهيات، ولكن يمكن أن نحدد الإشكالية في صورتها العامة في: كيف كان موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الألوهية؟.وتتفرع هذه الإشكالية الرئيسية إلى جملة من المشكلات منها: ما هو موقف ابن رشد من الذات الإلهية؟ وما طبيعة الأدلة التي أثبتت بها ذلك؟ ثم كيف كان موقف ابن تيمية من ابن رشد؟ وكيف كان رأي ابن رشد من موضوع الصفات الإلهية؟ و ما هي الانتقادات التي وجهها ابن تيمية لابن رشد؟ وأخيرا ما هو رأي كل من ابن رشد وابن تيمية من مسألة قدم العالم؟ وكيف كانت انتقادات هذا الأخير لابن رشد في هذه المسألة؟

كما أن أهمية الموضوع وجدته تظهر من حيث أنه لم يتطرق له أي باحث بالدراسة المستقلة، ومن خلال إطلاعي المتواضع صادفت دراستين قريبتين من الموضوع الذي قمت بـــاختياره، البحث الأول كان بعنوان: "موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد"، وهو للدكتور "طبلاوي محمد سعد"، وكانت دراسة عامة شملت انتقادات ابن تيمية لفلسفة ابن رشد ، وأما

البحث الثاني فكان معنونا: "ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، للأستاذ "محمد خليل هراس"، وهذا لم يركز على انتقادات ابن تيمية لابن رشد في موضوع الإلهيات؛ بل كان يشمل المتكلمين والفلاسفة وحتى المتصوفة .

أما عن أهداف البحث العامة فيمكن أن نتعرف عليها في النقاط الآتية:

– الكشف عن حقيقة النقاش الذي دار بين ابن تيمية وابن رشد في موضوع الألوهية من حيث القرب أو البعد بين بعضهما البعض برغم من أن الاختلافات بينهما كانت هي الغالبة.

– الرؤية السائدة حول ابن تيمية أنه فقيه وأصولي وليس له أية علاقة بالفلسفة وقضاياها. والحقيقية أن كتبه تزخر بهذه الموضوعات، وخاصة ردوده وانتقاداته لعلماء الكلام والفلاسفة في موضوعات شتى.

هذا وتكون الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع هي:

– قلة الدراسات والبحوث حول هذا الموضوع، وافتقار المكتبات بمثل هذه الدراسات، وقد يرجع ذلك لخصوصية هذا الموضوع وحساسيته. فكانت رغبتنا في إثراء المكتبة ببحثنا المتواضع والذي مهـــما بذلنا فيه من جهود فلن نعطي لهذا الموضوع الواسع حقه الكـــامل.

– الوقوف على آراء ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في جانبها الإلهي من مصادرها الأصلية، لأن كثير ما تكون الدراسات مشوهة لآراء العلماء والفلاسفة والمفكرين، لكن عندما نتلمس الفكرة في مصدرها تزول الحيرة والشك .

اعتمدنا في بحثنا هذا على عدة مناهج نظرا لطبيعة الموضوع، كـــالمنهج التحليلي وبه قمنا بتحليل نصوص كل من ابن تيمية وابن رشد لنستنبط مواقفهما في موضوعات الذات، والصفات الإلهية والعالم.كما اعتمدنا على المنهج المقارن من خلال آراء ابن رشد في موضوعات الذات الإلهية والصفات ومشكلة قدم العالم، وآراء ابن تيمية، وكذلك المقارنة بين آراء المعتزلة والأشاعرة فكان بينها اختلاف تارة وتشابه تارة أخرى.وقد وظفنا كذلك المنهج النقدي ؛الذي أفادنا في نقد وتمحيص كل من آراء ابن تيمية وابن رشد والمعتزلة و الأشاعرة كما استخدمنا المنهج التركيبي في استخلاص النتائج لهذا البحث

و قد جاء البحث في: مقدمة وثلاث فصول و خاتمة، ففي المقدمة بدأنا بتعريف الموضوع الذي عنوانه :"موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الألوهية، وحددنا له أهدافه العامة، ثم ضبطنا الإشكالية ومشكلاتها الجزئية التي تندرج تحتها، ثم ذكرنا الدوافع الذاتية والموضوعية لاختيار الموضوع مع ضبط خطة البحث، وفي الأخير أشرنا إلى أهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها، وختمنا بحثنا بأهم النتائج التي توصلنا إليها.

تناولنا في الفصل الأول: موقف ابن تيمية من مسألة ذات الإلهية عند ابن رشد وقسمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث: المبحث الأول تطرقنا فيه إلى موقف ابن رشد من أدلة وجود الله عند الأشاعرة، ويتضمن المبحث الثاني ردود ابن تيمية على أدلة ابن رشد، أما المبحث الأخير في هذا الفصل فرأينا فيه أدلة ابن تيمية على وجود الله.

أما الفصل الثاني: فكان يتمحور حول موقف ابن تيمية من الصفات الإلهية عند ابن رشد وعلاقتها بالذات، ويتضمن ثلاث مباحث، في المبحث الأول تكلمنا عن موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات، ثم تطرقنا في المبحث الثاني إلى ردود ابن تيمية على ابن رشد في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات، أما البحث الثالث والأخير فتحدثنا فيه عن رأي ابن تيمية في الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، الفصل الثالث والأخير وكان بعنوان موقف ابن تيمية من رأي ابن رشد في مسألة قدم العالم وحدوثه، قسمناه إلى ثلاث مباحث تناولنا في المبحث الأول موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة العالم، و في المبحث الثاني تناولنا موقف ابن رشد من مسألة العالم وردود ابن تيمية عليه، ثم في المبحث الثالث تعرفنا على موقف ابن تيمية من مسألة قدم العالم، وختمنا بحثنا هذا بخاتمة أدرجنا فيها النتائج التي توصلنا إليها في كل فصول هذا البحث.

أنجزنا هذا البحث بالإعتماد على بعض المصادر والمراجع؛ التي كانت مساعدا لنا في كل فصول هذه الرسالة ككتاب "درء تعارض العقل والنقل" بأجزائه الخمسة، وكتاب مجموع الفتاوى بأجزائه وخاصة كتاب الأسماء والصفات والنبوات العقيدة الحموية وكتاب نقض المنطق، كما اعتمدنا على أهم كتب ابن رشد وخاصة "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وكتاب "تهافت التهافت" وكتاب "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من إتصال" وكتاب "العقيدة النظامية للجويني" وغيرها.

ولقد واجهتنا بعض الصعوبات ونحن نبحث ونستقصى آراء ومواقف ابن تيمية؛ الذي وجدناه يتحدث عن موضوعات عديدة في كتاب واحد والموضوع الواحد يتكرر في عدة كتب.

الفصل الأول

موقف ابن تيمية من مسألة الذات الإلهية عند ابن رشد

I. موقف ابن رشد من أدلة وجود الله عند الأشاعرة

II. ردود ابن تيمية على أدلة ابن رشد

III. أدلة ابن تيمية على وجود الله

إنّ لكل علم موضوعا ينظر فيه فيبحث عن أحواله و خصائصه، وموضوع العلم الإلهي هو الوجود المطلق، وأول ما يتعلق بهذا الوجود المطلق هو الذات الإلهية، فكيف كان تصور ابن رشد للذات الإلهية؟ وما هو موقفه من الفِرق الكلامية التي خاضت في هذه المسألة؟ وكيف كان رد ابن تيمية عليه؟ وهل اقتنع بالأدلة التي ساقها ابن رشد على وجود الله؟.

I. موقف ابن رشد من أدلة وجود الله عند الأشاعرة:

البحث في موضوع الذات الإلهية عند ابن رشد و الأدلة التي تثبت وجوده؛ تقتضي معرفة الأدلة التي أكد بها الأشاعرة على وجود الذات الإلهية، من منطلق أن موقف ابن رشد كان ردًّا على الأشاعرة، فكيف كان موقف أبي الوليد من الأشاعرة؟ وما هي الأدلة التي استند إليها هؤلاء في وجود الذات الإلهية؟ وماهي الأدلة التي أثبت بها الجويني ذلك؟ ثم كيف كان موقف ابن رشد منه؟.

يذكر ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"أن الطوائف التي اهتمت بعلم الكلام كلها قد زاغت عن مقصد الشارع، ويقسمها ابن رشد إلى أربعة فرق: الأشعرية والتي يقول عنها: «هم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة»[1]، ولكن هذا الوصف غير دقيق لأن طائفة الأشاعرة هم من يتبعون منهج وعقيدة أبي الحسن الأشعري مؤسس هذه الفرقة، أما أهل السنة، فهي أعم من ذلك، ثم يذكر الطوائف المتبقية وهي المعتزلة والباطنية والحشوية «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشّرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصِد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع»[2]، ولكن في نظر فيلسوفنا إذا تأملنا أقاويل هذه الفِرق فإنها بعيدة عن الكتاب والسنة، ومبرره في ذلك أنها تعتمد في تحليلها طرقا جدلية غير برهانية، كما أنها «تعتمد على مقدمات عامة غير يقينية، فاختلط الأمر

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ،ط3، 2008، ص 100.

2 المصدر نفسه، ص100.

على العامة، إذ ليس بإمكانهم معرفة الله تعالى بتلك الطرق التي قال بها المتكلمون، لأنها فوق طاقتهم المعرفية»[1].

هذا ويرفض ابن تيمية تقسيم ابن رشد الفِرق إلى أربعة طوائف فقط، لأنه في اعتقاده لم يذكر أفضل طائفة في الإسلام؛ وهي الطائفة التي كان عليها سلف الأمة.

سوف يقتصر بحثنا حول الفِرق الكلامية التي ناقشها ابن رشد على الأشاعرة فقط؛ وهذا للأسباب الآتية:

– لقد ركّز ابن رشد في انتقاداته للفِرق الكلامية الأربعة التي ذكرها في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" على الأشاعرة أكثر من غيرها.

– كان ذكره لفرقة الحشوية والمتصوفة مقتضبا ولا يتعدى بعض السطور.

– علق على فرقة المعتزلة بقوله: «وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»[2].

غير أن ابن تيمية يعترض على ابن رشد هنا، ويصرح قائلا بعد أن ذكر كلامه حول المعتزلة: «قلت، طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية، وإنما أخذها مَن أخذها من الأشعرية عنهم، والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة، وعنهم انتشرت، وإليهم تُضاف، ولهذا لّما كان الأشعري تارة يوافقهم، وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة، ذمَّ هذه الطريقة، كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمّها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك»[3].

– أغلب الردود والانتقادات التي وجهها ابن تيمية لابن رشد كانت حول انتقاداته للأشاعرة.

---

1 فتيحة فاطمي: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد (دراسة في الأعمال الفلسفية)، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، 2009، ص159.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 118.

3 ابن تيمية: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1997، ص 32.

1- أدلـــة وجـــود الله عنـــد الأشاعـــرة:

بعد هذه الأسباب التي سقناها، نتساءل عن طبيعة الآليات التي أثبت بها الأشاعرة الذات الإلهية؟، وكيف كانت نظرة ابن رشد لأدلتهم؟.

يعتقد ابن رشد أن الأشاعرة في أدلتهم على إثبات وجود الذات الإلهية لم يصيبوا؛ لأن البرهنة التي قدموها لم تكن هي التي نبّه الله ـسبحانه وتعالىـ الناس إليها، فهي جدلية غير يقينية[1] ولذلك فهو يرفضها ويبين مواطن الخلل فيها.

ترجع المقدمات التي ارتكزت عليها الأشعرية في إثبات وجود الذات الإلهية «إلى نظرية الجوهر الفرد كما صاغها أبو الهذيل العلاف (ت235هـ/850م) وكيّفها الباقلاني (ت403/هـ1013م) مع أصول المذهب الأشعري»[2] والمبدأ الأساسي الذي تقوم عليه طريقتهم هو القول "بالجزء الذي لا يتجزأ" أي ما «لا طول له ولا عرض له ولا عمق له، ولا اجتماع فيه وافتراق»[3]، وهذا الجزء هو ما يطلق عليه هؤلاء بالجوهر الفرد، وهو جوهر غير منقسم (الذرة) ويمكن لهذا الجزء أن يجتمع مع بعضه البعض ويمكن له أن يفترق، كما يمكن له الحركة والسكون، وبهذه العمليات التي يقوم بها تتشكل أجزاء الكون من سماء وأرض وأقمار وبشر ونباتات، وبافتراق هذه الأجزاء يحدث التفسخ والاضمحلال والفساد، والعالم عندهم يتكون من جواهر وأعراض، «وحدث الجواهر يُبنى على أصول، منها إثبات الأعراض، ومنها إثبات حدوثها، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، و منها إثبات استحالة حوادث لا أول لها، فإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحادث حادث»[4].

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 103.

2 الجابري محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط3، 2007، ص ص 212-222.

3 الأشعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين، دار الحداثة، لبنان، ط2، 1985، ج2، ص 314.

4 الجويني (إمام الحرمين):الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص13.

هذا النص يدل بوضوح على أن موقف الأشاعرة يقول بالحدوث، والذي أحدث هذا العالم وركب هذه الأجزاء التي لا تجتمع ولا تفترق من ذاتها، وإنما قام بذلك فاعل قديم هو الله تعالى.

وفكرة الحدوث التي تثبت وجود فاعل محدِث تؤمن بها المعتزلة كذلك، فهذا القاضي عبد الجبار يؤكد أن مادامت أفعالنا التي أوجدناها وأحدثناها إنما تعود إلى فاعل؛ أي إلينا، فكذلك الأجسام وسائر الأعراض إذا كانا محدثين فلابد من محدث وهو الله[1].

وتؤكد المعتزلة على وجود الله وأنه محدث العالم، وتقرّ بعجز الإنسان، أو أي مخلوق قادر على أن يحدث الأجسام، فلم يدّع أي أحد من البشر من آدم إلى يومنا هذا بأنه هو مبدع السموات أو الأرض أو النبات أو الحيوان، ولا يدّعي بأنه هو واهب الحياة في النطفة أو البذرة «لأن القادر منا لا يمكنه أن يفعل الأجسام البتة، لأنه في جميع حالاته يتعذر عليه فعلها، فلابد من أن يكون فاعلها مخالفا للأجسام، وهو الله تعالى، وكذلك فقد علمنا أن انقلاب النطفة والعلقة إنسانًا مصورًا وأعضاء مركبة، ثم كونها حية قادرة حساسة، ثم تنقُّلها من حال إلى حال ومن رتبة إلى رتبة لا يصح أن يكون من الواحد منا ولا مما هو من أمثالنا، فيجب أن يكون فاعل هذه الأعراض مخالفا لنا وهو الله جل جلاله»[2]، وهو القديم وحده، والقدم أخص وصف لذاته ولا قديم غيره، وقد أنشأ الخلق لا على مثال سابق ولا من شيء سابق، بل هو القديم وما سواه محدَث[3].

«ولإثبات وجود الله يعرض الأشاعرة صورًا من البرهان الطبيعي»[4] فالإنسان إذا نظر وفكر في خلقته؛ كيف بدأ من نطفة إلى علقة، ثم إلى مضغة، وكيف دار داخل بطن أمه في أطوار الخلقة طورًا بعد طور حتى وصل إلى ما وصل إله من كمال «وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدبر

---

1 القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب محمد عمارة رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 1988، ص 326.

2 المرجع نفسه، ص 327.

3 وجيه أحمد عبد الله: الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 14.

4 إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1983، ص 48 .

خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم بالضرورة أن له صانعًا قادرًا، عالمًا، مريدًا»[1].

من هنا يتجلى أن المعتزلة والأشاعرة متفقون على دليل الحدوث؛ الذي يؤكدون به على وجود الخالق، غير أن ابن رشد لا يعتبر هذا المسلك هو الطريقة الشّرعية ولا العقلية التي أكدت عليها النصوص الصريحة ونبهنا الله إليها ودعا الناس إلى الإيمان وفقها، بل «إن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا هي شرعية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبِّهة في الكتاب العزيز على [هذا] المعنى، أعني معرفة وجود الصانع، وذلك أن الطرق الشّرعية إذا تُؤُملت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى (= البديهيات)»[2].

هذا ويتأكد لابن رشد -وهو يتتبع أدلة الأشاعرة على وجود الله- استخدامهم لمصطلحات ومفاهيم تبدو غريبة عن الألفاظ الشّرعية، ولم يصرح بها الله ومنه يستنتج أن «لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشّرع»[3]، فلا نجد لها أثرًا في كتاب الله ولا في سنّة نبيه ﷺ «هذه الشبه كلها فإنما آثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشّرع بما لم يأذن به الله: فإنه ليس في الشّرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة، فلا هُم في هذه الأشياء اتّبعوا ظواهر الشّرع فكانوا ممن سعادته ونجاته بإتباع الظاهر، ولا هُم أيضًا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين، ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدّقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض»[4].

كما أن الطريقة التي أثبت بها المتكلمون وجود الله والمفاهيم والمصطلحات التي استخدموها لذلك كلفظ "الممكن" و"الواجب"، و"الجوهر" و"العرض"، هذه كلها من البدع التي لم تكن في عصر الصحابة والتابعين، وقد جاءت بعدهم عندما ظهر المتكلمون والمتفلسفون وعندما لم يجدوا

---

1 الشهرستاني(عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط8، 2001، ج1، ص 106.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 116.

3 المصدر نفسه، ص 172.

4 المصدر نفسه، ص 173.

لا في الكتاب ولا في السنة مثل هذه المصطلحات راحوا يؤولون كلام الله ويحملونه معاني حتى تتوافق واعتقاداتهم وأفكارهم «ولو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلا، فإن أحدًا من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وأكثر العقلاء عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين في الاستدلال، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأسًا على عقب، فبدلاً من أن يقولوا بأن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف في الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمرًا غامضًا، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها، فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان، بعد أن لم يكن، وهذا قلب للأمور»[1].

والناظر للقرآن يدرك أن أول ما أنزله الله ــ سبحانه وتعالى ــ على نبيه محمد ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾[2]، وقوله تعالى أيضا: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً، إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[3]، وهذه الآيات التي تذكّر الإنسان بخلقه ليستدل بها على خالقه.

كانت هذه نظرية الجوهر الفرد التي بنى عليها الأشاعرة استدلالاتهم على حدوث العالم، والهدف من إثبات حدوث العالم هو الانتقال منه إلى إثبات "الصانع"؛ أعني وجود الله، لكن ابن رشد توصل إلى أن هذه الطريقة غير برهانية فضلا عن أنها فوق طاقة الجمهور، ومستعصية حتى على الخاصة، والحلول التي يقترحها الأشاعرة يقابلها ابن رشد بالرفض، ولا يقبلها لأن المنطلقات التي بنى عليها الأشاعرة براهينهم لم تكن منطقية ولا تتوافق ومقصد الشّرع، غير أن هذه الانتقادات التي وجهها ابن رشد للأشاعرة لا تكتمل لدينا، إلا إذا عرّجنا على طريقة الجويني (ت 478هـ/1085م) في إثبات حدوث العالم، باعتباره مجددا لطريقة الأشاعرة.

---

1 محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، الرياض السعودية، ط3، 1983، ص 188.

2 سورة العلق: الآية 1-2.

3 سورة الإنسان: الآية 1-2.

2- أدلـــة الجـــوينـــي ومـــوقف ابن رشـــد منهـــا:

ركز ابن رشد في انتقاداته للأشاعرة على الجويني، وهذا يظهر جليا في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وقد جمع الأشاعرة كلهم في طريقة واحدة وجعل للجويني طريقة لوحده لما أحدثه من ابتكار، يقول ابن رشد: «وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية[1] ومبناها على مقدمتين»[2].

أ_ إمكانيـــة الجـــواز: يعتقد الجويني أن العالم بإمكانه أن يوجد على غير هذه الهيئة التي هو عليها، وعلى نحو مخالف لما كان عليه ومغايرًا له أي «أن العالم كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها، وهيئاتها في تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين، أو يفرض منا صغر أو أكبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا و العقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى»[3]، حيث يمكن أن يكون الشم عن طريق حاسة العين وليس بحاسة الأنف والرؤية تكون بالأذن لا بالعين، وأن حجم الإنسان كما يمكن أن يكون أكبر من ذلك أو أصغر بكثير، كما يمكن للحجر أن يرتفع إلى السماء برغم ثقله وأن الشمس تبزغ من الغرب وتغرب من الشرق وهكذا، فالكون كله، حسب رأيه، ممكن وقابل للتغير والجواز، وقد استقى الجويني طريقته في إثبات وجود الله تعالى من حدوث العالم، حيث يقول: «إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئجار وجوده عن وقته بساعات»[4].

يدل هذا الكلام أن الجويني عندما يقول بفكرة الجواز، يعني أنه ليس هناك ضرورة سببية تحكم ظواهر الكون، فالحوادث يمكن أن تتقدم ويمكن أن تتأخر، وهذا ما يعارضه ابن رشد ويعتبر

---

1 العقيدة النظامية: هو كتاب للجويني قدمه إلى نظام الملك الوزير السلجوقي ومنه اتخذ هذه التسمية ، أنظر هامش كتاب كشف مناهج الأدلة ، ص111.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ،ص111.

3 الجويني : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، (د.ط)، 1992، ص16.

4 الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص16.

هذه المقدمة مبطلة للحكمة التي خلق بها الحكيم هذا الكون، فلو لم تكن هناك أسباب ضرورية لما صنعه الخالق لم تكن هناك حكمة، « وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتّى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو؟، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى [الله] به نفسه حكيما، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك»[1]، والقرآن حقيقة حافل بالآيات الدالة على الحكمة التي أودعها الله في خلقه منها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾.[2] وقوله كذلك: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [3] ويشبّه ابن رشد ما قاله الجويني بإنسان وجد نفسه أمام مجموعة من المصنوعات ليس هو من أهلها، فلا يعرف كيف ينظمها بل تراه يضع تلك المصنوعات كيف ما كانت، يقول ابن رشد عن هذا: «ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه»، والحقيقة غير ذلك فالله خبير بما يصنع لا يغيب عنه شيء.

غير أن ابن تيمية لا يوافق ابن رشد في هذا، ويرى أنه هو و«المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفي الحكمة الغائية وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك؛ فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية، كما هو قول جمهور المسلمين، فإنه يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريقة الأَوْلى والأحرى، فإنّ من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريدا للمفعول بطريق الأولى والأحرى»،[4] ولكن قد يكون العكس هو الصحيح؛ فالإثبات للحكمة الغائية هو إثبات للإرادة والمشيئة الإلهية والعكس غير صحيح بالضرورة.

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص113.

2 سورة الرعد: الآية02.

3 سورة الأنعام آية: 18.

4 ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل،ج5، ص22.

وحتى ابن قيم الجوزية الذي يعد أحد أتباع ابن تيمية يتوافق رأيه مع ما ذهب إليه ابن رشد؛ فهو يرى في كتابه " شرح أسماء الله الحسنى" أن الحكيم هو الذي لا يقول ولا يفعل إلا الصدق والصواب، وأن أفعاله سديدة ووصفه متقن، « و هو سبحانه الحكيم : المحكم لخلق الأشياء من إتقان التدبير فيها و حسن التقدير لها، و هو سبحانه حكيم في شرعه وأمره، و إنه شرع الشرائع و أنزل الكتب وأرسل الرسل ليعرفه العباد و يعبدوه، فأي حكمة أجلّ من هذا، وأي فضل أكرم و أعظم من هذا»، وخير دليل على ذلك، أن حكمته اقتضت إتباع شريعة الله التي جاء بها المصطفىﷺ لغاية صلاح الدنيا و الآخرة، فلما اتبع المسلمين تعاليم دينهم في البداية وصلوا إلى ما وصلوا إليه من استقامة وصلاح، ولما انحرفوا عنه وتركوا كثيرا مما أوصى به نبيهم ضعفوا وتراجعوا.

ب_ الجائز محدث: يعتقد الجويني في هذه المقدمة بأنه «من أحاط بالصفات الجائزة للمخلوقات أرشدته إلى ما يجب لصانعها و بارئها من الصفات، فدل جواز وجود الحوادث على وجوب وجود صانعها»[1]، ويُفهم من هذا أن الجويني اعتبر أن الجائز المحدَث دليل على وجود الفاعل المحدِث، ودليل كذلك على قدرته في صنع المصنوعات كيفما شاء، لأنه لا يعقل أن يكون الخالق المدبر غير قادر على الإتيان بصور أخرى للموجودات هو الذي أوجدها من العدم، ويعطينا الجويني مثالا عن بناية وكيف يمكن أنها كانت قادرة أن تكون على غير ذلك الشكل فهو يقول: «فالجواز البديهي، الذي يبتدره العاقل من غير عبر، وفكر،ونظر: هو ما يحيط به العاقل، إذا رأى بناء من جواز حدوثه، فيعلم قطعا على الارتجال: أن حدوث ذلك البناء من الجائزات وكان لا يمتنع في العقل أن لا يبنى، ثم يطرد حكم الجواز في صفاته وسماته، وارتفاعه، واجتماعه، وطوله، وعرضه (...) فيسبين على الاضطرار أن كان يجوز أن لا ينبني ما بنى، وأن بنى كان يجوز أن يبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات. »[2] لكن ابن رشد يعتبر هذه المقدمة غامضة وغير واضحة، والاختلاف بادٍ حولها بين المتكلمين، ولا تظهر حقيقة هذا الأمر إلا للعلماء الذين ذكرهم المولى

[1] الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ط)، 1992، ص24.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ـ عز وجل ـ في كتابه الكريم قائلا: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [1].

ثم أدرك الجويني أن المقدمة الثانية هذه هي بدورها يمكن توضيحها «بمقدمات إحداها: أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني، والثانية: أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا، والثالثة: أن الموجود عن الإرادة هو حادث»[2].

هذه المقدمات غير واضحة لدى ابن رشد و غير بينة في ذاتها؛ بل فيها من الغموض والالتباس ما يجعل العامة لا يقدرون على فهم ما جاء به الجويني ومن ناصره من الأشاعرة، يقول ابن رشد: «والظاهر من الشّرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور، ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة [موجدة موجودات] حادثة وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [3]، وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشّرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم؛ لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر، وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأن الأصل الذي يعوِّلون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا وَهيها (شرحناها) وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث»[4].وما أراد أن يقوله ابن رشد هنا أن بعض المسائل لا يستطيع العامة إدراكها لما فيها من التشابه.

لكن ابن تيمية وهو يحاول الاعتراض على ما جاء به ابن رشد قد دافع عنه من حيث لا يدري، لأن ابن تيمية هو كذلك يصرح بأن الإرادة من الموضوعات التي يصعب تحديدها من حيث القدم أو الحدوث، وتبقى مجرد افتراض عقلي أكثر من يقين برهاني، ودليلنا في هذا ما قاله ابن تيمية عن الإرادة «قلت: الكلام في الإرادة وتعددها أو وحدة عينها، أو نوعها، أو عمومها أو خصوصها وقدمها، حدوثها، أو حدوث نوعها، أو عينها، وتنازع الناس في ذلك ليس هذا

1 سورة آل عمران: الآية 18.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 115.

3 سورة النحل: الآية 40.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 116.

موضعه، وهي من أعظم محارات النظار»[1]، وهذا اعتراف بأن الإرادة من الموضوعات التي يجد العقل صعوبة في إيجاد حل لها وتبقى من الأمور المتشابهة، وسوف نعود إلى هذا الموضوع في الفصل الثاني.

ننهي مناقشة ابن رشد للأشاعرة على استنتاج نؤكد فيه أن ابن رشد يعارض الأدلة والبراهين التي قدمها الأشاعرة على وجود الله، فهي أدلة في نظره تفتقر إلى اليقين، لأنها جدلية وخطابية، ويعتريها الكثير من الغموض والتعقيد، والأفضل لهم أن يستخدموا براهين بسيطة ويقينية، كما أن البراهين التي استخدموها لم تكن مستوحاة من الشّرع أي من القرآن، بل هي أدلة عقلية، وهذا ما جعلهم يقعون في الغلط والضلال، لكن إذا كان ابن رشد يهدم أركان وأسس الاستدلال لدى الأشاعرة فهل قدم بديلا؟ وما هي الأدلة والبراهين التي يثبت بها ابن رشد وجود الله؟ وما هي الانتقادات التي يوجهها له ابن تيمية؟.

3 _ أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى:

بعد أن فَرَغَ ابن رشد من نقد أدلة الأشاعرة على وجود الله وتفكيك أجزائها وإظهار ما فيها من قصور وتناقضات، اتجه إلى البناء بعد الهدم والتأكيد بعد النقد، ولكن من أين استقى فيلسوف قرطبة هذه البراهين؟

يصرح ابن رشد أنه ما أن نستقرئ كتاب الله العزيز ونتفحص آياته حتى تظهر لنا أدلة وجود الله، وهذه «الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استقرئ الكتاب العزيز وُجدت تنحصر في جنسين، أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلْق جميع الموجودات من أجلها (= العناية)، ولْنُسَمِّ هذه دليل العناية، والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولْنُسَمِّ هذه دليل الاختراع»[2]، ومن هنا يظهر جليًا أن أدلة ابن رشد على وجود الله يمكن أن نحددها في برهانين: برهان العناية وبرهان الاختراع، فما مضمون كل من هاذين البرهانين؟.

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 31.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 118.

أ-دليـــل العنـــايـــة الإلهيـــة:

المقصود بالعناية الإلهية أن هناك فاعلا قاصدا مريدا جعل الموجودات موافقة للإنسان، وهذا الفاعل والمريد هو الله، هذه هي المقدمة الأولى من هذا الدليل، لأن دليل العناية مبني «على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان (...) فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول) الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضًا، وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضًا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضًا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان؛ أعني كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك؛ أعني منافع الموجودات، داخلة في هذا الجنس»[1]، يتضح من كلامه أن وجود الإنسان في هذا الكون هو الجوهر والأساس وأن جميع الموجودات التي خلقها الله كانت لغاية هذا المخلوق، ولهذا يمكن أن نفهم لماذا كانت أول الآيات التي نزلت على محمد ﷺ وهو يتعبد ربه في غار حراء تتحدث عن الإنسان وتشير إلى خلقه ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾[2] وبداية القرآن نزولا وهو يتحدث عن الإنسان وليس عن غيره لها دلالتها، لكن هذا الأمر لا يمكن للإنسان أن يدركه إلا من خلال التأمل والنظر في الكون والموجودات.

يذكر لنا ابن رشد الكثير من الأمثلة التي تؤكد على فكرة العناية الإلهية «فالشمس مثلا لو كانت أعظم جرمًا مما هي أو أقرب مكانًا لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر، ولو كانت أصغر جرمًا أو أبعد لهلكت من شدة البرد، ولو لم يكن فلك مائل لما كان هناك صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف، وهذه الأزمان ضرورية في وجود النبات والحيوان، ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار»[3].

وليس الأمر يتعلق بالكواكب والأقمار والشمس والنبات والحيوان فحسب؛ بل حتى أعضاء الإنسان والحيوان، فموضع العينين والأنف وعدد الأصابع في اليد ووجود كليتين وليس

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ص 118-119.

2 سورة العلق: الآية 1-2.

3 محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1968، ص 228.

واحدة، كل ذلك كان لغاية نفعية تؤدي وظيفة الإنسان، ولو قدر أن وجدت هذه الموجودات بغير ذلك الشكل أو الحجم أو القدر والعدد؛ لم تكن فيه تلك المنفعة، الأمر الذي يجعلنا نقر مع ابن رشد أن الكون مصنوع بحكمة وإتقان لهذا «من المحال أن يكون النظام القائم على الحكمة مهملاً بدون ما غاية يجري إليها، والدلائل التي قد أقامها القرآن الكريم على حاجة الإنسان إلى الحياة الآخرة لا تقوم كلها إلا على الفكرة القائلة: بأن صانع هذا الكون حكيم قادر، لا يخلوا أي فعل من أفعاله من الحكمة، ومن المحال أن يعزى إليه شيء لا يجتمع مع الحكمة»[1]، و القرآن حافل بالآيات الدالة على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ، فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [2]، ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [3] ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.[4]

أما الأصل الثاني من دليل العناية فيتحدث فيه ابن رشد على أن موافقة الموجودات للإنسان لم تأت هكذا عشوائيا وإنما «هي ضرورة من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة)»[5]، وما يلاحظ على هذا الأصل أن ابن رشد شرحه باختصار و لم يعطه نفس الحجم من التحليل كالأصل الأول، ولعل السبب في ذلك أن هذا الأصل مستنبط منطقيا من الأصل الأول، فدليل العناية يتضمن أمرين: الأول يظهر فيما ذكرناه آنفا حول التأمل والنظر في الكون، أما الثاني فيستخلص من الأول ويظهر أن هذه العناية لم تأت للإنسان صدفة أو اعتباطًا وإنما جاءت من صانع مدبر عارف فلا يمكن أن يكون التناسق و الانسجام في ظواهر الكون نتيجة مصادفة « لأن كل ما في العالم مبني على ترتيب ونظام وعلى ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطًا ضروريا»[6]، وليس كما قالت الأشاعرة وخاصة الجويني بمبدأ التجويز، ولهذا لابد من مخاطبة من ينكر وجود نظام محكم في هذا الكون، وأنه لا مجال للمصادفة: «إن كنتم تظنون أن نظام هذا الكون لمجرد أن يبقى سائرًا إلى أجل ثم ينعدم بدون ما نتيجة فكأنكم تظنون فعلا عبثا

---

1 سعيد حوى :الإسلام ، شركة الشهاب، الجزائر، ط2، 1988، ص780 .

2 سورة المؤمنين: الآية 115-116.

3 سورة القيامة: الآية 36.

4 سورة الدخان: الآية 38-39.

5 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 118.

6 محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، ص125.

سخيفًا، أو لعبة كلعب الأطفال، ولا تظنّونه صادرًا عن حكيم قادر أبدًا، وإنكم إن كنتم تعتقدون أن الله هو الذي قد صنع هذا النظام، وأن الله حكيم خبير، فعليكم أن تستعينوا بما قد أتاكم الله من قوة العقل والنظر»[1]، وهذا ما أراد ابن رشد إيصاله إلى قارئه: أن معرفة الله تعالى متوقفة على التأمل والنظر، ويكون هنا ابن رشد في تواصل مع ما بدأ به في كتابه "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال" والذي ألّفه قبل "الكشف" ففي كتاب "فصل المقال" يبتدئ بتعريف الحكمة بقوله: «فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[2]، وتظهر نسقيّة الفكر عند ابن رشد، عندما يحاول دائما الوصول إلى الفكرة التوفيقية.

ب-دليـــل الاختـــراع:

أما الدليل الثاني الذي برهن به ابن رشد على وجود الله، والذي استقاه كذلك من الشّرع والعقل، فيقول عنه: «وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود (= إيجاد) الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات»[3]، وهذا يعني أن دليل الاختراع يتعلق بالمحسوسات ويشمل على كل ما هو موجود في هذا الكون بنوعيه الكائن الحي والجماد، واختراع كل هذه الكائنات من طرف الله هو أكبر إعجاز يؤكد على أنه خالق واحد، فليس هناك من البشر منذ آدم وإلى يومنا هذا من ادعى أنه في زمان وبكيفية أبدع هذه الموجودات، ولا أية حضارة ما مهما بلغت من القوة والسيطرة فإنهم جميعا مقرون بأن الله هو المبدع الصانع، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[4].

ويقوم دليل الاختراع عند ابن رشد «على أصلين موجودين بالقوة في جميع فِطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة؛ وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات»[5]، فليتأمل الإنسان في نفسه وفي الحيوان والنبات يجد فكرة الاختراع بادية، فهذا التفاوت والتدرج من جماد إلى نبات فحيوان وأخيرًا الإنسان؛ يعكس حقيقة وهي أن الكون لم يوجد صدفة وإنما هناك مدبر

---

1 سعيد حوى: الإسلام، ص 781.

2 ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف ، مصر، ط2، (د.ت)، ص22.

3 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 119.

4 سورة لقمان: الآية 25.

5 المصدر نفسه، ص 119.

وصانع صمم خريطة الوجود وأبدع فيها، ثم لينظر الإنسان في الحياة وكيف تنشأ عند الكائن الذي يكون جماد ثم تدب فيه الحياة، وها هي أرض قاحلة جرداء ليس فيها حياة فيأتي المطر ويسقط عليها فتظهر الحياة وتبدأ الحركة بعد السكون، وفي هذا يقول ابن رشد: «فإننا نرى أجسامًا جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن هاهنا مُوجدًا للحياة ومنعِمًا بها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها_ التي لا تفتر_ أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترَعُ من قبل غيره ضرورة»[1].

وإذا كان في هذا الدليل ضرورة تحتم الوصول إلى الخالق، فهذه الضرورة نابعة من معرفة الموجودات نفسها، فمن أراد معرفة الله حق معرفته عليه أن يبحث ويعرف جواهر الأشياء وأسرار الكون ليقف على الاختراع، فمن لا يطلع على حقائق الأشياء لا يمكنه أن يعرف حقيقة الصانع وحقيقة الاختراع[2]، لكن المعرفة في نظر ابن رشد هي على مستويين: مستوى العامة أو الجمهور؛ ويكون إدراكهم ذا طبيعة حسية، ولهذا خاطبهم القرآن بالأمثلة الحسية الملموسة، ولا يستطيعون إدراك أبعد من ذلك، وأما المستوى الثاني _ وهم العلماء _ فلهم أن يتوسعوا ويتعمقوا، ولكن لا عن طريق الجدل والسفسطة كما يفعل المتكلمون، وإنما يكون عن طريق البرهان واليقين[3].

أما الأصل الثاني: الذي يربطه بمبدأ السببية، ففي اعتقاده أن لكل سبب مسببا، ومادام قد أقرّ في الأصل الأول أن جميع الموجودات مخترعة فيترتب عنه بالضرورة أن هناك مُخترعا «كل مخترَع فله مخترِع»[4]، فإذا ما تأمل الإنسان هذا الكون بتمعن أدرك أن هناك انسجاما واتفاقا في عناصره، وهذا النظام المحكم يدل على وجود فاعل صانع له، وهذه النتيجة لا يدركها الخاصة من الناس فقط، وإنما يدركها كذلك العامة، لكن مع وجود اختلاف بينهما، وهذا «الاختلاف بين المعرفتين في التفضيل أعني: أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس

1 ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 119.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 محمد عابد الجابري: ابن رشد مسيرة وفكر، ص 126.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 119.

ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء أن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة، وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة الشّرعية والطبيعية (= العلمية = علم الطبيعة)، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب»[1].

يتضح من هذا النص التدرج من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية في دلالة الاختراع، فالجمهور ينظر إلى المصنوعات التي ليس له دراية بصنعتها ويعرف أن لها صانعًا أوجدها، أما العلماء فإنهم يتفوقون عليهم بوجه الحكمة في هذه المصنوعات التي يدركونها، مما يجعل العلماء أعلم بالصانع من جهة أنه صانع أكثر من الجمهور؛ الذين يعرفون الصانع انطلاقا من معرفتهم للمصنوعات[2].

ولمـــّا كان ابن رشد يعتقد أن هذين الدليلين (العناية والاختراع) يستنبطان من الشّرع فقد لجأ إلى الكتاب العزيز ليجد مضمونهما في آيات الله تبارك وتعالى، ويحتوي القرآن على ثلاثة أنواع من الآيات: النوع الأول من الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، والنوع الثاني على دلالة الاختراع، أما الآيات المتبقية فهي التي تجمع دلالة العناية والاختراع معًا[3].

الآيات التي يشير مضمونها إلى دلالة الاختراع فقط، مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾[4] ومثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[5] وآيات كثيرة يمكن أن نضيف منها قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[6].

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 122.

2 محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ص 231-232.

3 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 120.

4 سورة الطارق: الآية 5-6.

5 سورة الغاشية: الآية 17-20.

6 سورة الأعراف: الآية 185.

وأما الآيات التي يتعلق مضمونها بدلالة العناية فلا يخلو القرآن منها وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَّا صَبَبْنَا المَاءَ صَباً، ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقّاً، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَباً، وَعِنَباً وَقَضْباً، وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً، وَحَدَائِقَ غُلْباً، وَفَاكِهَةً وَأَباً، مَتَاعاً لَّكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ﴾[1] وقوله تعالى أيضا: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً، وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً، وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً﴾[2].

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضًا، بل هي الأكثر مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3] وهذه الآيات يوجد فيها النوعان من الدلالة[4] وقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[5].

هذه الآيات العديدة وتصنيفها إلى ثلاث أنواع بحسب الدلالة التي تتضمنها تبرز مدى قدرة ابن رشد على إثبات ما أراد أن يصل إليه ليس بالبرهان العقلي فحسب، بل وكذلك بالبرهان الشّرعي المدعم بالسور والآيات الدالة على ذلك «فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك، بما جعل فطرهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر»[6] الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا، أَن تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[7].

وبهذا فمعرفة الله مغروزة في الفطرة التي خلق عليها الإنسان بل وحتى المخلوقات الأخرى التي تشهد بأن الله هو خالق لكل شيء.

---

1 سورة عبس: الآية 24-32.

2 سورة النبأ: الآية 6-13.

3 سورة البقرة: الآية 21-22.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ص 120-121.

5 سورة آل عمران: الآية 192.

6 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 121.

7 سورة الأعراف: الآية 172.

ما يمكن أن نستنتجه بعد عرضنا للأدلة التي ساقها ابن رشد لإثبات وجود الله، وبعد أن فنّد أدلة وبراهين المتكلمين وخاصة الأشعرية، رأى أن هناك دليلين أساسيين هما(العناية والاختراع) وإذا اعتمد عليهما الإنسان أمكنه معرفة خالقه، وهذان الدليلان يمكن استنباطهما من كتاب الله العزيز الحكيم والتي تعج آياته بهما، كما أن ابن رشد يميز بين مستويين من المعرفة: معرفة حسية، اختص بها الجمهور لعجزهم عن بلوغ مستوى المعرفة العقلية؛ التي هي اختصاص العلماء والفلاسفة الذين يبلغون مستوى الأنبياء في إدراكهم للخالق.

II. ردود ابن تيميـــة علـــى أدلـــة ابن رشـــد:

إذا كانت هذه أدلة ابن رشد على إثبات وجود الله، فما هي ردود ابن تيمية وغيره عليه؟ وما هي الأدلة التي يراها ابن تيمية صحيحة، وصالحة للتأكيد على وجود الله؟.

ابن تيمية في رده على ما جاء به علماء الكلام والفلاسفة من أمثال ابن رشد وغيره في مسألة إثبات وجود الله لم يكن راضيا، «بل تجد كل ما يذكرونه -كما يقول- من المسائل وأقوال الناس فيها، إما أن يكون الكل خطأ، وإما أن يذكروا القول الصواب من حيث الجملة، مثل إطلاق القول بإثبات الصانع، وأنه لا إله إلا هو، وأن محمدًا رسول الله، لكن لا يعطون هذا القول حقه: لا تصورًا ولا تصديقا، فلا يحققون المعنى الثابت في نفس الأمر من ذلك، ولا يذكرون الأدلة الدالة على الحق، وربما بسطوا الكلام في بعض المسائل الجزئية التي لا يُنتفع بها وحدها، بل قد لا يحتاج إليها»[1].

ولم تكن انتقادات ابن رشد لأهل الكلام عمومًا والأشاعرة خصوصًا دون تأثير الفلسفة الأرسطية في مواضيع كثيرة؛ كإثبات وجود الله_ تعالى_ وخلق العالم وغيرها، فكانت له مواقف واجتهادات انطلاقا من وجود هذا التأثير[2]؛ والدليل على ذلك فكرة الحركة التي أخذها من فلسفة أرسطو، واستدل بها على حدوث الأجسام، ومن ثمة على وجود الله وقد استشهد بالآية التي يقول فيها إبراهيم _عليه السلام_ عندما رأى أن الكواكب تغيب عن الرؤية: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[3] والأفول هو أكبر دليل وأوضح حجة على انتفاء الربوبية عنها[4]،ولا تدل على الحركة وإثبات الله وإنما على ذم الشرك، ويحدد "البغوي" في تفسيره لهذه الآية« أربعة أوجه من التأويل، الوجه الأول أن إبراهيم أراد أن يستدرج القوم ليعرفهم بخطئهم وجهلهم ، وأن الرب الذي عبدوه ناقص، أما الوجه الثاني من التأويل فيكون قد قاله على وجه التوبيخ منكرا لفعلهم ،يعني أمثل هذا يكون ربا؟

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص ص 3-4.

2 خالد (كبير علال): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، (د.ط)، 2009، ص40.

3 سورة الأنعام:الأية 76.

4 الشنقيطي (محمد الأمين): أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، الرباط المملكة المغربية، (د.ط)، (د.ت)، م2، ص154.

والوجه الثالث أنه ذكر ذلك على وجه الاحتجاج عليهم ،فلما غاب قال: لو كان إلها لما غاب أما الوجه الأخير فيه إضمار»[1] .

كما أن ابن تيمية يعتقد بأن هذه الآية لا تدل على الحركة وإثبات الله وإنما على ذم الشرك، وحتى من الناحية اللغوية فإن كلمة أفول ليس معناها الإمكان ولا «الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسود والتبيض، ولا هو التغير؛ فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلا، ولا أنه أَفَلَ»[2]، كما أن إبراهيم عليه السلام لم يقل ما قاله من وقت بزوغ الشمس وهي تتحرك من مشرقها إلى مغربها، بل قال ذلك عندما غابت الشمس عن الأنظار وحجبت عن الرؤية.

إن إبراهيم الخليل لم يستدل بالآية على إثبات الصانع، بل كان يستدل بها على نفي الشريك وإبطال ما سوى الله، لأن قومه كانوا مقرين بالصانع ولكن كانوا مع ذلك يعبدون مع الله غيره ،فكان ذلك التوحيد هو توحيد الربوبية ــ حجة عليهم ــ فإذا كان الله هو رب كل شيء و مليكه، ولا خالق ولا رازق إلا هو، فلماذا غيره معه ؟[3].

ولهذا، لابد أن نميز بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، فقوم إبراهيم عليه السلام لم ينكروا بأن الله هو رب السموات والأرض والكواكب والنجوم وغيرها؛ بل كانوا يضعون مع الله شركاء يقربونهم إليه وهذا هو الشرك، ويوضح ابن كثير في تفسيره لهذه الآية أن نبي الله لم يكن شاكًا في وجود وحقيقة الله، وإنما كان يجادل قومه ويحاججهم حتى يبيّن لهم أن عبادتهم للكواكب وغيرها هي باطلة، ولا تصلح أن تكون في مكان الإله، ولا تملك لنفسها تصرفا، بل هي جرم من الأجرام خلقها الله منيرة لحكمة أرادها[4].

كعادته ابن تيمية في كتاب "درء تعارض العقل والنقل"، يأخذ أجزاء كبيرة من كلام ابن رشد خاصة من كتابه الأساسي في هذا الموضوع ويتعلق الأمر بكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة

---

1 البغوي (محمد الحسين):معالم التنزيل في التفسير والتأويل ،دار الفكر ،بيروت لبنان ،ط1، 2002 ،م2، ص227 .

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص ص 3-4.

3 عدنان مصطفى إبراهيم خطاطبة : توحيد الألوهية عند الشيخ تقي الدين ابن تيمية، أطروحة رسالة ماجستير في تخصص الدعوة و العقيدة في كلية الدراسات الفقهية والقانونية ، جامعة آل البيت ، 1998، ص114.

4 ابن كثير (إسماعيل بن عمر) : تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الحديث، بيروت لبنان، (د.ط)، (د.ت) ج2، ص 736.

في عقائد الملة" ثم يحاول إظهار جانب القصور في هذا الكلام، فبعد أن ذكر ما ذكره ابن رشد في أن الطرق التي دعا إليها الشّرع والتي تنحصر في جنسين، وهما دليل العناية ودليل الاختراع، قال ابن تيمية: «قلت: فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظّمين لطريقتهم، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشّائين، كأرسطو وأتباعه، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم، من طريقة الأعراض ونحوها، وأنّ الطرق الشّرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانيه تفيد العلم للعامة وللخاصة، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة، والطرق التي لأولئك، هي مع طولها وصعوبتها، لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة»[1]، ويظهر هنا أن ابن تيمية يرفض الأدلة التي برهن بها على وجود الله، مبررا ذلك، بأنها طرق طويلة المنحى، وتمتاز بالصعوبة والتعقيد، مما يجعلها لا تفيد في العلم، الخاصة فضلا عن العامة،لكن ما يلاحظ في كلام ابن رشد غير هذا فقد ميز بين مستويين من الفهم لدى الناس فقدرة ذلك عند الخاصة هي أكبر مما هي عند غيرها مصداقا لقوله ــ تعالى ــ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ،[2] كما أن ابن تيمية عادة ما يضع ابن رشد مع أرسطو ومن شايعه في موضوع الألوهية وهذا خلل في فهم هذا الرجل.

غير أننا نجده في كتاب آخر يقول كلاما يقترب فيه من دليل الاختراع الذي جاء به ابن رشد، فيقول: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحُسْنِ والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية، دلّ القرآن عليها وهدى الناس إليها، وبيَّنها وأرشد إليها، وهي عقلية؛ فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا من نُطفةٍ ثم من علقة، هذا لم يعلمه بمجرد خبر الرسول ﷺ، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أو لم يُخبر، لكن الرسول ﷺ أمر أن يستدل به، ودلّ به وبيَّنه واحتجَّ به؛ فهو دليل شرعيٌّ، لأن الشارع استدلَّ وأمر أن يستدلَّ به وهو عقلي لأنه بالعقلِ تعلم صحته»[3]، والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية، التي يستدل بها العقل، وهي شرعية لأن الشّرع دلّ عليها وأرشد إليها، كما قال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 115.

2 سورة الزمر: آية 9.

3 ابن تيمية: كتاب النبوات، دار الكتاب اللبناني، ط1، (د.ت)، ص ص 92-93.

﴿وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾[1] وهذا الاستدلال بالسحاب والمطر هو مرئي بالعيون أي أن الناس يرون الأرض جُرزًا لا نبات فيها، فإذا أنزل الله تعالى المطر اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج[2].

لكن ابن تيمية_ وإن كان يتقارب أحيانًا مع ابن رشد_ فإنه في الكثير منها يختلف عنه ويعارضه، فالطرق التي استدل بها ابن رشد على وجود الله وجدها ابن تيمية لم ترق إلى الكمال الذي تتصف به الطرق التي اشتمل عليها القرآن فهو في نظره «لم يقدر القرآن قدره، و لم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق»[3]، وليس طريقة ابن رشد هي المستهدفة من طرف ابن تيمية فقط، بل وحتى غيرها كالأشعرية التي تارة يمدحها، وأحيانًا يعترض عليها، لكن اعتراضه عليه هو الغالب في مجموع كتبه، وهاهو يقول عنه : « وهذا الحفيد و إن بيّن بطلانها(يقصد بها الطريقة التي جاء بها أبي الحسن الأشعري في "رسالته الثغرية" حول معرفة الصانع و إثبات وجوده)، لكن طريقته في الباطن أبطل من هذه و إن سماها طريقة البرهان»[4].

رأينا أن ابن رشد يحصر البراهين الدالة على وجود الله في الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، ويستخرج آيات من القرآن تتضمن دليل العناية وأخرى دليل الاختراع، وهذا ما يعارضه فيه ابن تيمية لأن كل ما دل على العناية في نظره يدل على الاختراع[5]،كما أن التفرقة التي وضعها ابن رشد بين العامة والخاصة غير مقبولة، لأنها تعدي على العامة من الناس الذي وصفهم بالعجز، ويعلل بذلك إرسال الأنبياء لهم على غرار الفلاسفة وكأن هؤلاء الفلاسفة ليسوا بحاجة إلى هؤلاء الأنبياء، ومن ثمة تصبح درجة الأنبياء والفلاسفة في مستوى واحد[6].

كما يعترض المفكر المغربي طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" على دليل العناية ودليل الاختراع الذي أثبت بهما ابن رشد على وجود الله، فكما وجد ابن رشد أدلة

---

1 سورة السجدة: الآية 27.

2 خالد (عبد الرحمان العك): الأصول الفكرية للمناهج السلفية، المكتب الإسلامي،بيروت لبنان، ط1، 1995، ص 133.

3 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 151 .

4 ابن تيمية:بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ،الدار العثمانية للنشر، عمان الأردن ، ط1، 2008، ص ص248- 249.

5 ابن تيمية :درء تعارض العقل و النقل ،ج5، ص151.

6 الطبلاوي (محمود سعد) : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ،مطبعة الأمانة ،ط4، 1989، ص، 210.

المتكلمين وخاصة الأشاعرة بأنها أدلة جدلية غير برهانية، كذلك أدرك " طه عبد الرحمن " أن أدلة ابن رشد بدورها خطبية، فهو يقول: «ولما كانت هذه المقدمة (المقدمة الثانية من دليل العناية القائلة: أن موافقة الموجودات لوجود الإنسان من قبل فاعل قاصد لذلك مريد) من دليل العناية خطيبة، لزم أن تكون المقدمة الثانية لدليل الجواز خطبية؛ وحيث أن ابن رشد أقر بخطبية المقدمة الأولى من دليل الجواز، فقد وجب أن يكون هذا الدليل خطبيًا؛ فما كانت مقدمتاه خُطبيتين، كانت نتيجته خطبية»[1].

غير أن التمعن في الأدلة التي قدمها ابن رشد، تبين صحة ما ذهب إليه هذا الفيلسوف، وخطأ ما اعتقد طه عبد الرحمن، فأدلة ابن رشد بينة بذاتها وليست ظنية ومشكوك فيها، لأن البراهين التي وظفها ابن رشد مستقاة من الواقع، يدركها العامة من الناس فضلا عن الخاصة من العلماء و الفلاسفة .

وهناك اعتراض آخر يوجهه طه عبد الرحمن لابن رشد فيما يخص مصطلح "الاختراع" الذي وظفه في كتبه بدلا من مصطلح "الخلق"، فيتسائل «أهو الخلق أم غيره، فإن كان "الاختراع" هو "الخلق" فلم لم يستعمل ابن رشد هذا المصطلح القرآني المألوف المستوفي لا لمقتضى التبليغ الطبيعي فحسب، بل أيضا لمقتضى التوجيه التداولي، فيحصل مراده من الإفهام بأيسر الطرق». فلفظ "الخلق" هو الذي ورد في القرآن وليس لفظ "الإختراع"، كما أن هذا المصطلح الأخير يبدو بعيد عن مدرك العامة، غير هذا النقد يصبح مردود إذا عرفنا أن معنى الاختراع يقصد به ابن رشد الصنع أو الخلق وبذلك فهو أقرب للإدراك الحسي عند العامة من لفظ "الحدوث".

النتيجة التي يمكن أن نستنبطها من ردود ابن تيمية وغيره على أدلة ابن رشد هو رفضه للأدلة التي أثبت بها على وجود الله، واعتبر أنها تمتاز بالتعقيد وطول المقدمات فلا تصلح لفهم العامة فضلا عن الخاصة، لكن ظهر لنا أن ابن تيمية كان انتقاده لابن رشد ينم عن تحيز مذهبي أكثر منه انتقاد موضوع علمي، كما أن الخطأ الذي وقع فيه الفقيه الدمشقي هو إدراج موقف ابن رشد مع أراء أرسطو، ونحن نعلم اختلافهما وخاصة في موضوع مثل الألوهية.

1 طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2005، ص 165.

III. أدلـــة ابن تيميـــة علـــى وجـــود اللـــه:

هذه الانتقادات التي وجهها ابن تيمية و غيره لابن رشد حول الأدلة التي ساقها لإثبات وجود الله، تدفعنا إلى التساؤل عن الدليل الذي يؤمن به ابن تيمية والذي يراه مناسبًا لإثبات وجود الله؟ أو ما هو الدليل الذي أقرته الشريعة لإثبات الله في اعتقاد ابن تيمية؟.

لقد وجد ابن تيمية في القرآن الكريم والسنة المشرفة، ما يغنيه عن أدلة وبراهين المتكلمين والفلاسفة، والتي لا تدل حسبه على مطلوب الشّرع، بقدر ما تدل على مطلوبهم، والأدلة التي استخرجها ابن تيمية من هذين المصدرين هي:

1- الاستـــدلال بالفطـــرة

تعرف النفس البشرية بفطرتها خالقها، «كون الخلق مفطورين على دين الله، الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل ما يعوقها، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع»[1]، وهذه حقيقة يُدركها كل إنسان، لأن النفس وبفطرتها عند حلول المصائب بها، تضطر إلى التوجه بالدعاء والاستغاثة إلى قوة متعالية، لكشف الضر عنها، وفي هذا يقول الباري سبحانه وتعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾[2]، ولهذا فالإسلام كدين، يتوافق والطبيعةَ البشرية، الباحثة عن الطيب والحلال، والتي تنفر من الخبائث والأضرار «وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه، فإنه محبوب لكل أحد، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب، والنهي عن المنكر الذي تبغضه، وتحليل الطيّبات النافعة، وتحريم الخبائث الضارة»[3] ويتوافق هذا مع حديث النبي ﷺ في الصحيحين ﴿عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسُّون فيها من جدعاء؟﴾[4]، ثم يذكر أبو هريرة قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص 324.

2 سورة النمل: الآية 62.

3 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص ص325_329 .

4 البخاري (عبد الله بن إسماعيل):صحيح البخاري ، كتاب الجنائز،باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه ،رقم الحديث 1359، دار الفكر، بيروت لبنان ، ط1، 2011 ، ج1، ص321 .

الْقَيِّمُ﴾[1]، ويقدم ابن تيمية أدلته الكثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها، كما أخبر بذلك الرسول ﷺ ، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: إن الإنسان يجد نفسه في الكثير من الأحيان بين معتقدات عدة، التي منها الحق والباطل والضار والنافع «فعلم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه؟ والثاني معلوم الفساد قطعا، فتعيّن الأول، وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به»[2].

الوجه الثاني: قد يحدث لبعض الناس ما يفسد فطرتهم فتحتاج إلى ما يعينها كالتعليم والتربية، ولهذا السبب أرسل الله الرُسل والكتب ليهدي الناس إلى صراط الله المستقيم، فالفطرة مع الولادة لا تعني أن الطفل يعقل كل شيء بل هو كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾.[3] ولكنه يولد وفي فطرته قوة تقتضي الاعتراف بخالقها.

الوجه الثالث: من المعلوم أن النفس إذا حصل لها معلم ومخصّص حصل لها بالضرورة علم، لكن مجرد التعليم وحده غير كاف لولا أن في النفس قوة تقبل هذا العلم[4].

الوجه الرابع: إذا حصل وكانت الفطرة غير كافية وكان لابد لها من معلم؛ فإننا نجد في هذه النفس ما يدفعها إلى «ترجيح العقل على الباطل (...) وهذا كاف في كونها وُلدت على الفطرة»[5].

الوجه الخامس: المقصود أن النفس، إذا لم يحصل لها مفسد ولا مصلح من الخارج، كانت الفطرة تدفعها إلى ما ينفعها، والابتعاد عن ما يضرها، وهذا معناه أن الإنسان مفطور على حب ما ينفعه «وحب العبد لربه هو مفطور فيه، أعظم مما فطر فيها حبه للبن أمه»[6].

---

1 سورة الروم : الآية 30.

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص 327.

3 سورة النحل: الآية 78.

4 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص 328.

5 المصدر نفسه ، ج4، ص 329.

6 المصدر نفسه ، ج4 ،ص 330.

الوجـــه الســـادس: أن الأسباب التي تدفع النفس إلى معرفة الله رحبة، هي فطرية مهما كانت لزومية أو غير لزومية، فإنه في كلا الحالتين يحصل المراد والمقصود.

الوجـــه السابـــع: أن النفس لا يمكن إن تكون خالية من الشعور بخالقها، «وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهي إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره، وهذا لا يكون إلا الله»[1].

الوجـــه الثـــامن: «أن يقال: اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل، بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار، والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والإرادة، لكن بلا عمل، بل مع ضلال وجهل»[2].

هذه الأوجه الثمانية التي ساقها ابن تيمية على صدق دليل الفطرة المتضمن في الحنيفية السمحاء، فلا تكون مفطورة لا على اليهودية ولا على النصرانية، ولا على المجوسية، بل على الإسلام الموافق للفطرة السليمة.

2- الإستـــدلال من خـــارج النفـــس

إذا كان الدليل الأول يتجه فيه الإنسان إلى باطن نفسه ليعرف ربه بفطرته فإن الدليل الثاني يكون بالاتجاه إلى الخارج أي التأمل في الكون و في الآفاق لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]، والكون في اعتقاد ابن تيمية مليء بالآيات الظاهرة في دلالتها على وجود الله كالسحاب و المطر والنبات والجبال وخلق الإنسان بعد أن لم يكن شيئا مذكور، فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن و الاستقامة، و هي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية، دلّ القرآن عليها وهدى الناس إليها، وبيّنها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإنّ نفس كون الإنسان حادثا بعد أن لم يكن، ومولودا من نطفة ثمّ من علقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ﷺ أمر أن استدلّ به، ودلّ به وبيّنه واحتج به، فهو دليل شرعي، لأن الشارع استدل به وأمر أن يستدل به، وهو

1 محمد السيِّد الجليَنْد: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 278 .

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ، ج4 ، ص 330 .

3 سورة فصلت: الآية53.

عقلي لأنّه بالعقل تعلم صحته[1]، و الآيات التي تشير في القرآن إلى هذا الدليل كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [2]، و يقول سبحانه وتعالى أيضا: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ ،[3] وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾.[4]ولا يضع ابن تيمية شروطا كثيرة لصحة الأدلة إلا كونها شرعية و اتفقت العقول على صحتها ولا يستخدم في ذلك الأقيسة التي استعملها المتكلمون و الفلاسفة .

وفي الأخير وقفنا على آراء المتكلمين في مسألة الذات الإلهية وخصصنا موقف الأشاعرة، وقد بررنا ذلك، ووجدنا أن الأشاعرة في إثباتهم لوجود الله، ارتكزوا على «نظرية الجوهر الفرد»، التي رفضها ابن رشد، لأن هذا الجوهر في نظره، لا يدرك حسيا كما أنه ليس بديهية عقلية، استدل ابن رشد على وجود الله من خلال دليل العناية و دليل الاختراع الذي استنبطهما من استقرائه للشريعة، واستخرج من القرآن آيات عدة أكد بها على ما كان يهدف إليه، لكن ابن تيمية لم يقنعه ذلك، فقد رفض الأدلة التي ساقها ابن رشد، كما رفض الانتقادات التي وجهها لعلماء الكلام خاصة الأشاعرة، لكن لا يعني هذا أن ابن تيمية يوافق الأشاعرة في استدلالاتهم.

أما الأدلة التي وقف عليها ابن تيمية في إثبات وجود الله فهي إما الفطرة التي يلد عليها المرء أو إما التأمل في موجودات هذا الكون الفسيح، فيكون البرهان الأول يتجه إلى داخل النفس، في حين يكون الثاني متجها إلى العالم الخارجي.

---

1 خالد (عبد الرحمان العك): الأصول الفكرية للمناهج السلفية ،ص133.

2 سورة الحج: الآية 5.

3سورة الحج: الآية 5.

4 سورة مريم : الآية 66-67.

الفصل الثاني

موقف ابن تيمية من الصفات الإلهية عند ابن رشد وعلاقتها بالذات

I. موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة الصفات

II. ردود ابن تيمية على ابن رشد في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات

III. رأي ابن تيمية في الصفات وعلاقتها بالذات

إن مسألة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية هي من بين أهم المسائل التي شغلت بال المتكلمين والفلاسفة والفقهاء، ومن أهم الفِرق الكلامية التي خاضت في هذا الموضوع المعتزلة والأشاعرة، ثم جاءت ردود ابن رشد عليهم؛ غير أننا سنركز في ردوده على الأشاعرة لا على المعتزلة، لأن ذلك ما فعله ابن رشد نفسه، ثم نبين موقف ابن تيمية منهم جميعا.

I. موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة الصفات:

لقد درج ابن رشد قبل أن يتحدث في مسألة ما من المسائل الإلهية، أن يعرج على المتكلمين فيذكرنا بآرائهم ومواقفهم، ثم يقوم بالرد عليهم حينما يستوجب الرد، وبالموافقة حينما يستلزم ذلك، ولهذا قبل معرفة آراء ابن رشد في مسألة الصفات الإلهية، لابد أن نعرف حقيقة الصفات وعلاقتها بالذات عند الأشاعرة أولاً، ولكن قبل هذا التحليل لابد من الإشارة أحيانًا إلى آراء المعتزلة نظرًا لارتباطهما معًا في هذه المسألة، وهنا نتساءل كيف نظر الأشاعرة إلى مسألة الصفات الإلهية؟ وما علاقة الذات بالصفات؟ وهل كان موقف ابن رشد قريبا من تفسيراتهم أم كان معارضًا لهم؟.

1- رأي الأشاعرة في الصفات وعلاقتها بالذات:

جاء موقف الأشاعرة كرد فعل على ما قالته المعتزلة في هذا الموضوع، ولكي نوضح رأي الأشاعرة في الصفات وعلاقتها بالذات، علينا أن نشير إلى رأي المعتزلة في هذه المسألة، والمعروف أن المعتزلة والتي تسمي نفسها بأهل التوحيد جاءت لترد على كلام طائفة المجسمة التي بالغت في تجسيم الذات الإلهية، وذهبت إلى نفي الصفات قصد تتريه الله_ عز وجل_ وإفراده بالوحدانية، كما أنه لا يمكن أن يتصف الله بصفات معينة، لأن الوصف يؤدي إلى التجسيم، والله عز وجل منزّه عن الجسم، لا يجوز أن نقول أن له أعضاء أو نقول أنه ينزل أو يصعد، أو أنه يحتاج إلى غيره، وأن المنافع والمضار يستحيلان عليه، وأنه مدرك للمدركات وقد يمتنع الإدراك عليه، فالصفات ليست حقيقة في الذات و متميزة عنها، بل هي الذات نفسها تعبر عنها[1]، والهدف الذي كانت المعتزلة ترمي إليه بنفي الصفات، ليس هو إنكارها بقدر ما هو إزالة الشبه بين الإنسان والله

1 القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، قدمه وحققه وعلق عليه عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، 1985، ص111.

تعالى، فصفات الإنسان تختلف عن ذات الإنسان وجوهره، على غرار صفات الله تعالى، فهي في رأيهم ليست شيئًا مخالفا لذاته تعالى، بل هي الذات نفسها[1].

أ- رأي الأشـــاعـــرة فـــي الصفـــات:

ذهب الأشاعرة إلى القول بإثبات الصفات، عكس المعتزلة التي كانت في اعتقادهم فرقة معطلة، «فالإنسان إذا فكر في خلقته (...)، علم بالضرورة أن له صانعًا قادرًا، عالمًا، مريدًا، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها»[2]، هذا ما يعتقد به أبو الحسن الأشعري، الذي كان معتزليا لمدة طويلة، ثم انفصل عنهم وخالفهم في الكثير من الأمور، ففي مسألة الصفات الإلهية يذهب الأشعري إلى إثباتها كما وردت في القرآن بلا تأويل، فهو يقر «بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن الله استوى على عرشه، وأن له وجهًا، وأن له يدين بلا كيف (...) وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالاً، وأن الله عالم، ونثبت لله سمعًا وبصرًا، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة و الجهمية ونثبت أن لله قوة»[3].

تتفق الأشاعرة حول إثبات الصفات_ وإن اختلفوا فيما بينهم_ في بعض التفاصيل كما حدث للمعتزلة قبلهم، فهذا أبو بكر الباقلاني وهو أحد رموز الأشعرية كان يرد على من يسأل عن صفات الله بأنها «صفات ذاته هي التي لم تزل ولا يزال موصوفًا بها وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء والوجه واليدان والعينان والغضب والرضى، وصفات فعله هي الخلق والرزق والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودًا قبل فعله لها»[4].

---

1 الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط8، 2008، ج1، ص 45.

2 المرجع نفسه، ج1، ص ص 107-108.

3 أبو الحسن أبو الحسن (الأشعري): الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا، ط4، 1999، ص ص 43-44.

4 ابن القيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2003، ص 168.

وإثبات الأشاعرة للصفات لا يعني أنها تقول بالتجسيم، كما قالت به المجسمة[2]: «له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والأعضاء»[1]، بل هم رفضوا ذلك وأثبتوا الصفات النفسية أي المعنوية، كما أنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا الحدود التي كان عليها السلف في التنزيه، وهم بذلك يكونون قد حاولوا التوسط بين تطرف المعتزلة في التعطيل وتطرف المجسمة في التجسيم؛ وهذا ما يؤكده أبو حامد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» بقوله: «إن الله تعالى عَالِم بعِلم حيٌّ بحياة مريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة»[2]، وكأن الغزالي هنا يثبت الصفات النفسية وعددها سبعة، وهي الصفات الذاتية والتي يعتبرها الأشاعرة أزلية لا يمكن أن نتخيل الله دونها، قائمة بذاته ــ تعالى ــ لا يقال:" هي هو"، ولا يقال: "هي غيره" ولا كذلك: "لا هو، ولا: لا غيره"، والدليل في نظرهم أن الله متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة وقد قام البرهان على ذلك أنه تعالى مَلِك، والمَلِك من كان آمر، ناه، ولا يخلو في هذا إما أن يكون آمرا بأمر قديم أو يكون آمرًا بأمر محدث، ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأن ذلك يجعل الله محلا للحوادث وهذا محال، كما يستحيل أن يحدثه في محل لأن ذلك يجعل الله موصوفًا بذلك المحل، وأخيرًا يستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول، وبهذا لم يبق سوى أنه قديم وصفاته قديمة[3]

غير أن ابن رشد، وإن كان يوافق المعتزلة في الصفات النفسية، إلا أنه رفض طرقهم الجدلية التي لا ترقى في نظره إلى البرهان والتي من الممكن أن تضلل الجمهور أحرى من أن ترشدهم،كما أنه لم يوافق على ما جاءت به الأشاعرة عندما اعتقدوا بأن صفات الله زائدة على

1 المجسمة :فرقة يقولون إن الله جسم حقيقة ،وقالوا إنه مركب من لحم و دم ،كمقاتل بن سليمان وقالوا هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء و الكرامية قالوا هو جسم ،أي موجود ، أنظر :الموسوعة الفلسفية لعبد المنعم الحفني ،دار ابن زيدون، بيروت لبنان، ط1، (د.ت)، ص 419 . و مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ، ج1، ص 265.

2 أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ج1، ص 141.

3 الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 108.

الذات مما يؤدي إلى أن كون الخالق جسمًا فهناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم[1].

وإن كان ابن تيمية يعترض على ما جاء به المتكلمون (المعتزلة والأشاعرة) فإنه لا يعني ذلك أنه ينتصر لابن رشد عليهم فهو يأتي بنصه الذي ينتقد علماء الكلام ثم يعقب عليه وينتقده، فهو في نظره دائما ينتصر لإخوانه الفلاسفة، ويعتبر طرقهم برهانية عكس علماء الكلام الذين في اعتقاده لا يملكون برهانا، «مقصوده بهذا الكلام (يقصد به الكلام عن صفة الجسمية أو نفيها) يبّين أن طرق إخوانه الفلاسفة في نفي الصفات هي البرهانية، دون طرق غيرهم، وليس الأمر كما زعمه، بل ما سلكه إخوانه في نفي الصفات أضعف بكثير مما سلكه المعتزلة، مع أن كليهما فاسد»[2]، هذا ما كان من المعتزلة والأشاعرة في مسألة الصفات المعنوية، فما هو رأي الأشاعرة في الصفات الخبرية؟.

الصفات الخبرية وتسمى كذلك لأن هذه الصفات قد وردت في الشّرع مثل اليدين، والوجه[3]، والمقصود بالصفات الخبرية أو السمعية ما كان مصدرها ودليلها «الخبر الصادق من آية قرآنية أو حديث نبوي، من دون استناد إلى نظر عقلي، وذلك كاستواء الرحمن على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة لفصل الحساب»[4]، ومن بين أهم الصفات الخبرية التي تناولها الأشاعرة صفات العلو والاستواء والنزول والجهة والوجه واليدين فإذا كانت المعتزلة التي سبقت الأشاعرة قد نفت كل الصفات الخبرية «من استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه، ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة والمَلَك صفا صفا، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه ولن يأتي يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون أبدًا، وكذبوا الأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك

1 غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية النفس و العقل عند ابن باجه وابن رشد، بيروت لبنان، دار التنوير، ط1، 2009، ص 349.

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 327.

3 سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1998، ج1، مادة: صفات خبرية، ص 692.

4 خالد (عبد الرحمن العك): الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام، ص 135.

الصفات»[1]، ونفي الصفات الخبرية عند المعتزلة إنما جاء انطلاقا من نفي الصفات جميعا ولكي يحققوا غاية التتريه التي أرادوها.

غير أن الأشاعرة لم يوافقوا رأي المعتزلة في تأولهم للصفات الخبرية الذي اعتبروه نفيا لها، كيف لا وزعيم هذه الفرقة أبو الحسن الأشعري الذي كان في بدايته معتزليا ثم أقام ثورة على الاعتزال «وما يؤكد ذلك ما تقوله بعض الروايات في ترجمة الأشعري: أن الأشعري قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع، ونادي بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة»[2].

هذا النص يدل على معارضة الأشعري للمعتزلة في تأويلاتهم، فالأشعري هنا يقر برؤية الله بعدما كان ينفيها وهناك آيات صريحة يستدل بها الأشاعرة على رؤية الله يوم القيامة كقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3]، وقوله تعالى في قصة موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[4]، غير أن المعتزلة لا توافق هذا الرأي وترد عليه بالقرآن نفسه الذي استشهد به الأشاعرة ففي قصة موسى نفسها جاء الرد صريحا بعد طلب موسى من ربه أن يراه فقال تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾[5] ،وهذه دلالة على أن الله لا يرى، ولكن الجويني في كتابه «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» يرد عليهم فيقول: «قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان، وعدًا من الله تعالى صدقًا وقولاً حقا (...) وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام ﴿لَن تَرَانِي﴾، فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية، فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره واجتباه لنبوءته، وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه، يستحيل أن يجعل من حكم ربه ما يدركُه حثالة المعتزلة»[6].

---

1 محمد السيِّد الجليَنْد: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص ص 95-96.

2 المرجع نفسه، ص 100.

3 سورة القيامة: الآية 22-23.

4 سورة الأعراف: الآية 143.

5 سورة الأعراف: الآية 143.

6 الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ص 77-78.

وقد اعترض ابن رشد على كل من المعتزلة والأشاعرة في مسألة الرؤية وفي اعتقاده أن «سبب وقوع هذه الشبهة في الشّرع أن المعتزلة، لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم، إن انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة. وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية (...) أما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة»[1].

وهذا النص يعارض فيه ابن رشد كل من المعتزلة والأشاعرة معًا ويعتبر أدلتهم واهية بل يذهب إلى أن الأمر قد اختلط على هؤلاء القوم بين إدراك العقل وإدراك البصر، فإدراك البصر يشترط وجود الجهة التي يكون فيها المُدرَك، أما العقل فلا يشترط وجود الجهة.

كما يعارض ابن تيمية ما قالت به المعتزلة و الأشاعرة فيقول: «والمقصود هنا أن نفاة الرؤية –من الجهمية والمعتزلة وغيرهم– إذ قالوا: إثباتها يستلزم أن يكون الله جسمًا، وذلك منتفٍ، وادَّعوا أن العقل دلَّ على المقدمتين»[2]، ثم يعرج على الأشاعرة ويعتبر المتأخرين منهم قد مالوا إلى نفي هذه الصفة وبالتالي موافقة المعتزلة وبرروا ذلك بحسب قولهم أن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة هو نزاع لفظي لا أكثر[3]، ولكنّ هذا في نظر ابن تيمية غير مقبول، أما صفة الاستواء فإن المعتزلة قد أولوا الآية التي تقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[4]، ففسروا العرش بمعنى الملك والاستواء بالاستيلاء، فدل الاستواء على الاستيلاء والسيطرة على الملك وليس المراد منه الاستواء حقيقة على عرش حقيقي[5] والناظر في تأويلات المعتزلة يدرك أنهم جنحوا إلى التأويل حتى يبتعدوا عن التجسيم والتشبيه وبالتالي تحقيق غاية التنزيه.

لكن الأشاعرة لا يوافقون المعتزلة في تأويلاتهم هاته ويقرون بأن الله استوى كما قال في الآية السالفة الذكر، وقد رد الجويني على فهم الأشاعرة لهذه الآية فقال: «فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 153.

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 145.

3 المصدر نفسه، ج1، ص 146.

4 سورة طه، الآية 5.

5 القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهيبة، القاهرة مصر، ط3، 1996، ص 229.

ينبئ عن سبق مكافحة ومحاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر، ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر، ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثَّوري رحمه الله واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[1]، معناه قصد إليها»[2]، والأشاعرة هنا أقرب لتفسيرات أئمة السلف على قول ابن تيمية كسفيان الثوري، وابن حنبل، وإمام دار الهجرة مالك بن أنس هذا الأخير الذي تروي الرواية أنه دخل عليه رجل فسأله عن معنى قوله تعالى:﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [3] كيف استوى؟» فأطرق مالك وعلاه الرحضاء -يعني العرق- وانتظر القوم ما يجيء منه، فرفع رأسه إلى السائل وقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأحسبك رجل سوء وأمر به فأخرج»[4]، فبيّن مالك أن الاستواء معلوم، وأن كيفيته مجهولة غير معلومة، والكيف المجهول يفهم بالتأويل الذي لا يعلمه إلا الله، ومن أوَّل الاستواء بالاستيلاء فقد أجاب بغير ما أجاب به مالك، وسلك غير السبيل الذي ارتضاه[5].وعلى الرغم من اهمية ابن تيمية في شخصيته وإنتقاداته فقد إستطاعت الأشعرية أن تحافظ على هيمنتها على الإسلام السني [6]

ومن الصفات الأخرى التي تجادل حولها المتكلمون ورد عليهم ابن رشد وابن تيمية صفة العلو، فالمعتزلة رأيها هو نفي العلو بالمعنى الحقيقي فقد أولوا معنى العلو بأنها علو مرتبة وأنه فوق عباده قوة وسلطان «واتفقوا على نفي رؤية الله_ تعالى_ بالإبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكانًا، وصورة، وجسمًا، وتحيزًا، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيرًا (...) وسموا هذا النمط: توحيدًا»[7].

---

1 سورة فصلت، الآية 11.

2 الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 22.

3 سورة طه: الآية 5.

4 ابن تيمية: نقض المنطق، حققه عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1999، ص 16.

5 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 162. وكذلك كتابه نقض المنطق، ص 17.

6 Henry Corbin : Histoire de la philosophie islamique, Edition Gallimard, 1964, P172.

7 الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 57.

ويفهم من هذا النص أن المعتزلة تنفي العلم حتى لا تسقط في التشبيه ،كما أن الأشاعرة لا تعارض المعتزلة وإنما توافق وتنكر العلو والجهة، وهذا ما صرح به أبو حامد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين: «إنه لو كان فوق العالم لكان محاذيا له، وكل محاذ لجسم فإما أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير محوج الضرورة إلى مقدر»[1]، من هنا يتضح لنا أن الأشاعرة لا تعارض المعتزلة في كل الصفات، فهاهما يتفقان حول نفي العلو والجهة بالمعنى المادي الحسي، وهؤلاء النفاة لا يمانعون في علو القدر والقهر، ولكنهم ينازعون في علو الذات له سبحانه وفوقيته على خلقه بناء على شبهات واهية[2].

أما ابن رشد فإنه لا يتفق مع الفرقتين المعتزلة و متأخري الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله، لأنهم نفوا هذه الصفة على الرغم من أن ظواهر الشّرع تقتضي إثبات الجهة، والشبهة التي أدت إلى نفي هذه الصفة من قبل هؤلاء في نظر ابن رشد هو اعتقادهم أنه بإثبات الجهة يستلزم إثبات المكان وإثبات المكان هو بدوره يؤدي إلى القول بالجسمية[3]، وهذا غير صحيح لأن الجهة ليست هي المكان، كما أن الشرع قد أكد عليها في الكثير من الآيات كقوله ــسبحانه وتعالى ــ في محكم تنزيله:﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [4] وقوله أيضا ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [5].

وأما الصفات المتبقية كاليدين والعينين والوجه «فهي صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل والذي يصبح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»[6]، وهذا النص واضح في إثبات هذه الصفات ولكن مع تأويلها، ولهذا نجد الجويني في مسألة وجه الله يؤولها إلى الوجود «وأما قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ

---

1 الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، ج2، ص 107.

2 موسى بن سليمان الدُويش: علو الله على خَلقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة المملكة العربية السعودية، ط2، 2002، ص 84.

3 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 145.

4 سورة الحاقة: آية17.

5 سورة الملك:آية 16.

6 الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 67.

﴿رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾[1]، فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة الله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله؛ يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امتثال أمر الله، فالمعنى بالآية: أن كل ما لم يُرَدْ به وجه الله محبط»[2].

لكن ابن رشد في معرض رده على الأشاعرة في هذه الصفات والتي توحي بالجسمية أن الشّرع قد صرّح بالوجه واليدين وأنه له عين، وقد ذكر ذلك في أكثر من آية من آيات القرآن التي لا يمكن إنكارها، وهذه الآيات توهّم بأن له جسم لكنه ليس كالأجسام المعروفة[3]، وقد وقف ابن رشد بين التصريح بها والسكوت عنها لضرورة التمايز بين فهم الجمهور من الناس والخاصة.

ب- رأي الأشاعرة في علاقة الذات بالصفات:

معرفة رأي الأشاعرة في علاقة الذات الصفات وردود ابن رشد عليها تدفعنا إلى التساؤل عن موقف الأشاعرة من علاقة الذات بالصفات، كيف كان موقفهم؟ وهل وافق ابن رشد عليهم؟.

كان موقف الأشاعرة في علاقة الذات بالصفات مخالفا لما جاءت به المعتزلة التي تنفي الصفات أن تكون قديمة وصفة القدم والتي تخص الذات الإلهية تجعل كل الصفات محدثة وليست أزلية مع الذات الإلهية، ونفي أزلية الصفات عنه تعني أنها لا تشاركه في القدم، وبالتالي نفي التعدد لأنه لو كان «القديم ــ تعالى ــ مريدا بإرادة قديمة لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلا الله ــتعالى ــ، لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل، ألا ترى أن السواد لما كان سواد لذاته، وجب في كل ما شاركه كونه سوادًا، أي يكون مثلا له، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالمًا قادرًا حيًا مثل القديم تعالى، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عرف فساده»[4]، ومنه نفهم أن الصفات عند المعتزلة هي عين الذات.

يذكر أبو الحسن الأشعري أن أكثر المعتزلة كانت تقول بأن صفات الله أزلية وقد استشهد بما قاله "أبو الهذيل": «هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي

---

1 سورة الرحمن، الآية 27.

2 الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 68.

3 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ص 138-139.

4 القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، (د.ط)، (د.ت) ج2، ص123.

هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفي سائر صفاته لذاته، وكان يقول: إذا قلت إن الله عالم ثَبَّت له علمًا هو الله ونفيت عن الله جهلا (...) وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزًا وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدوره، وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتًا»[1].

يظهر من هذا النص أن المعتزلة تعتقد أن الصفات هي عين الذات وليست زائدة عنها، فلا يمكن تصور صفات الذات الإلهية لذاتها،و الأشاعرة في نظرها لعلاقة الذات بالصفات الإلهية تعارض ما جاءت به المعتزلة فهم يميزون بين الصفات المعنوية والصفات النفسية، فالصفات الأولى هي صفات زائدة على الذات، أما الصفات الثانية فهي صفات توصف بها الذات لنفسها يقول الجويني: «أعلم أن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية، وحقيقة صفة النفس، كل صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف، والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف»[2]، والصفات المعنوية عند الأشاعرة سبعة: الحياة والعلم والقدرة، السمع، البصر، الإرادة، الكلام، ونفوا صفات الأفعال مثل: الخلق والرزق، وهذه الصفات في اعتقادهم هي صفات حقيقية وليست مجازية ومنه فقد رفضوا تأويلات المعتزلة، وما يشهد على ذلك ما قاله الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل": « الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع يسمع، بصير يبصر، وله في البقاء اختلاف رأي»، وقال كذلك «وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره»[3]، لكن بهذا الوصف لن يكون أي معنى ولا أي وجود فمن سيكون إذا؟ إن الإله الذي لا يوصف لا يمكن تصوره وبالتالي لا تدركه العقول.من هنا يتضح لنا أن الأشاعرة أثبتت الصفات المعنوية وقالت بأنها زائدة على الذات وأن الله عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته غير أن ابن رشد وهو يقلب صفحات كتب الأشاعرة لم يعجبه تفسيرهم وضبطهم لعلاقة الذات بالصفات، لأن تحليلاتهم في نظره تؤدي إما إلى القول بأن صفات الله زائدة عن الذات؛ تعني أن هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا باطل، وإما أن الذات قائمة بنفسها وأن هذه الصفات قائمة

1 أبو الحسن (الأشعري): مقالات الإسلاميين، ج1، ص 224.

2 الجويني : كتاب الإرشاد، ص 17.

3 الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 108.

بهذه الذات أو أن الذات والصفات كل واحد منهما قائم بنفسه ينتج عنه تعدد الآلهة وهذا ما ذهبت إليه النصارى عندما اعتبرت الله واحد في ثلاثة وقد استدل ابن رشد هنا بالآية القرآنية التي تقول: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[1].

القول إن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته ينتج أن هناك جوهرًا وعرضًا، فالجوهر هو القائم بذاته، أما الذي هو قائم بالقائم بذاته فهو العرض، وإذا كان هناك جوهرًا وعرضًا كان بالضرورة جسمًا، ومنه رفض ابن رشد تحليلات الأشاعرة، كما أنه يرفض ما قالت به المعتزلة قبلهم، لأنه رأى أنهم بتفسيراتهم يضللون العامة من الناس ولا يرشدونهم، لأننا عندما نقول أن الذات هي عينها الصفات ولا نميز بينهما مثل أن نقول الأب والابن معنى واحد بعينه[2]، كما وجد ابن رشد أن المعتزلة يفتقرون لبرهان على نفي الجسمية عن الله، فهذه المسألة هي من المواضع المسكوت عنها وغير المصرّح بها والذي يمكنه أن يعرف ذلك هم العلماء (فلاسفة الطبيعيات)[3].

2- رأي ابن رشد في الصفات وعلاقتها بالذات:

لقد انتهج ابن رشد في مسألة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات مسلكًا مغايرًا لما انتهجه المتكلمون،الذين استخدموا البراهين الجدلية التي لا توصل صاحبها إلى الحقيقة واليقين، واختلفوا في الموضوع أيما اختلاف، فإذا كانت المعتزلة تقول بأن الصفات هي عين الذات وأنكرت كل صفة زائدة عن الذات، فلقد أقرت الأشاعرة بهذه الصفات وجعلتها زائدة على الذات، أما ابن رشد وبعد أن استقرأ الآيات القرآنية وجد أنه لمعرفة الصفات الإلهية لابد من إتباع طريقتين هما: طريقة التشبيه، وطريقة التنزيه، وقد «تمكن ابن رشد من تنزيه الذات الإلهية، ونفي المماثلة عنها ونفي صفات النقص عنها بالاعتماد على الشّرع والعقل معًا»[4].

---

1 سورة المائدة: الآية 73.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 135.

3 المصدر نفسه، ص 135.

4 فاطمي فتيحة: التأويل عند فلاسفة المسلمين ابن رشد نموذجا، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص253.

ففي الطريقة الأولى وهي طريقة التشبيه يثبت ابن رشد مجموعة من الصفات التي يعتبرها صفات الكمال نظرًا لوجودها عند الإنسان لكن ليس على أساس المماثلة والمطابقة، فإذا كان ذلك فما هي هذه الصفات التي أقر بها ابن رشد؟.

أ- رأي ابن رشـــد في الصفـــات:

لقد أقر ابن رشد بأن هناك مجموعة من «الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام»[1]، و أول هذه الصفات هي:

- **العلـــم**: أول الصفات التي بدأ بها ابن رشد صفة العلم وقد وجد دلالتها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2]، والدلالة نجدها هنا في الآية الثانية، وذلك بأن الذي صنع هذه المصنوعات ورتب أجزاءها جاءت موافقة لتحقيق المنفعة المقصودة منه وهو تحقيق العناية بالإنسان، يدل على أنه حدث عن صانع يعرف الغاية التي يقصدها من مصنوعاته، فوجب أن يكون هذا الصانع بلا بد عالمًا خبيرًا بما يصنع[3]، والمتأمل في هذا الكون وما يسري عليه من نظام وتناسق يدرك بأنه ثمة موجد صانع يسيره وينظمه، وقد شبه ابن رشد هذا الأمر بقوله: «مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء»[4]، كأن ابن رشد في هذا المثال يطبق إثبات الصفات عن طريق التشبيه؛ حيث يتره فيلسوف قرطبة العلم الإلهي من كل نقص وعيب ويرفعه عن العلم الإنساني المتصف بالنسبية والمعرض إلى الخطأ والتجديد، كما أنه علم ينطلق من المحسوسات ليصل إلى التجريد، ومن الجزء إلى الكل وهذا الكل ليس علما يقينيا مطلقا بل هو متجدد، أما العلم الإلهي فهو الكامل المطلق المتره عن كل نقيصة.

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 129.

2 سورة الملك: الآيتان 13-14.

3 محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط2، 2003، ص 154.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 129.

إن صفة العلم في نظره ليست محدثة، بل هي قديمة مع قدم الذات فلا يمكن على الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن يتصف في وقت و تنقطع عنه في وقت آخر مع العلم أنه لا ينبغي على الإنسان في نظر ابن رشد أن يتوسع في فهم العلم الإلهي كصفة أكثر من هذا لأن عقول البشر قاصرة على إدراك كنه هذا العلم الرباني، فلا نفعل ما فعله المتكلمون عندما تعمقوا في هذه المسألة وقالوا: إنه يعلم المحدَث في وقت حدوثه بعلم قديم لأن ذلك يترتب على الله أنه يعلم الحوادث قبل وقوعها وبعد وقوعها بعلم واحد؛ وهذا أمر غير معقول وغير مقبول لأننا نعلم أن العلم ينبغي أن يكون تابعًا للموجود[1]، فعلم الله بأن فلان قد ولد كيف يكون هو عين علمه أنه مات وقد قطع شوطًا من الحياة، وهذا الأمر في نظر ابن رشد لم يصرح به الشّرع بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2]، كما أن هذا الكلام الذي قالوه سوف يوقعهم في التناقض لأنهم من جهة اعتبروا علم الله للأشياء الحادثة قديم، ولكنهم من جهة أخرى قد أقروا بأن ما يقارن الحوادث فهو حادث وهذا تناقض.

ثم إن هذا الأمر يضلل العامة ويشوش عليهم عقيدتهم، والخلل في نظر ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين لم يفرقوا بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وفي هذا يقول ابن رشد في معرض رده على الغزالي في كتابه "تهافت التهافت": «وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمنا على قياس علمه، لأن علمنا معلول الموجودات، وعلمه علة لها»[3]، ويفهم من هذا أن العلم الإنساني متأثر بما يحيط بالإنسان ، أما العلم الإلهي فهو الفاعل ولا تؤثر الموجودات فيه وينهي ابن رشد كلامه عن صفة العلم بخلاصة وهي أنه من «الواجب أن تُقَرَ هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فإن هذه بدعة في الإسلام»[4].

هذه النظرة التوفيقية التي ينتهجها ابن رشد والتي نجدها في أكثر من زاوية من زوايا بحثه فهو لم يصرح حقيقة بأنه يعلم الحوادث التي تحدث لا بعلم قديم ولا بعلم محدث.

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 130.

2 سورة الأنعام: الآية 59.

3 ابن رشد: تهافت التهافت، أشرف عليه محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3، 2008، ص144.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 130.

-الحـــياة: إن الله تعالى يتصف بالحياة، بل هي شرط في وجود العلم[1]، فلكي يكون الإله عالمًا لابد أن لا يكون إلا حيًا وقد وافق ابن رشد الأشاعرة في هذه الصفة لأنهم جعلوها شرطا للعلم «فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياة. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب»[2] غير أن ابن رشد يتره هذه الصفة عن نقائص الحياة عند الإنسان.

وإذا وجدنا ابن رشد يربط بين صفة العلم والحياة فإن الجويني يفعل نفس ذلك يقول: «فإذا اتضح كون الباري سبحانه عالمًا قادرًا، فباضطرار تعلم كونه حيًا، ولو نظر العاقل بدءًا في الفعل واعتقد أن له صانعًا، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حيًا»[3]، فالعقل لا يمكنه أن يقبل وجود صانعًا حكيما متقنا في صنعته عالمًا بما يفعل مدركًا للغاية التي أوجد بها هذا العالم وهو في نفس الوقت غير حي، فالميت أو الجماد لا يعقل أن يكون عالمًا خبيرًا أي أنه «إذا ثبت كون صانع العالم عالمًا قادرًا، فبالاضطرار يعلم كونه حيا، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميت أو جماد، وتجويز ذلك مراغمة وعناد»[4].

وما يمكن أن نؤكده هنا أن ابن رشد يوافق الأشاعرة وبالخصوص الجويني في أن الحياة صفة ضرورية لله لا يمكن أن يكون بغيرها.

-القـــدرة: تحدث ابن رشد عن صفة القدرة بشيء مقتضب ،ولقد أشار إليها في معرض كلامه عن صفة الإرادة في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"، وقد يرجع إطالته في بعض الصفات كالعلم والكلام عن صفات أخرى كالحياة و القدرة، إلى اهتمام علماء الكلام بتلك الصفات لما تثيره من مشكلات عند العلماء أو غيرهم.

---

1 ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص 22 .

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 130.

3 الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 30.

4 الجويني: لُمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ط)، 1965، ص 73.

إن ربط صفة القدرة مع الإرادة ليس أمرا اعتباطيا بل إن ابن رشد يعرف غاية ذلك، فالقدرة والإرادة متلازمتان لا يمكن أن نفصلهما، فقد جعل العلم مشروط بالإرادة وجعل هذه الأخيرة مشروطة بالقدرة «إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالِم، أن يكون مريدًا له. وكذلك من شرطه أن يكون قادرًا»[1]، وهذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التي تذهب إلى أن إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع أن يكون العالَمُ خاليًا من القدرة الإلهية النافذة في أجزائه، وهو كلام يتعارض مع نظرة بعض المتكلمين القائلين بأن الله يصح له إيجاد العالم كما يصح له تركه وبالتالي ليس لزومًا إيجاد العالم على هذه الكيفية[2]، ويقصد هنا ابن رشد ما قاله الجويني في إثبات الذات الإلهية أن العالم كله جائز أن يكون على غير ما هو عليه وقد أبطل ابن رشد هذا في موقع سابق.

وبهذا يكون ابن رشد قد أكد على القدرة الإلهية انطلاقا من إرادة الله المطلقة التي تقول للشيء كن فيكون.

-الإرادة: يتصف الباري -سبحانه وتعالى- الذي صنع هذا الكون بصفة الإرادة والصنع يقتضي بالضرورة أن يكون الفاعل مريدا لأن العالَمْ «إذا ثبت أنه وُجِد عن فاعل أول، آثر وجوده على عدمه، وجب أن يكون مريدًا و(وجب) أنْ كان لم يزل (=منذ الأزل) مؤثِرًا للوجود»[3] فيكون العالم موضوعًا لهذه الإرادة الأزلية وهذا هو حفظ الله للعالم.

أما ما ذكره الأشاعرة بأن «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة»[4]، فهي في نظر ابن رشد بدعة، كما أنها من الأمور الجدلية غير البرهانية التي لا يعقلها العلماء، فضلا عن أنه لا تقنع الجمهور الذي مجال إدراكهم الواقع الحسي[5] «بل ينبغي أن يقال: إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه. كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[6] فإنه ليس عند الجمهور، كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 130.

2 عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 251.

3 ابن رشد: تهافت التهافت، ص 447.

4 الجويني: كتاب الإرشاد، ص 42.

5 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ص 130-131.

6 سورة النحل: الآية 40.

يقولوا: إنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من (أن) الذي تقوم به الحوادث حادث»[1] والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء المتكلمون أنهم شبهوا الإرادة الإلهية بالإرادة عند الإنسان وكان عليهم تنزيه هذه الإرادة الإلهية وهذا ما فعله الغزالي الذي اتهم «الفلاسفة أنهم يرون أن ما يصدر عن البارئ_ سبحانه_ يصدر على طريق الطبع، فقول باطل عليهم. والذي يرون في الحقيقة: أن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية، فإن كلتا الجهتين يلحقها النقصان»[2]، فالإرادة الإلهية لا تشبه إرادة الإنسان المتسمة بالنقص في المريد وانفعال عن المراد ولا تشبه الضرورة التي تتسم بها ضرورة الظواهر الطبيعية التي هي عمياء، فالإرادة الإلهية تصدر عن علم الذي هو الحكمة.

هذا ملخص ما أمكننا أن نعرفه في موضوع الإرادة عند ابن رشد لكن ابن تيمية يبقى دائما يترصد هفوات ابن رشد ليرد عليه، ففي هذه المرة يثني عليه في بداية الرد ثم يعاتبه عن الخلل الذي وقع فيه فيقول: «قلت: أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق، فهذا لابد منه فيها وفي سائر الصفات، هذا لا يختص بالإرادة، كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء، فصفاته كذاته، لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها، لا بيان حل الشبهة، كما فعل في مسألة العلم»[3]، فترك مسألة حدوث الإرادة أو قدمها دون حل هو قصور وعجز في نظر ابن تيمية كما حدث له في صفة العلم، وهذه الحيرة التي وقع فيها الفلاسفة في نظر ابن تيمية جاءت من حيرتهم أصلاً من صدور الحوادث عنه فكيف في إرادته لهذا الحوادث وعلمه بها؟[4] ورد ابن تيمية لم يقتصر على ابن رشد فقط بل كان عن المتكلمين من معتزلة أشاعرة فقد وجد هذه الأخيرة تؤول المحبة و الرضى والغضب على معنى الإرادة ؛مبررين ذلك بالتشابه، وهذا الذي وقعت فيه المعتزلة من قبل، ولو خاطبهم ابن تيمية بلغتهم لكانت الإرادة هي التي تستلزم العزم والهم بفعل الشيء، فما أرادوا العدول عنه بالتأويل وقعوا فيه[5]، وهذا كله راجع إلى ابتعادهم عن نصوص الشّرع

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 131.

2 ابن رشد: تهافت التهافت، ص 447.

3 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 310.

4 المصدر نفسه، ج5، ص 311.

5 الجليند (محمد السيد): الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 297.

-الكـــلام: يثبت ابن رشد هذه الصفة لله -سبحانه وتعالى- انطلاقا من ثبات صفة العلم له وكذلك ثبات صفة القدرة. فمادام الله عالمًا -كما وضحنا سلفًا- وله القدرة على الاختراع «فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطَبُ بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه (=نفس المتكلم). وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل»[1]، وقد أخذ ابن رشد هذا المعنى من نفسه كإنسان، فإذا كان الإنسان لا يتكلم إلا إذا كان وراء كلامه علم وقدرة على إخراج هذا العلم من القوة إلى الفعل فيصير الكلام فعل من جملة أفعال الفاعل ،وإذا كان الإنسان وهو الذي لا يعد خالقا حقيقيا بل مخلوق يقدر على هذا الفعل ويتكلم كلام مفهوم من جهة ما هو عالم قادر فإنه من الأحرى أن يكون هذا الفعل وهو الكلام واجبا في الفاعل الحقيقي الذي هو الله -سبحانه وتعالى-[2].

وكلام الله يأتي بعدة طرق: فإما أن يكون بواسطة الألفاظ التي يخلقها الله في نفس النبي، وإما أن يكون بواسطة مَلَكٍ أو بغير واسطة ويكون كلامًا حقيقيا كما حدث مع موسى كليم الله[3]، وقد وردت آية في القرآن تشتمل على هذه الطرق الثلاث في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ**﴾[4].

الطريق الأول الذي هو الوحي فهو انكشاف يحدث للأنبياء والرسل بغير واسطة لفظ وإنما يحصل له معنى في نفسه بفعل من الله فيحدث الناس به كما قال تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾[5]، أو كما قال تعالى: ﴿**فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى**﴾[6].

أما الطريق الثاني الذي يكون به الكلام فهو إرسال رسول من السماء إلى النبي فينقل له الرسالة الربانية وهذا ما كان يفعله المَلَك جبريل عليه السلام مع كل الأنبياء، ونحن المسلمون كلنا

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 131.

2 المصدر نفسه، ص 131.

3 المصدر نفسه، ص 131.

4 سورة الشورى: الآية 51.

5 سورة النجم: الآية 4.

6 سورة النجم: الآية 9-10.

نعرف قصة جبريل مع خاتم الأنبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم عندما جاءه أول مرة وهو يتعبد في غار حراء وقال له جبريل: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[1].

والطريق الثالث والأخير وهو الكلام من وراء الحجاب والذي خصه بهذا وشرفه نبي الله موسى عليه السلام الذي طلب من الله أن يراه لكن رد عليه بالنفي يقول تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾ [2] فحدث بين موسى وربه هذا الحوار ولهذا سمي موسى بكليم الله.

لم يقبل ابن تيمية هذا التفسير الذي قدمه ابن رشد لمعنى الكلام فقد رد عليه قائلا: «قلت: الكلام ليس هو من نفس التكليم، فليس كل متكلم مخاطبا لغيره، والنظر أولاً في إثبات كونه متكلمًا، ثم في إثبات كونه مكلِّمًا لغيره، وما ذكره إنما هو في إثبات كونه مكلِّمًا لغيره، ثم إنه لم يذكر إلا مجرد الإعلام والإفهام»[3]، ولم يفهم ابن تيمية أن ابن رشد في مسألة الصفات أحيانا ما يتحاشى الإجابة عن الكيفية، لأن العقول تعجز عن إدراك الذات وتعجز بالضرورة عن إدراك كيفية الصفات، فالقول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذى فيه حذوه، فإذا كانت ذاته لا علم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة أو الكيفية.

ثم يضيف ابن رشد أن «من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، بوساطة البراهين، وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله»[4]، ويفهم من هذا أن بعض من كلام الله يلقيه سبحانه وتعالى في نفوس العلماء عن طريق البراهين التي يستدلون بها على الحقائق الكونية وهذه هداية من الله، غير أن ابن تيمية يفهم من كلام ابن رشد أنه لا يتحدث عن القرآن ككلام الله وإنما على القرآن كعلم وهو صفة قديمة، والقرآن كحروف ومعاني في نظر ابن تيمية ليس فقط علم[5].

---

1 سورة العلق: الآية 1.

2 سورة الأعراف: الآية 143.

3 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 311.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 132.

5 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 320.

والقرآن هو كلام الله وقد أثارت مسألة خلقه مشكلة، خاصة في العصر العباسي «ولم يكن الفصل في هذا الأمر سهلا على العلماء المسلمين منذ أيام الخليفة العباسي عبد الله المأمون (ت223هـ-838م) إلى أيام الفيلسوف ابن رشد الأندلسي»[1]، والمتكلمون في هذه المسألة مختلفون، فإذا كانت المعتزلة تذهب إلى أن القرآن مخلوق محدث غير قديم كما يقول القاضي عبد الجبار في كتابه «شرح الأصول الخمسة»، مخاطبا الأشاعرة: «ما تقولون فيما نتلوه ونسمعه في المحاريب ونكتبه في المصاحف؟ أفتقولون: إنه كلام الله تعالى؟ (...) فإن قالوا: نعم، ولابد من ذلك، فلاشك في حدوثه»[2]، ومبرر المعتزلة في نفي الصفات عن الباري- تعالى- حتى تنفي عنه الشرك والتماثل، فإن الأشاعرة تقول خلاف ذلك بأن القرآن كلام الله قديم وأن الله كان متكلم بكلام منذ الأزل ولم يحدث كلامه بعد أن كان ولم يكن متكلم فهذا خطأ في حق الله لأن صفة الكلام كانت مع الله منذ الأزل[3].

يقف ابن رشد من المعتزلة و الأشاعرة موقفا وسطًا؛ فلا يؤيد المعتزلة فيما ذهبت إليه كله ولا يؤيد الأشاعرة كلية، لأن المعتزلة «لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط، ولهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل الله، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله، و الأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يكون بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معًا، أعني: كلام النفس، واللفظ الدال عليه، وأما في الخالق، فكلام النفس هو الذي قام به، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه»[4] ولما كان كل واحد من هاتين الفرقتين على جانب من الصحة وعلى جانب من الخطأ فإن ابن رشد يكون موقفه من هذه المسألة أنه يرى أن الجمع بين الرأيين هو الذي يمكن أن يقودنا إلى الصواب وهذا الموقف يتمثل في أن المعاني قديمة لأنها تثبت في علم منذ الأزل، أما الألفاظ التي تعبّر عنها فهي مخلوقة لله تعالى[5].

---

1 فرّوخ (عمر): ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1991، ص 128.

2 القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2، ص 214.

3 الجويني : الإرشاد، ص 45.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 133.

5 المصدر نفسه، ص 133.

-السمـــع والبصـــر: يذهب ابن رشد في صفتي السمع والبصر إلى نفس ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة في الإقرار بهاتين الصفتين لله، إلا أنه يختلف معهما في كيفية الإثبات، فقد ذهبت المعتزلة «واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها»[1].

ولا يمكن لنا أن نذكر جميع الاختلافات الواردة بينهما في هذا الموضوع لكثرتها ولكننا سنكتفي بأحد مجددي الفكر المعتزلي وهو الجبائي، والذي يؤول كونه سميعًا بصيرًا بمعنى أنه حي لا آفة له[2]، وهذا حتى لا نفهم من أن لله أداة سمع وأداة بصر فنقع في التشبيه والتجسيم وهو الذي تحاول المعتزلة دائما نفيه عنه، فالله سميع بصير لأن السميع البصير غير متعد، أما السامع المبصر فهو متعد، أي أن كونه سميعًا حالة، وكونه بصيرًا حالة[3]، هذا وتعتبر المعتزلة صفتي السمع والبصر غير أزليتين لأننا إذا افترضنا أنهما قديمتان مع الله وقعنا في تعدد الآلهة وهو ما ناضلت المعتزلة من أجل نفيه وإبطاله حتى تحقق مبدأ التوحيد.

أما الأشاعرة فأنها تثبت صفتي السمع والبصر، وكان أبو الحسن الأشعري يؤكد ذلك بقوله: «وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالاً، وأن الله علمًا، ونثبت لله سمعًا وبصرًا، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية ونثبت أن لله قوة»[4]، وهذا الموقف يتكرر عند متأخري الأشاعرة كالجويني مثلا الذي يبرر كون الله سميعا بصيرًا لأنه حي وليس فيه آفة الغياب عن إدراك موجوداته سمعًا وبصرًا[5]، فالحي لابد أن يكون متصف بالسمع والبصر حتى يستطيع أن يحيط إدراكًا بهذا الكون الذي خلقه، وفي معرض جوابه عن سؤال طرحه هو بنفسه كيف تنكر على من ينفي صفتي السمع والبصر ردّ قائلا: «قلنا: قد وضع أن الحي شاهدًا قابل للاتصاف بالسمع والبصر، وإذا تقرر ذلك سلكنا مسلك السبر والتقسيم: وقلنا الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر، فإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر إن لم تقم به آفات؛ ثم إذا سبرنا صفات الحي، روْمًا للعثور على ما يصحح قبوله للسمع والبصر، لم يصح على السبر إلا كونه حيًا، إذ لو

1 الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 57.

2 المرجع نفسه، ج1، ص 93.

3 القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 151.

4 أبو الحسن (الأشعري): الإبانة عن أصول الديانة، ص 44.

5 الجويني : الإرشاد، ص 34.

قدرنا مصححًا آخر سوى ذلك لبطل التقدير؛ فإذا وضع أن الحي باين الجماد في صحة قبول السمع والبصر لكونه حيًا، لزم من ذلك القضاء بمثله في كون الباري تعالى حيًا»[1]، من هذا النص يتضح جليا أن الجويني ومن ورائه الأشاعرة يقرون وبأدلة بان الله مادام حيًا فهو بالضرورة سميعًا بصيرًا، لأن الجماد لا يمكنه أن يتصف بهاتين الصفتين ومادام هو حي فهو سميع بصير.

لكن ابن رشد وإن وافق الأشاعرة على إثبات هاتين الصفتين ولكنه لا يربطهما بالضرورة المنطقية مع صفة الحياة وإنما يربطهما مع العقل، ومن ثمة بصفة العلم، فالعقل ليس بإمكانه أن يدرك الأمور المتعلقة بمدركات السمع أو مدركات البصر، فواجب أن يكون عالمًا بهذه المدركات وتنبيه وجودها للخالق سبحانه وتعالى كتنبيهه على وجود العلم له[2]، ويستدل ابن رشد بالآيات القرآنية التي تدعم موقفه كقوله تعالى على لسان إبراهيم الخليل عليه السلام مخاطبا أباه: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً﴾[3]، فقد دلت الآية أن الذي لا يسمع ولا يبصر لا يستحق أن يعبد.

هذا ما اعتقدت به المعتزلة والأشاعرة بخصوص هاتين الصفتين ثم ما كان من ابن رشد من ردود وانتقادات لكن ابن تيمية وكما فعل مع ابن رشد في صفة الكلام كررها مع هاتين الصفتين فهو في نظره لم يتحدث عن صفة السمع والبصر، وإنما تحدث عن كونهما علم بالمسموع وعلم بالمرئي وهذا غير كاف «فالسمع والبصر -كما يقول ابن تيمية- ليسا مجرد علم بالمسموع والمرئي، وإن استلزم ذلك، على ما هو المعروف من قول أئمة السنة، والقصد الذي عرفه الشّرع أكثر من هذه الصفات، ولكن لما أراد صاحب هذا الكلام -يقصد به ابن رشد- أن يبيّن الطرق الشّرعية لإثبات ما أثبته المتكلمون من الصفات، تبعهم في هذا»[4]، فكأن ابن رشد حاول أن يتجاوز طرق المتكلمين وهي دائما طرق جدلية غير برهانية ليصل إلى الطرق الشّرعية التي يُنَبِهُنا إليها القرآن وقع فيما وقع فيه المتكلمين فلم ترق أدلته وبراهينه إلى الأدلة الشّرعية.

---

1 الجويني : الإرشاد، ، ص34.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 133.

3 سورة مريم: الآية 42.

4 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 325.

هذا ما أمكننا ذكره في مسألة الصفات الإلهية عند ابن رشد وموقف ابن تيمية من كل صفة من هذه الصفات، لكن يبقى علينا معرفة رأي فيلسوف قرطبة في علاقة الذات الإلهية بالصفات كيف كان؟ وهل كان ابن تيمية راضيًا عليه في هذه المسألة أم كان غير ذلك؟.

ب- رأي ابن رشـــد في علاقـــة الـــذات بالصفـــات:

تطرقنا إلى علاقة الذات بالصفات عند المتكلمين، ووجدنا كيف أن المعتزلة تعتبر أن الصفات هي عين الذات، بمعنى أن ذات الله وصفاته شيء واحد، ثم عرفنا أن الأشاعرة تقول بعكس ذلك، فالصفات زائدة على الذات، حدث جدال بين الفرقتين الأولى توحد الذات بالصفات والثانية تميز بينهما، وقد بحث ابن رشد في موقفهما وتوصل إلى معارضتهما، ففي اعتقاده أن البحث في هذا الموضوع هو من البدع -والبدعة كما معلوم هي الأمور المستحدثة في الدين التي لم تكن في عهد النبيﷺ بل لم تكن حتى في العهود الأولى من الإسلام وإنما جاءت نتيجة احتكاك المسلمين بغيرهم كالنصارى القائلين بالأقانيم الثلاثة (الأب، الابن، روح القدس) فكان على الجهمية والمعتزلة الرد على هذا لكنهم غالوا في التتريه.

فجاءت الأشاعرة من رحم المعتزلة لتعارضها وولد هذا الجدال تفرقة في صفوف المسلمين إلى درجة أن كفّر كل فريق الفريق الآخر، وصارت مثل هذه المسائل التي لا يقوى عليها العوام لضعف عقولهم وتبحرهم فيها، مدار نقاش وأخذ ورد، ولما وصل الأمر إلى ابن رشد وجد أن المشكلة في الأساس هي جواز البحث في هذه الأمور والتي من المستحسن السكوت عنها خير من الكلام فيها، ولهذا يتساءل ابن رشد عن «البدع التي حدثت في هذا الباب: السؤال عن هذه الصفات، هل هي الذات؟ أم زائدة على الذات؟ أي هل هي صفة نفسية، أو صفة معنوية؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم، والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها»[1]، وجوابه عن هذه الأسئلة أنه وجد المتكلمون انقسموا فيها إلى ثلاث مذاهب وطوائف من قال أنها (أي الصفات) هي الذات ومن قال أنها متفرقة (أي كثرة) وهؤلاء بدورهم انقسموا إلى طائفتين من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومن جعل الكثرة قائمة بغيرها.

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 134.

وكلام هؤلاء «كله بعيد عن مقصد الشّرع»[1]، ومقصد الشّرع عند ابن رشد هو عدم التشويش على عقيدة الجمهور الذين لا يستطيعون بعقولهم الضعيفة أن يخوضوا في مثل هذه الأمور فيختلفوا فيها وينقسم المسلمين، وهذا ما حصل بالفعل والإسلام يدعو إلى الوحدة ولَمِّ الصف يقول تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[2]، هذا ويصور لنا ابن رشد الذات الإلهية تصورًا تنزيهيا تجريديا، فالله ليس مادة ولا أي شيء يمكن تصوره، فعقل الإنسان قاصر على ذلك، ومادام الله غير مادة فهو بالضرورة عقل وهذا ما يتجلى في قوله: «فإذا وُجد شيء ليس قائما في مادة، عُلم أنه عالِمٌ: ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها صارت علمًا وعقلا، وأن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة من المادة»[3] والعالم كله بهذا المفهوم هو عبارة عن مجموعة من العلاقات، ومن الترابطات المنظمة، وأن القوة التي بإمكانها أن تدرك ذلك فهي عقل مفارق، وهذا العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته وبالتالي فهو يعقل جميع الموجودات، والعقل ليس هو شيئًا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها[4].

ولهذا رفض فيلسوف قرطبة أن يكون الله بسيط من جهة، وله صفات كثيرة قائمة بذاتها، ولكن إذا كانت الصفات موجودة بالقوة فإن ذلك لا يمتنع من أن يكون الشيء واحدا بالفعل كثيرا بالقوة[5].

ولما كان من العسير استخدام التعريف بالحد، لجأ بعض الفلاسفة أو المتكلمون إلى نوع آخر من التعريف، وهو التعريف بالرسم، والذي على أساسه يفهم بأن الله هو العلة الأولى، أو واجب الوجود بذاته، وهذا يظهر تنزيه الفعل للذات الإلهية[6]، ويستدل ابن رشد بأدلة نقلية من القرآن على تنزيه الله لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[7]، وقوله كذلك:

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 134.

2 سورة آل عمران: الآية 103.

3 ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص 363-364.

4 المصدر نفسه، ص 366.

5 المصدر نفسه، ص 348.

6 غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، ص 349.

7 سورة الشورى: الآية 11.

﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[1]، فهناك فرق بين الخالق والمخلوق، إما أن صفات المخلوق لا يتصف بها الخالق إطلاقا وإما أنها موجودة فيه، ولكن ليس بنفس الكيفية وعلى غير الجهة التي هي عند المخلوق، غير أن هذا الاختلاف بينهما لا يعني إنكار بعض الصفات التي ذكرها الله في قرآنه وهي موجودة عند المخلوق، كالوجه واليدين وغيرهما، لأنه لو كان الاختلاف مطلقا لتعذر الاستدلال على وجود الله من مصنوعاته، إن للإنسان صفات، فهو يسمع ويبصر ويتكلم... وله يدين وعينين وأصابع ووجه... والله كذلك ثبت له السمع والرؤية والكلام وأن له أصابع ووجه ويد[2]، ولكن لا ينبغي لنا أن نفهم أن هناك مماثلة بين الخالق والمخلوق «وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان: أحدهما أن يعدِم الخالق كثير من صفات المخلوق، والثاني أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل»[3].

ومن جهة أخرى هناك اختلاف جوهري وواضح بين الله وبين الموجودات جميعها بما فيها الإنسان الذي حتى وإن صحت رواية حديث المصطفى عليه الصلاة والسلام: ﴿إن الله خلق آدم على صورته﴾[4]، فلا ينبغي أن نسوِّيَ بيننا وبينه سبحانه، فنحن نملك صفات غير أنها تتسم بالنقص والضعف وعدم الكمال، في حين صفات الله كاملة ومطلقة، كما أن الإنسان يتصف بصفات النقائص، كالموت والنوم والسهو لقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[5]، «فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه، أعني: الدليل الشّرعي؟ قلنا الدليل عليه ما يظهر من [أن] الموجودات محفوظة: لا يتخللها اختلال ولا فساد، ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو

---

1 سورة النحل: الآية 17.

2 بن خزيمة (محمد ابن إسحاق): كتاب التوحيد وإثبات الصفات، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 2004 ص ص 37-102.

3 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 137.

4 البخاري: صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، ج4، ص 125. والأحاديث القدسية لـــ: درويش جويدي، المكتبة العصرية، صيدا لبنان، (د.ط) ، 2001، ص 85.

5 سورة البقرة: الآية 255.

سهو، لاختلت الموجودات»[1]،وما نستنتجه هنا، أن ابن رشد يجعل أوجه الشبه بين الخالق والمخلوق كما يجعل بينهما اختلافات جوهرية.

إن الذات الإلهية عند ابن رشد ومن شدة بساطتها لا تحتاج إلى شيء خارجي عنها لكي نتصورها يقول: «وبالجملة فكل ما أحتاج في تصور ذاته إلى مبادئ أكثر فهو أقل بساطة وفيه كثرة ما: وبالعكس كلما أحتاج في تصور ذاته إلى مبادئ أقل فهو أكثر بساطة حتى أن البسيط الأول بالتحقيق إنما هو الذي لا يحتاج في تصور ذاته إلى شيء من خارج»[2]، وهذا المعنى نجده كذلك عند من سبقه كابن سينا والفارابي الذي أخذ عنهم، فهم في تصورهم لوحدانية الله وتنزيهه قد اعتقدوا بأنه وجودًا خارج الذهن فهو عاقل لذاته معقول لذاته، كما أنه ماهية بسيطة في الذهن مجردة من كل شيء، قد يفهم منها الكثرة والتعدد، فهو واحد من كل الجهات ومن كل وجه[3]، وقد اعترض ابن رشد على الغزالي وما ذكره في كتابه "تهافت الفلاسفة" عشرات المرات فكان يأتي بنص الغزالي حتى ينهي كلامه في القضية ليرد عليه أو يصحح وتارة يتدخل ويعاقب على كلامه قبل أن ينهيه لضرورة يراها هو، وفي كل هذا كان ابن رشد يركز على الضعف المنطقي لكلام أبي حامد الغزالي أو أن الفكرة مخالفة لما قاله الفلاسفة.

فابن رشد هنا متردد وغير حاسم لموقفه بكل وضوح، وهذا التردد نلاحظه في مسألة إثبات ونفي الجسمية لله، وقد تساءل في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» إذا ما طلب منه الجواب عن السؤال: هل صفة الجسمية هي من الصفات التي صرح بها الباري سبحانه وتعالى أم أنه جعلها من المسكوت عنها؟[4] وجوابه عن ذلك أنه قال بأنها من المسكوت عنها ولكن يظهر أن التصريح بإثباتها هو الأقرب من أن ينفيها، والأحسن عنده أن لا يقدم جوابا للعوام من هذه المسألة لا بنفي ولا بإثبات وإنما بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[5]، وقد وجد أن الامتناع عن هذا السؤال إنما يرجع إلى ثلاثة أسباب:

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 138.

2 ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، ص 154.

3 الجليند (محمد السيد): الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 166.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 138.

5 سورة الشورى: الآية 11.

1- إن مسألة إثبات أو نفي الجسمية ليست من المسائل السهلة التي يدركها العوام بكل بساطة، وإنما تحتاج إلى مقدمات طويلة وبراهين عديدة.

2- السبب الثاني: هو أن العوام حسيون يعتقدون أن كل موجود لابد أن يكون محسوسًا، فإن قيل لهم العكس، كان عندهم معدومًا.

3- أما الثالث من الأسباب، فإن نفي الجسمية يؤدي إلى شكوك كثيرة حول مسائل ذكرت في القرآن، كأن يكون له يد ووجه وعينين، ثم إن نفي الجسمية كذلك يؤدي بالضرورة إلى نفي الحركة يوم الآخرة[1]، وهي التي قد أشار إليها سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [2].

إن هذه الأسباب التي ذكرها ابن رشد عن عدم التصريح بالإثبات أو النفي للجمهور الذي لا يمكن إقناعهم بأن ذات الله لا ماهية له، لأن في عقولهم من لا ماهية له فلا ذات له، غير أن السؤال عن ما هو؟ وهو سؤال طبيعي يطرحه كل عاقل، فإن الجواب عنه يكون «بجواب الشّرع فيقال لهم: إنه نور، فإن الوصف الذي وصف الله نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته»[3]، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [4] وفي السنة الشريفة أحاديث تدل على هذا المعنى ﴿فعن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ قال «نور أنىّ أراه»﴾ [5] وفي كتاب مسلم أن لله حجابًا من نور، قال رسول الله ﷺ: ﴿إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخْفِضُ القسط ويرفعه، يرفعُ إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل حجابُهُ النور -وفي رواية أبي بكر: "النّارُ"- لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه﴾.[6]

---

[1] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص140.

[2] سورة الفجر: الاية22

[3] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص142.

[4] سورة النور: الآية 35.

[5] مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج): صحيح مسلم، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، القاهرة مصر، ط1، 2010، باب في قوله –عليه السلام- نور أنئ أراه، رقم الحديث 291، ص61.

[6] مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج): صحيح مسلم، باب في قوله –عليه السلام- إن الله لا ينام، وفي قوله: حجابه النور لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، رقم الحديث 193، ص61.

هذه الأدلة نقلية من الكتاب والسنة، لكن ابن رشد كعادته وفيا لاتجاهه العقلي فهو يستحضر أدلة عقلية تبين أن مثال النور الذي ذكره الله عن نفسه هو مناسب جدًا لطبيعة الفهم عند العوام، فهو من جهة محسوس لكن تعجز الأبصار أن تدركه، ومن جهة ثانية فهو ليس بجسم[1]، ومن الأسباب كذلك التي جعلت الذات الإلهية توصف بأنه نور، لأن هذا الأخير هو علة وجود الألوان التي تجعلنا نرى الموجودات والأشياء، فلو غاب النور كما هو الحال في الليل، لما استطاعت العين أن ترى شيئا، ولما كان النور هو سبب الرؤية، فهذا تأكيد لرؤية الله التي ستكون في الآخرة[2].

إن فيلسوف قرطبة وهو يخوض هذا الموضوع الشائك، لم يذهب إليه راغبا، بل كان مدفوعًا أو إن صح التعبير كان نتيجة ردود أفعال، خاصة كتاب "تهافت الفلاسفة" والذي أوجب عليه رد الاعتبار للحكمة التي أراد الغزالي أن ينهيها، كما أنه يعلم جيدًا أن أية زلة في مثل هذا الموضوع ماذا يكلف صاحبها؟ وقد حدث له ذلك رغم حرصه الشديد (نقصد النكبة التي حدثت له في أواخر حياته)، وإن دلّ شيء على ما أردنا أن نقوله مثل ما قاله هو بنفسه محذرًا من الخوض في مثل هذه المسائل ونشرها للعامة، وإلا يكون «تعد على الشريعة، وفحص عما لم تأمر به الشريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا، وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشّرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور»[3].

وهذه فتوى من هذا الفقيه يحرم فيها الاشتغال بهذا الموضوع، خاصة من طرف العوام لأن الضرر فيه أكثر من المنافع، بل إنه يفسد عقيدتهم وإيمانهم، فصاحب الشّرع في نظره عليه أن يزود الجمهور بالمقدار اللازم دون أن تدخلهم في متاهات لا يقدرون عليها، كالطبيب الذي عليه أن يحافظ على صحة الأصحاء وإزالة الأسقام للمرضى[4]، بل حتى على نفسه لم يرخص لها الخوض في مثل هذه المسائل التي جعلها من أكبر المعاصي وأكبر الفساد في الأرض، والذي حمله على ذلك هم الذين خاضوا في مثل هذا الموضوع وبلغوا فيه ما بلغوا، وقد شبه نفسه بالطبيب الذي عليه أن

1 ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص144.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 ابن رشد: تهافت التهافت، ص 432.

4 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يعالج من سقى بالسم من طرف الشرير الجاهل –على حد قوله– من هو في حقه سم على أنه غذاء، فالكلام في الذات الإلهية وصفاته، قد يكون غذاء لبعض العقول، فيزيدها مناعة وقوة في العقيدة والإيمان، وقد يؤدي نفس الكلام مع غيره إلى التشويش والفساد، وفي هذا يصرح قائلا: «قد يكون رأي هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر، فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس، ومن منع النظر مستأهلة بمنزلة من جعل الأغذية كلها سمومًا لجميع الناس»[1].

وتظهر النزعة التوفيقية لابن رشد في أغلب مواقفه بين الحكمة والشريعة، بين القول بإثبات الصفات ولكن دون الخوض فيها، بين القول في صفة الجسمية، بأن الشّرع لم يصرح لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم.

وفي مسألة علاقة الذات بالصفات؛ فإن ابن رشد يرى أن هذا الموضوع لابد أن يترك كما جاء في ظاهر الشّرع دون الخوض في تفاصيله، لأن عقول العامة لا تستطيع أن تفهم أكثر مما وصف الله به نفسه.

1 ابن رشد: تهافت التهافت، ص 379.

II. ردود ابن تيميـــة على ابن رشد في مسألـــة الصفات وعلاقتهـــا بالـــذات

ردود ابن تيمية على ابن رشد في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات كانت ضمن موقفه في موضوع الألوهية، ويبقى علينا معرفة الرد الذي قدمه ابن تيمية في هذه المسألة، وهل كان موافقا لما جاء به ابن رشد أم كان معارضًا؟

أثبت ابن رشد صفة العلم، كأول صفة للذات الإلهية، وهذا لأهميتها بالنسبة للصفات الأخرى، لكن ابن تيمية لم يعجبه ما قاله ابن رشد في مسألة العلم الإلهي، واعتبره من أعظم المكابرة والبهتان على الله بل أن كل ما قاله هو سفسطة وكلام فارغ،[1] وهذا النقد جاء في سياق الرد على ابن رشد عندما اعتبر العالم والعلم شيئا واحدا، بل الواجب أن ينتهي الأمر إلى أن يتحد المفهوم فيها[3]، فلم يقبل ابن تيمية هذا الوصف بل هو مستغرب فيه، وقد وجد أن الخلل الذي وقع فيه هذا الفيلسوف هو أنه عندما يقول: «إذا كان العالم عالمًا بعلم...» فتشابه عليه "باء" الاستعانة بـــ"باء" المصاحبة فإذا قلنا عالم بعلمٍ وكأن العلم هو الذي أفاده العلم فيصبح العلم كالمعلم الذي يزود غيره بالعلم، وهذا الأمر غير صحيح عند ابن تيمية بل الأصح أن يقال: «هذا عالم بعلم، أي أنه موصوف بالعلم، أي ليس مجردًا عن العلم، ولا معرًّى منه بل هو متصف به، والعلم نفسه لا يعطيه العلم، بل نفس العلم هو العلم، وإن كان العلم قديمًا من لوازم ذاته فلم يستفده من أحد، وإن كان محدثًا فقد استفاده من غيره، ولم يستفد العلم من العلم»[2].

وما يفهم من كلام ابن تيمية أنه عندما نقول "عالم بعلم" لا يجب أن يفهم منه أن العلم هو الذي جعل ذلك العالم عالمًا كما هو عند الإنسان يكون جاهلا ثم يأتي من يعلمه فيصبح عالمًا بما تعلمه، أما العلم الإلهي فهو على الخلاف فالله عالم بعلم والعلم غير مجرد عنه بل هو متصف به منذ القدم، وهذا ما كان يقصده ابن رشد عندما انتقد المتكلمين، وأراد أن يبين لهم أن العلم الإلهي لن يكون واحدا إذا تعلق بالموجود المحدث، أي قبل وبعد الفعل، فهنا يكون المتكلمون قد أخطأوا عندما جعلوا العلم الإلهي شبيه بالعلم الإنساني، وبهذا يكون رد ابن تيمية على ابن رشد يلزم المتكلمين أكثر مما يلزمه.

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج2، ص 169.

3 المصدر نفسه، ج2، ص169.

2 المصدر نفسه، ج2، ص 170.

أما بالنسبة لصفة الحياة فإن ابن تيمية لم يقبل فهم ابن رشد واعتبر كلامه باطل، فهو يسرد جملة ما قاله ابن رشد في هذه الصفة ثم يعقب عليه ويرد: بقوله: «إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها فيُقال: هذا باطل من وجهين:

أحـــدهمـــا أن الحياة التي حلته هي الحياة التي صار بها حيًا، ليس هنا حياة أخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حَلّته، وحياة جعلته حيًّا»[1]، وهذا الرد يشبه الرد الذي وجهه من قبل في صفة العلم، فإذا كان الله عالما بعلم أي ليس مجرد عنه فكذلك صفة الحياة ليست مجردة عن الله، فليس هناك حياتان حياة حلّت به وحياة أخرى جعلته حيًّا، وكأن الله قبل أن تحل فيه الحياة لم يكن حيًّا وهذا باطل في نظر ابن تيمية.

أما الوجـــه الثانـــي فيعني « أن حياته إذا قُدِّر أنها مستفادة من حياة أخرى، فتلك الحياة الأخرى قائمة بحي هو حي بها، لا أن تلك الحياة هي الحية، بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة، فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الإلهي: العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته»[2]، يبدو أن ابن تيمية وجد ما يرتكز عليه في نقده لابن رشد في هذه الصفة التي قبلها لأن الخوض في هذه المسائل من الصعوبة أن يجد لها العقل حلاً حتى وإن كان عقل ابن رشد.

أدرك ابن تيمية أن ابن رشد لم يجعل للقدرة والمشيئة أي دور أو أثر في وجود النظام واتساقه فإن كان «خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها، كما قال: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ**﴾[3]، فالعلم بها شرط في وجودها، لكن ليس هو وحده العلة في وجودها، بل لابد من القدرة والمشيئة، ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة، فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبًا لوجوده، و لم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثر»[4]، والحقيقة أن الذي يملك العلم ولا يملك القدرة لا يمكنه أن يصنع شيئا، لأن الخالق لا يكون كذلك إلا إذا كان قادرًا بل كل عمل أو فعل يقوم به يشترط فيه القوة والقدرة، والخلق أعظم الأفعال ولا يستطيع فعل ذلك إلا الله_ سبحانه وتعالى_ والقدرة عليه أعظم ولا يوجد لها

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج2، ص170.

2 المصدر نفسه، ج2، ص ص 170-171.

3 سورة الملك: الآية 14.

4 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 183.

مثيل أو نظير عند المخلوقين[1]، فلا يوجد بشر منذ آدم عليه السلام إلى يومنا ادعى أن بقوته وقدرته قد خلق شيء من هذا الكون وقد تحداهم القرآن حتى في أضعف مخلوقاته (البعوضة).

ثم يعود ابن تيمية إلى هؤلاء المتفلسفة –وبالطبع منهم ابن رشد الحفيد الذي يذكره دائما معهم– ليبين تناقضهم في مسألة القدرة والمشيئة يقول: «إن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير العلم، مع أنهم متناقضون في ذلك، فإنهم قد يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها تارة»[2].

ولكن لا نوافق ابن تيمية فيما أنكره على ابن رشد أنه لم يجعل للقدرة دور في إيجاد الموجودات والأصح أنه اشترط وجود القدرة مع وجود العلم والإرادة.

وابن تيمية كعادته لا يرضيه كلام لم يكن «عليه سلف الأمة كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم إتباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاما لغيره ولكن أنزله على رسله وليس القرآن اسمًا لمجرد المعنى ولا لمجرد الحرف بل لمجموعهما، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط ولا المعاني فقط (...) وأن الله تعالى متكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد لا صوت القارئ ولا غيره، وأن الله ليس كمثله شيء»[3].

بل يضاعف ابن تيمية من انتقاداته لابن رشد وللفلاسفة ويعتبر كلامه شر ويسرد لنا ابن تيمية مقطع من كلام ابن رشد ثم يعقب عليه وينتقده وفي هذا يقول ابن تيمية: «وقوله –يقصد ابن رشد– «ولهذا الفعل شرط في الشاهد –وهو اللفظ– فيجب أن يكون من الله بواسطة، وهو المَلَك، أو جعل العبد عالمًا بذلك، أو لفظ يخلقه في سمع المستمع» فهذا شر من قول المعتزلة، الذين يقولون: كلام الله مخلوق»[4].

---

1 الُريش (موسى بن سليمان): علو الله على خلقه، ص 18.

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 183.

3 ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم؛ محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1987، ص ص 466-467.

4 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 316.

غير أن هذا الانتقاد فيه مبالغة فالرجل لم يقل شيئًا أكثر من أنه استلهم أفكاره من الكتاب والسنة واستشهد بالآيات الدالة على ذلك وقد وقف موقفا وسطًا توفيقيا، والذي يتجلى له في «أن القرآن –الذي هو كلام الله– قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له –سبحانه وتعالى–، لا لبشر»[1] وهذا التصور لم يعارضه فيه ابن تيمية وإنما عارضه في فهمه للقرآن بأنه هو العلم وليس الكلام، ولكن هذا فيما يبدو غير صحيح لأن القرآن في نظر ابن رشد هو كلام الله تعالى، وكلام الله ما هو إلا انكشاف العلم في نفس المخاطب و لم يقل هو العلم الإلهي الذي رأيناه قبل هذا.

لكن الاختلافات بين الرجلين لا تمنع من وجود توافق وتقارب فهما يرفضان نفي صفة العلو وينتقدان كل من يقول بذلك « وهذا الاعتراض من ابن رشد يتوافق مع اعتراض ابن تيمية الذي ينتقد نفاة العلو فهو يسلك منهجًا قويمًا في إثبات صفة العلو لله تعالى سمعًا وعقلا، فمن ناحية أن الفطرة السليمة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو وهذا يتماشى مع ما جاءت به نصوص القرآن، وتبدو مظاهر هذه الفطرة في التوجه القلبي على جهة العلو ولو بالقلب حين الدعاء أو الابتهال إلى الله، وهذه الحجة لا يستطيع أحد أن يدفعها عن نفسه فضلا عن أن يردها على قائلها وينكرها عليه»[2] هذا فضلا عن الأدلة السمعية من آيات وأحاديث النبي ﷺ المتواترة والمؤكدة لصفة العلو، ومنها قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[3]، وحديث الإسراء والمعراج وصعود الملائكة ونزولها في الصباح وفي المساء، وهذه الأدلة التي ساقها ابن تيمية تؤكد فساد تأويلات هؤلاء المتكلمين لأن النصوص الدالة على العلو لا تقبل أي طعن فيها .

أما في صفة الاستواء فإن ابن تيمية وإن كان يعارض متأخري الأشاعرة الذين مالوا إلى المعتزلة فإننا نراه يوافق زعيم هذه الفرقة أبو الحسن الأشعري ويستشهد بما قاله في هذا الباب، وأن كلام الأشعري هو ما اتفق عليه جمهور العلماء وكان عليه الصحابة رضوان الله عليهم لأنه يقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ «وأن الله مستو على عرشه كما قال:

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 132.

2 محمد السيِّد الجليَنْد: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 320.

3 سورة السجدة: الآية 5.

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1]، وأن له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾[2]، وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[3]، وأن له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[4]، وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالاً »[5]، إذا كانت اليد أو غيرها من الأعضاء فإن لها معنيان المادي والمعنوي، فالمادي وهو الوضع الأصلي كعضو مركب من لحم وعظم وعصب، واللحم والعظم جسم مخصُوص وهو كم له طول وعرض وعمق وقد يكون معنى آخر وهو المعنى المعنوي الذي لا يرتبط بجسم أبدًا كأن يقال هذه البلدة أو الدولة في يد حاكمٍ أو مالكٍ، فإن هذا المعنى صحيح حتى وإن كان ذلك الحاكم أو الملك مقطوع اليدين، ولهذا لابد أن يتحقق للجميع أن النبيﷺ لم يقصد باليد أو الوجه أو العين جسمًا هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله تعالى محال، وهو عنه مقدس، والذي خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، ومن المعلوم في الدين وهذا بالإجماع أن من عبدَ صنما أي جسمًا فهو كافر في شريعة الإسلام كما قال إبراهيم لأبيه آزر في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾[6]، ومن نفى الجسمية عنه وعن يده، وأصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب، وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث ليعتقد بعده أن معنى من المعاني ليس بجسم ولا عرض في جسم، يليق ذلك المعنى بالله تعالى، فإن كان لا يدري ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلا، والمعطل والمشبه كلاهما في نظر ابن تيمية لا يعبد المعبود الحقيقي الذي أمرنا به القرآن وجاءت الشريعة لأجله، ولهذا فهو يستشهد بالحكمة التي تقول «المعطل يعبد عدمًا، والمشبه يعبد صنما»[7].

لقد وافق ابن تيمية ابن رشد في التساؤل الذي طرحه حول علاقة الذات بالصفات والذي اعتبره من البدع الذي حدثت بعد الصحابة رضوان الله عليهم «فالجواب المرضي عند الأئمة

---

1 سورة طه: الآية 5.

2 سورة الرحمن: الآية 27.

3 سورة المائدة: الآية 64.

4 سورة القمر: الآية 14.

5 ابن تيمية: مجموع الفتاوى كتاب الأسماء والصفات، ج6، ص ص 93-94.

6 سورة الأنعام: الآية 74.

7 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 367.

-كما يقول ابن تيمية- أن لا يطلق القول بأنها هي الذات ولا بأنها غيرها، ولا بأنها الذات ولا بأنها زائدة عليها، ولا ينفي الأمران، فيقال: لا هي الذات ولا غيرها، حتى يكون قسمًا ثالثا، ليست هي الذات ولا هي غيرها، فإن هذا يقوله طائفة من متكلمة الصفاتية، من أصحاب أحمد وغيره، كما يقوله من يقوله من أصحاب الأشعري، والصواب المنصوص عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة: أنه لا يطلق لا هذا ولا هذا، لأن لفظ «الغير» فيه إجمال واشتراك»[1].

لكن هذا الاتفاق بينهما ليس إلا حالة استثنائية، فالغالب في كلام ابن تيمية وهو يتحدث عن ابن رشد يكون ناقدًا مبطلا لآرائه بل وحتى لانتقاداته للمتكلمين، فإن كان ابن رشد يعتبر علاقة الذات بالصفات من الأمور المسكوت عنها في الشّرع فإن ابن تيمية قد فهم من ذلك أن الشّرع لم يصرح بإثبات الصفات وأن ابن رشد راح يبين أن طرق إخوانه الفلاسفة في نفي الصفات هي الطريقة البرهانية، والأصح أن ما سلكه الفلاسفة في نفي الصفات هو أضعف مما أخذه المعتزلة[2]، وعندما جعل البرهان على نفي الجسمية يدركه العلماء (ويقصد بهم الفلاسفة) ولا يدركه المتكلمون رد ابن تيمية على ذلك قائلا: «لا ريب عند كل من له عقل أن ما يذكره الفلاسفة في نفي ذلك أفسد في العقل الصريح مما يذكره المتكلمون، وأنت (يقصد ابن رشد) قد أفسدت طريقة ابن سينا، و لم تعتمد في ذلك إلا على إثبات النفس، وهو أنها ليست بجسم، فيلزم أن يكون الباري كذلك، ومن المعلوم أن الأدلة النافية لهذا عن النفس: إن كانت صحيحة، فهي على نفي ذلك عن الرب أَوْلى، وإن لم تكن صحيحة بطل قولك، ومن المعلوم أن أدلة نفي الجسم عن النفس أضعف بكثير من نفي ذلك عن واجب الوجود، فكيف يكون الأضعف حجة على الأقوى؟!»[3].

إن ابن رشد وهو يتصفح كتاب الله العزيز وجد أن سبحانه وتعالى، وصف نفسه بأنه "نور" وأن النبي صلى الله عليه وسلم عندما عُرج به إلى السماء ووصل إلى سدرة المنتهى رأى كذلك "نور"، ينقل لنا ابن تيمية كعادته في مثل هذه المسائل ما يقوله خصومه أو من يريد أن يبطل فكرهم، ثم يبين لنا فساد أطروحاتهم، ففي مقولة ابن رشد «إنه محسوس تعجز الأبصار عن

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 328.

2 المصدر نفسه، ج5، ص 327.

3 المصدر نفسه، ج5، ص 333.

إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم» يجد أنها تحمل تناقض واضح وصريح يظهر في جانبين:

أولا: أن المحسوس الذي يحسه الناس بحواسهم ما هو إلا جسما أو عرضا في جسم

ثانيـــا: أن النور الذي يعرفه الإنسان إما أن يكون جسما أو عرضًا، فإن كان كالنور الذي يخرج من الشمعة أو ذبالة المصباح فذلك نار، والنار كما هو معروف جسم، وإما يراد به الضوء الذي انعكس على الأرض والجدران والهواء وهذا عرض، وكل عرض فهو قائم بغيره، ومن المحال أن يكون الله هذا أو ذاك[1].

كما أن ابن رشد قد وقع في نوع من الالتباس والغموض عندما جعل الجمهور الذين هم العوام يستطيعون رؤيته وإدراكه مادام وصف نفسه بأنه نور، والنور عندهم معروف ومعلوم، أما العلماء الذين هم قادرون على الفهم والتأويل فهو بالنسبة إليهم لا يرى،وقد رد ابن تيمية على هذا بقوله: «قلت: ولقائل أن يقال: هذا الكلام يناسب أهل الحيرة والضلال، الذين حارت عقولهم فيه فلم تعرفه، كما يحار البصر في الشمس فلا يراها، فقد مثله بالنور عند الجمهور، لكونه هو الذي يرى، وعند العلماء لكونه لا يرى، فاقتضى هذا أن الجمهور لهم به معرفة، وأن العلماء لا يعرفونه»[2]، وهـــذا الموقف الـــذي اتخذه ابن رشد كانت له أسبـــابه ودوافعـــه يمكن أن تحصرها في النقاط الآتية :

1- إنّ إثبات أو نفي الجسمية عن الله ليس بالأمر اليسير، خاصة مع طبقة الجمهور وقدراتهم المحدودة وهذا يحتاج إلى مقدمات طويلة وبراهين عديدة.

2 إنّ العامة أو ما يطلق عليهم ابن رشد الجمهور لا يعرفون في الموجودات إلا الوجود والعدم، وكل ما هو ليس بجسم فهو بالضرورة عدم، وهذا يفسر عقيدة هذا القوم ويشوش إيمانهم.

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 347.

2 المصدر نفسه، ج5، ص 353.

3- كما أن نفي الجسمية لله يؤدي إلى الشك في الكثير من الحقائق الإيمانية التي يعتقدون فيها، كرؤية الله يوم القيامة، ونفي بعض الآيات الواردة في القرآن، كأن يكون لله وجه وعينين ويدين...الخ[1].

وفكرة "النور" التي قال بها ابن رشد نجد لها أثرا في كتب الغزالي، خاصة في كتاب "المشكاة" فهما متفقان هنا على وصف الله، بأنه نور، فكما أن النور هو الذي يُظهر الألوان ويساعدنا على إدراك الأشياء المحيطة بنا فكذلك الله هو نور هذه الموجودات وهو سبب وجودها، فإذا غاب هذا النور غابت هذه الموجودات بالضرورة، وينتقد ابن تيمية كلا من ابن رشد والغزالي في هذا الموضوع ويقول: «وما ذكره هذا الرجل، موافقا فيه لصاحب "المشكاة" إن النور سبب وجود الألوان، وسبب إدراكنا لها، كما أن الله سبب وجود الموجودات، وسبب معرفتنا بها -ليس بمستقيم- فإن الألوان موجودة في نفسها، سواء أدركناها أو لم ندركها، وهي في نفسها مستغنية عن النور، ولكن النور شرط في إدراكنا لها، لا في وجودها»[2].

و لم يكتف ابن تيمية بنقد فكرة ابن رشد حول مسألة الجسمية بل راح يتعقبه في كل حجة ودليل حتى يبطل ويفند مزاعمه، والتي في اعتقاده لا تقوى على الصمود أمام هذا التمحيص والتدقيق فيها، فإذا كان ابن رشد يبرر سكوت الشّرع عن عدم التصريح بها، لا بالإثبات ولا بالنفي، لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم، كما هو الحال بالنسبة للنفس، التي يعجز على الجمهور إدراكها وتعقلها، فقد حجبَها الله عنهم وجعلها من الأمور الغيبية، وأن علم الإنسان الناقص لا يستطيع الإحاطة بها فكذلك موضوع الجسمية[3].

ويرد عليه ابن تيمية أن هذا افتراء على القرآن والسنة التي فيها من النصوص العديدة التي تشير إلى ذلك، فقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى أنه أثناء نومنا يقبض هذه الروح ثم يرجعها إلينا أو يمسكها، وأنها تارة تدخل في العباد وأخرى تعرج في السماء، ومن أمثال هذه الصفات التي لا توصف إلا من كان جسم بحسب تعبيرهم لمعنى الجسم، «ولفظ "الجسم" في حق الله، وفي الأدلة الدالة عليه، لم يرد في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد من السلف والأئمة، فما منهم

1 عويضة (كامل محمد محمد): ابن رشد الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص 97.

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 355.

3 المصدر نفسه، ج5، ص 358.

أحد قال: أن الله جسم، أو جوهر، أو ليس بجسم ولا جوهر»[1]، وهؤلاء من أمثال ابن رشد لما استخدموا هذه الحدود والمفاهيم في موضوع لطالما كان شديد الحساسية، لأنه ليس كالمواضيع الأخرى العادية (الطبيعيات، الطب، الرياضيات) فكل استخدام لمفهوم ما ينجر عنه لواحق قد تمس بقداسة الله سبحانه وتعالى.

لكن يظهر أن ابن تيمية لم يفهم ابن رشد و لم يميز جيدا بين رأيه وآراء الفلاسفة من أمثال الفرابي وابن سينا، فهو كثيرا ما يدرج موقفه مع آرائهم بالرغم من وجود اختلافات واضحة بينهما، والدليل على ذلك مخالفة ابن رشد للكثير من مواقفهم ومعاتبته لهم على تحريف آراء أرسطو.

لم يوافق ابن تيمية على الانتقادات التي وجهها ابن رشد للغزالي في مسألة التركيب، لكن إذا عدنا إلى ابن تيمية لنطلع على رأيه في هذه المسألة وجدناه ناقدًا لابن رشد خاصة عندما اعترض على الغزالي و الأشاعرة من ورائه عندما قالوا بأن الصفات زائدة على الذات مما ينتج عنه صفة وموصوف فتصبح الذات الإلهية مركبة، فقيام الصفة بالموصوف يعدها ابن رشد وإخوانه الفلاسفة بأنها تركيب، وعلى ضوئها اتُهِم الغزالي و الأشاعرة بالقول بالتجسيم، ولكن لفظ التركيب في نظر ابن تيمية هو من اختراع النفاة ،وكون الذات موصوفة بصفات ليس معناه أنه كان هناك شيء متفرق ذات لوحدها وصفات لوحدهم فركَّبه مركِّب[2].

وبعد أن يطلعنا على ما قاله ابن رشد ردًا على الغزالي –وهذه عادة في كتبه دائما– يرد ابن تيمية ويقول: «قلت: ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقر بفساده وضعفه»[3]، فقد فهم ابن تيمية الغزالي خلاف ما فهمه ابن رشد، فمقصود الغزالي عند الأول هو أنه ثمة ذات موصوفة بصفات لازمة لها لا يمكن أن توجد خارج عنها بل يقولون "هي هو" أما فهم ابن رشد هو أنه ثمة عنصران؛ الذات من جهة، والصفات من جهة ثانية كانا مفترقين فركبهما فركب، وكلمة التركيب ابتدعها نقاد الصفات من معتزلة وجهمية، ووقع ابن رشد في هذا

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 371.

2 المصدر نفسه، ج2، ص 156.

3 المصدر نفسه، ج3، ص 156.

الغلط الذي لم ينتبه إليه فيعاقبه ابن تيمية على ما ذكره في قوله: «القسم الأول لا يكون قديمًا، وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر، فليس يكون أن تكون الأجزاء هي علة التركيب، ولا التركيب علة نفسه إلا لو كان الشيء علة نفسه فيقال له: أولاً تسمية هذا تركيبا وأجزاء ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون بها، فإنه ليس في لغة من لغة الآدميين أن الموصوف بصفات يقال إنه مركب منها وأنها أجزاء له، وإذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب إلا اتصاف الذات بصفات لازمة لها، أو وجود معان فيها، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك، ليس المرد أن هناك مركبا ركبه غيره حتى يقال: أن المركَّب مفتقر إلى مركِّب»[1]، وبهذا رفض ابن تيمية هذا المصطلح ووجده دخيل على منظومة المفاهيم المتعارف عليها في موضوع الألوهية.

وإذا رجعنا إلى ابن رشد لا نجده يقول بأن الله مركب أو جسم بل إنه يجعل الذات الإلهية ذات بسيطة وهي تمثل عقل أو نظام هذا الكون غير أن هذا الكلام يرفضه ابن تيمية كذلك ويعتبر تسمية اللهــ سبحانه وتعالىــ بأنه عقل محض، هو اسم لم يرد أصلا في الشّرع، فلم يذكره الله لا في قرآنه و لم يحدثنا به نبي الله، و لم يذكره أحد من الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا اللفظ يشبه إطلاق لفظ الجسم على الذات الإلهية، وهذا كله غير صحيح، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأما إطلاق لفظ الجسم على الله فهو كإطلاق الفلاسفة لفظ العقل ونحو ذلك، هذه العبارات في لغة العرب تتضمن معاني ناقصة يتره الله عنها، فالعقل هو المصدر الذي هو عرض والله سبحانه متره عن ما هو فوق ذلك، بل نفس تسميته عاقلا ليس معروفًا في شرع المسلمين»[2]، وهذا صحيح فليس هناك في أسماء الله اسم العقل و لم يرد في القرآن هذا اللفظ مقترنا بذات اللهــ عز وجلــ.

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج3، ص 165.

2 المصدر نفسه، ج5، ص 369.

III. رأي ابن تيميـــة في الصفـــات وعلاقتهـــا بالـــذات:

الاعتراضات التي يوجهها ابن تيمية لابن رشد في مسألة الذات والصفات تقودنا إلى التساؤل حول رأي ابن تيمية من الذات الإلهية؟ كيف كان تصوره؟ وما هي حقيقة الصفات الإلهية عنده؟ وما هو موقفه من علاقة الذات بالصفات؟

في ثنايا انتقادات ابن تيمية للمتكلمين والفلاسفة خاصة ابن رشد الذي خص له حيزًا واسعًا من اعتراضاته، نقف على آراء ومواقف هذا الرجل فمنهجه في الفكر ليس هدمًا ورفضا فقط، بل بناءًا وتقديم للبديل ، فكل مسألة من المسائل التي يبحث فيها ابن تيمية يطلع فيها على آراء سابقيه، ينقلها لنا بأمانة ثم يقدم انتقاداته وتوجيهاته لها، ثم يعطي لنا رأيه حولها مستشهدا على ذلك بالأدلة والبراهين التي عادة ما يأخذها من الكتاب والسنة.

1- رأي ابن تيميـــة في الصفـــات:

رأي ابن تيمية في الصفات هو محاولة للإجابة عن السؤال الذي طرح المتكلمون والفلاسفة والفقهاء في إثباتها أو نفيها، فكيف كان رأيه يا ترى؟ هل هو من دعاة الإثبات أم دعاة النفي؟

يعتقد ابن تيمية كغيره من أهل السنة و الجماعة بإثبات الصفات لله «فمذهب السلف رضوان الله عليهم: إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، لأن الكلام في الصفات فرع من الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وعلى هذا مضى السلف كلهم، ولو ذهبنا نذكر ما أطلعنا عليه من كلام السلف في ذلك لخرجنا عن المقصود في هذا الجواب»[1]، فالأصل في باب الأسماء والصفات أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله_ صلى الله عليه وسلم_ ومعناه أن يقتصر على ما جاء به الكتاب والسنة فهما المصدران الأساسيان في هذا الأمر المتعلق بذات الله تعالى، وما له من صفات الجلال والكمال[2].

ومعنى هذا أن الصفات الإلهية كلها موجودة في النص القرآني أو حديث النبي ﷺ، فما أثبته الله _ سبحانه وتعالى _ ورسوله الكريم من صفة لنفسه لابد من إثباتها، وما نفاه عن نفسه

---

1 ابن تيمية : نقض المنطق، ص 18.

2 بن صالح (عبد الرحمن): موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض السعودية، ط2، 1995 ص 273.

فلا بد من نفيها، فالعقل وحده غير قادر للإطلاع على صفات الله ومعرفتها؛ لأنها تتجاوز قدراته، ولا سبيل للإنسان إذا أراد ذلك إلا بالسمع (القرآن والسنة)، وقد حجب الله على جميع خلقه معرفة ما هو الله؟ ماهيته وكنهه لأن الله_ سبحانه وتعالى_ أعلى وأجل من أن يدرك أو يحاط به علمًا، ولهذا قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[1] وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2].

والصفات التي وردت في القرآن عن الله أو جاءت على لسان نبيه الكريم هي التي يجب الإيمان بها على حقيقتها وليس على المجاز، فالتأويل الذي ذهب إليه أغلب المتكلمين قد حرفوا هذه الصفات عن حقيقتها وألبسوها تفسيرات لم ينزل الله بها من سلطان، ولهذا كلما ابن تيمية فرصة إلا ويصرح «بأن الله سميع عليم، استوى على عرشه خلق آدم بيده، يجيء يوم القيامة، وينزل إلى السماء الدنيا، وكل ذلك حق على حقيقته، لا مجازًا لأنه مادامت ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، ولا ينبغي التشاغل بتأويلها أو صرفها عن ظاهرها لأن هذا قياس مضطرب، وقول فاسد»[3].

كما يوجه ابن تيمية انتقاداته لعلماء الكلام معتزلة كانوا أو أشاعرة فهو يقول: «ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها»[4]، لأن المعتزلة كانوا يرمون غيرهم بتهمة التشبيه حتى أن بعض الأنبياء في اعتقادهم وقعوا في التشبيه «فإن الجهمية والمعتزلة إلى اليوم يسمون من أثبت شيئا من الصفات مشبهًا -كذبًا منهم وافتراء- حتى إن منهم غلا ورمى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بذلك (...) ثلاث من الأنبياء مشبهة؛ موسى حيث قال: (إن هي إلا فتنتك)، وعيسى حيث قال: (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) ومحمد صلى الله عليه وسلم حيث قال: (ينزل ربنا)»[5]، وهذه الافتراءات التي قال هؤلاء بها يكذبها القرآن والسنة الصحيحة، فقد ذكر الله في محكم تنزيله آيات عديدة يذكر فيها صفاته فقد سمى نفسه بصفات ووصف ذاته بصفات ولهذا لا ينبغي أن نترك ما أخبر الله عن نفسه

---

1 سورة طه: الآية 110.

2 سورة الشورى: الآية 11.

3 الجليند (محمد السيد): الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 319.

4 ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، تحقيق عبد الرحمن محمد بن قاسم، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص 110.

5 المصدر نفسه، ج1، الصفحة نفسها.

ونتبع تأويلات هؤلاء، هذا ما صرح به صاحبنا،ولكن ما هي القواعد التي يتأسس عليها مذهبه في الصفات الإلهية؟

2- مـــذهب ابن تيميـــة في الصفـــات:

إن المتتبع لكلام ابن تيمية في كتبه الكثيرة والمتنوعة يدرك أن مذهبه في الصفات الإلهية يتمحور حول ثلاث قواعد أساسية:

القاعـــدة الأولـــى: إن كل ما أثبته الله تعالى لنفسه أو أثبته له رسوله الكريم من صفات وأسماء، يجب إثباته، يقول ابن تيمية: «فالواجب أن يُنظر في هذا الباب فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يُعتصم به الإثبات والنفي، فنُثْبِت ما أثبتْه النصوصُ من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني»[1]،وهذا ما ندركه في مبدأ التوحيد " لا إله ــ إلا الله" فالشطر الأول يدل على النفي أو الإفراغ من كل ألوهية غير ألوهية الواحد الصمد، أما الشطر الثاني فيدل على الإثبات أو ملء الفؤاد بعقيدة الله.

القاعـــدة الثانيـــة: تتضمن عدم مماثلة الله عز وجل لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله فهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء في نفسه المقدسة بصفاته وأسمائه ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة، فكذلك له صفات حقيقة ولا يشبهه أحد لا في أسمائه، ولا أفعاله، ولا صفاته، ولا ذاته فهو مستحق للكمال، الذي لا غاية فوقه، كما يمتنع عليه الحدوث ويمتنع عليه العدم[2]، وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كونه عالمًا، حيًا، قادرًا، مريدًا فإن هذه الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره وهي مطلقة، وسمى بعض المخلوقات بأسماء مختصة بهم كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[3] وليس الحي المضاف إلى ذات الله كالحي المضاف للمخلوق المختص به وإنما يتفقان إذا أطلقا وجُرِّدا عن التخصص والعقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسلمين[4].

---

1 ابن تيمية: منهاج السنة، حققه محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406هـ، ج1، ص 349.

2 ابن تيمية : العقيدة الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط2، 1972، ج1، ص 438.

3 سورة الروم: الآية 19.

4 العك (خالد عبد الرحمن) : الأصول الفكرية للمناهج السلفية، ص ص 146-147.

القاعـــدة الثالثـــة: إن صفات الله وأسمائه تتصف بالكمال المطلق، فالكمال ثابت له ولا نقص فيه، فكل صفة يتصف بها الرب سبحانه وتعالى منزهة بل هو منتهى الكمال «وهو سبحانه وتعالى المتصف بصفات الكمال، بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك يستلزم نفي نقيضه، فثبوت الحياة يستلزم نفي العجز وهكذا جميع صفات الكمال»[1]، والله سبحانه له المثل الأعلى وهو الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلى من غيره، ويستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان لأنه إذا تساوى وتكافآ لم يكن هناك مثل أعلى مطلق وإن لم يتساوى و لم يتكافآ فالأعلى هو الأكمل وليس له مثل أو نظير[2].

والمتكلمون من المعتزلة و الأشاعرة إن كانوا يثبتون لله الكمال فإنهم تلقوا ذلك من عقولهم ومما أثبته الفلاسفة، ولكن ابن تيمية كان يعتقد أن الكمال الإلهي لابد أن يؤخذ من النقل قبل العقل لأن الله سبحانه وتعالى أعلم من غيره بنفسه وبالصفات والأسماء والأفعال التي تليق بذاته المقدسة[3]، فالأقيسة المنطقية التي استعملوها لإثبات الذات والصفات الإلهية لا تصلح لمثل هذه المواضيع بل الذي يناسب ذلك قياس الأولى.

رفض ابن تيمية استخدام قياس الشمول الذي استنبطه الفلاسفة كالفارابي وابن سينا من المنطق الأرسطي، لأن هذا القياس تستوي أفراده والله تعالى ليس كمثله شيء، فالوجود الذي هو موضوع العلم الإلهي، إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، والله بالضرورة هو واجب الوجود، لكن صفة الوجود تشترك بينهما وهذا الذي رفضه ابن تيمية أن يكون الوجود حد مشترك ومفهوم ذهني مجرد يخص الخالق والمخلوق، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ومن كان له معرفة بكلام الناس في العقليات، رأى عامة ضلال من ضل من الفلاسفة والمتكلمين بمثل هذه الأقيسة الفاسدة، التي يسوي فيها بين الشيئين لاشتراكهما في بعض الأمور، مع أن بينهما من الفرق ما

1 الدويش (موسى بن سليمان): علو الله على خلقه، ص 18.

2 المرجع نفسه، ص 25.

5 الجليند (محمد السيد): الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 295.

يوجب أعظم المخالفة، واعتبر هذا بكلامهم في وجود الرب ووجود المخلوقات، فإن فيه من الاضطراب ما قد بسطناه»[1].

ووجد ابن تيمية أن القياس الصحيح للاستدلال على الله تعالى والذي إستخدمها الأنبياء _عليهم السلام _هو القياس الأولى (على وزن الأعلى) أو الأحرى؛ ويعني أن ما ثبت لغيره الله –سبحانه وتعالى– من كمال فثبوته له بطريق الأولى، لأنه هو الأحق بهذا الكمال المطلق، وما تتره عنه غيره من النقائص والعيوب فتترهه عنه بطريق الأولى لأنه كما يقول تعالى: ﴿الحَيُّ القَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[2]، والقرآن الكريم حافل بالآيات الدالة على قياس الأولى، يقول تعالى في محكم تتريله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾[3]، ويقول تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ البَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ، وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَى مِنَ القَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ، لِّلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ المَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾[4].

والذي يتمعن في هذه الآيات يدرك أن قياس الأولى الوارد فيها يدور حول الكمال والنقص «وهما قطبا الرحى في حديث "ابن تيمية" عن الصفات نفيا وإثباتًا، فكل ما تضمن كمالاً لا نقص فيه فالله أحق به، وكل ما كان نقصًا من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمنا لنقص بوجه من الوجوه، فالله أولى بأن يتره عنه»[5].

وفي قصة إبراهيم عليه السلام مع أبيه عندما دعاه إلى عبادة الواحد الصمد المتصف بصفات السمع والبصر، لدليل على من يتصف بصفات النقص لا يستحق أن يعبد، وفي هذا يقول القرآن على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً﴾[6].

---

1 ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص 263.

2 سورة البقرة: الآية 255.

3 سورة الروم: الآية 28.

4 سورة النحل: الآية 57-60.

5 الجليند (محمد السيد): الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص ص 293-294.

6 سورة مريم: الآية 42.

هذه الآيات العديدة التي يستدل بها ابن تيمية على قياس الأولى يدل دلالة على أن منهج ابن تيمية في وضع شيء أو نفيه يعود دائما إلى المصادر الأساسية في الإسلام –القرآن والسنة– ولا يعود إلى الأقيسة التي أخذها بعض الفلاسفة المسلمين من غيرهم خاصة منطق أرسطو طاليس الذي قال عنه ابن تيمية: «فإذا كانت صناعتهم بين معلوم لا يحتاج فيها إلى القياس المنطقي، وبين ما لا يمكنهم أن يستعملوا فيه القياس المنطقي: كان عديم الفائدة في علومهم، بل كان فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ما ضر كثيرًا من الناس، كما سد على كثير منهم طريق العلم، وأوقعهم في أودية الضلال والجهل»[1].

والاستدلال الاستنتاجي الذي يرتكز عليه منطق أرسطو هو قياسٌ شكلي يهتم بصورة الفكر دون مادته. فهو ينطلق من مقدمة عامة لينتقل إلى نتيجة خاصة وهذا لا يفيد شيئا جديدا، أما قياس التمثيل أو الاستدلال بالتمثيل الذي طعن فيه المتكلمون وقالوا: بأنه لا يفيد إلا الظن[2]، فهو «أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل»[3].

وما نستنتجه من هذا النص أن ابن تيمية رغم انتقاداته اللاذعة للمنطق الأرسطي عمومًا والأقيسة التي تستنبط عنه فإنه لا يرفض هذه الأقيسة وإنما يجعل الأقيسة التي تؤخذ من القرآن والحديث أفضل من التي يبدعها العقل وبهذا فهو لا يعارض العقل من أجل المعارضة وإنما يعارض الأقيسة التي تفسد العقول السليمة والفطرة «وهذا هو منهجه في التوفيق بين صحيح المنقول وصريح المعقول»[4]، والذي لأجله ألف كتاب "درء تعارض العقل والنقل".

وحتى تكتمل لدينا رؤية ابن تيمية من الذات والصفات الإلهية علينا أن نعرف رأيه في علاقة الذات بالصفات كيف كانت؟.

---

1 ابن تيمية: نقض المنطق، ص ص 136-137.

2 المصدر نفسه، ص 134.

3 المصدر نفسه ، ص 135.

4 العك (خالد عبد الرحمن) : الأصول الفكرية للمناهج السلفية، ص 156.

3- رأي ابن تيميـــة في علاقـــة الـــذات بالصفـــات:

يتساءل ابن تيمية عن الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات في معرض رده على من قال بأن "ذات الله مستغنية عن التكميل" فهو يعتبر هذه كلمة حق، فذات الله مستغنية على أن يكملها أحد لكن ما هي هذه الذات؟ هل هي ذات مسلوبة الصفات؟ من علم، وسمع، وبصر؟[1] أم هي ذات متصفة بصفات الكمال؟ يجيب ابن تيمية عن ذلك بشكل واضح لا لبس فيه: «أما الأول [يقصد ذات مسلوبة الصفات]، فلا حقيقة لتلك الذات ولا وجود لها، فضلا عن أن يقال: ذات الله، فإن ذاتا لا تتصف بشيء من الصفات، إنما تُعقلُ في الأذهان لا في الأعيان، وذاتا لا تتصف بصفات الكمال ليست خالق المخلوقات ولا وجود لها، ولو قُدِّر وجودها فهي من أنقص الذوات، بل كل حيوان أكمل منها، فإنا نعلم بصريح المعقول أن الحي أكمل مما ليس بحي، والعالم أكمل مما ليس بعالم، والقادر أكمل مما ليس بقادر»[2].

يفهم من هذا النص أن ابن تيمية يرفض تصور ذات إلهية مجردة عن الصفات فلا تكون إلا متصفة بصفات الكمال، ولكن إذا كانت الذات الإلهية على هذا فلا يعني أنها تشبه باقي الموجودات، فالتتريه عند ابن تيمية من المسائل الجوهرية والأساسية التي تشمل فلسفته وفكره، لأن السائل إذا سئل مثلا: ما هو الرب؟ لا يكون الجواب مثلما يكون السؤال عن ماهية الموجودات والظواهر الأخرى، فالجواب عن ماهية الله تختلف عن باقي الماهيات الأخرى[3]، والعلة في نظر ابن تيمية تتعلق بالذي نحن بصدد تعريفه، فهو لا يشبه باقي الأشياء والموجودات التي أوجدها هذا الواجد المراد تعريفه، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وفي كل الحالات فإن الله مختلف بصورة مطلقة عن سواه في كل شيء في وجوده، وفي أفعاله وفي صفاته (...) وبالتالي فإن المشاركة في الأسماء ليست أكثر من ضرورات لغوية لا غنى عن استعمالها»[4].

والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء المتكلمون أو الفلاسفة في نظر ابن تيمية يتعلق في تصورهم للذات الإلهية والتي جعلوها مثل باقي المفاهيم والحدود التي يمكن للعقل أن يحددها

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 287.

2 المصدر نفسه، ج5، ص 288.

3 المصدر نفسه، ج5، ص 350.

4 أجهر(عبد الحكيم): ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص50.

ويضبطها، والأصح أن العقل القاصر لا يستطيع أن يعرِّف إلا ما هو ناقص ومحتاج إلى غيره، فالله يختلف عن باقي الموجودات من حيث وجوده الذي لا يشبهه أي من الموجودات، ومن حيث أفعاله وصفاته، التي هي متميزة تمامًا، عن أفعال وصفات المخلوقات الأخرى، وعلى هذا يقول ابن تيمية: «والرب تعالى متميز عن غيره بجميع خصائصه، والناس تكلموا في أخص وصفه، فقال من قال من المعتزلة: "هو القِدَم"، وقال الأشعري وغيره: "هو القدرة على الاختراع" وقال من قال من الفلاسفة: "هو وجوب الوجود"»[1]، وهذه كلها أسماء ابتدعها هؤلاء وأقحموا أنفسهم في موضوع لا تستطيع عقولهم المتصفة بالعجز والقصور عن إدراك كنهها.

وهذا العجز الذي لحق بهم وببنائهم الفكري إنما يكمن في ابتعادهم عن كتاب الله الكريم وسنة نبيه الشريفة، ويستشهد ابن تيمية بما قاله الإمام أحمد بن حنبل عن اختلافهم ومخالفتهم للكتاب: «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب»[2].

وأما أهل السنة والجماعة فهم أقل الناس اختلافا واضطرابا، إذ يبعث فيهم علام الغيوب السكينة والاطمئنان، كيف لا وهم ينهلون من سراج علم الرحمن وهداية خير الأنام، فمن كان منبع علمه القرآن الكريم وسنة النبي الأمين، فلابد أن يكون عقله وقلبه مطمئن لما يقول، عكس من كان روافد فكره مستقاة من آراء وأقوال الفلاسفة والمتكلمين، وهم بشر يخطئون أكثر مما يصيبون في موضوع هم أجهل الناس به.

وفي هذا يقول ابن تيمية مؤكدًا على كثرة اختلاف أهل الفلسفة والكلام: «نجد أهل الفلسفة والكلام أعظم الناس افتراقا واختلافا، مع دعوى كل منهم أن الذي يقوله حق مقطوع به، قام عليه البرهان وأهل السنة والحديث أعظم الناس اتفاقا وائتلافا، وكل من كان الطوائف إليهم أقرب كان إلى الاتفاق والائتلاف أقرب، فالمعتزلة أكثر اتفاقا وائتلافا من المتفلسفة، إذ للفلاسفة في الإلهيات والمعاد والنبوات، بل وفي الطبيعيات والرياضيات، وصفات الأفلاك: من الأقوال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال»[3].

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 352.

2 المصدر نفسه، ج5، ص 367.

3 ابن تيمية: نقض المنطق، ص 46.

إن ابن تيمية وهو يستقرئ آراءهم ووجهات نظرهم حول تحديد ماهية الله، وجدهم عاجزين عن ذلك، لأن تعريف كنه الذات، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام، كما أن تعريف الشيء لا يمكنه إلا بمعرفته أو معرفة نظيره، و الله ليس له نظير، فلا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال فقد حجب الله ماهيته عن الخلق، لا يعني ذلك أنه ليس له ماهية ولكن لأن البشر لا يقدرون على إدراكها فلا عين رأته ولا رأت شبيه له [2].

لكن ما يلاحظ على ابن تيمية أنه يعتبر كلمة «ذات» من الألفاظ الدخيلة على الفكر الإسلامي في موضوع الألوهية؛ لأنها غير واردة في القرآن ولا في حديث النبي يقول عنها: «ولفظ «ذات» لفظ مولَّد، وهو تأنيث «ذو» ومعنى ذات: أي ذات علم، وذات قدرة، وذات حياة (...) ولهذا أنكر طائفة من أهل العربية كابن برهان والجواليقي النطق بهذا اللفظ، وقالوا: هذا مؤنث، والرب لا يجري عليه اسم مؤنث»[1].

برغم هذا التقبيح في استعمال كلمة ذات على الله سبحانه وتعالى، نجد ابن تيمية يستعمل هذه الكلمة وقد ذكرها عشرات المرات وهذا يعد تناقضًا، فكيف تنهى عن شيء ثم تأتيه أنت؟.

ولكن إذا كان ابن تيمية يرفض المفهوم الذي قدمه الفلاسفة والمتكلمين للذات الإلهية، فما هو مفهوم الذي يقدمه هو؟ هل الذات له وجود واقعي أم وجود ذهني؟.

إن الخلل الذي أصاب الفلاسفة والمتكلمين في نظر ابن تيمية هو أنهم حاولوا إدراك الذات الإلهية خارج منظومة المفاهيم الواردة في القرآن والسنة، لقد استقرضوا جملة من المصطلحات والحدود التي وجودها في مباحث الألوهية عند غيرهم من الإغريق والتي تختلف اختلافًا كبيرًا عن نسقية ومنظومة الأفكار الواردة في الكتاب العزيز والسنة الشريفة.

لقد حاول ابن تيمية ضمن منهجه السلفي إدراك الذات الإلهية في إطارها التي حددها الله ونبيه الكريم «لقد اعتقد ابن تيمية أن الله بوصفه وجودًا موضوعيًا يجب أن يُدرك في إطار من المفاهيم الدالة ذات المعنى، وهذا ما جعله يتوجه في النقد إلى الفلاسفة وإلى المتكلمين

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 288.

معًا، خصوصًا مفهومهم للذات الذي رأى فيه مفهومًا مجردًا عديم الدلالة شأنه شأن المفاهيم الفلسفية الأخرى عن الله»[1].

والذات إذا كانت بهذا التصور الذي أطلقه المتكلمون والفلاسفة، فإما تصبح مجرد افتراض ذهني لا وجود لها في الواقع وإما ذات وجود واقعي، وابن تيمية يقبل بالإمكانية الأولى ولكنه لا يقبل المعنى الثاني لأنه كان يحاول دائما التأكيد على أن يكون الوجود الإلهي وجودًا موضوعيا بعيدًا عن التأويل الخاطئ للصفات التشبيهية مثل: اليد، والوجه، والاستواء، وغيرها[2].

لقد وجد صاحب "الرسالة التدمرية" أنه ينبغي أن نفرق هنا تفرقة حاسمة بين ما يمكن أن يُتصَّور في الذهن، وبين ما يوجد في الخارج، فليس كل ما يَتصَّوره الإنسان ذهنيا يمكن تحقيقه خارجيًا، والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهني وبين الإمكان الخارجي، فبَنَوْ استدلالهم هذا على أن كل ما يتصوره العقل يمكن أن يتحقق وجوده في الخارج، وليس الأمر كذلك[3]، فلو قلنا مثلا "الإنسان" فهذا التصور له الوجود الذهني دون أن يكون له الوجود الخارجي المحسوس لأنه ليس هناك إنسان موجود مادي حسي في الواقع وإنما الذي هو موجود واقعي ومحسوس فإنه يتحقق في أفراد: كعمر، زيد، فاطمة...الخ.

ومنه يمكن أن ندرك بأن الذي ينسبه إليه هؤلاء الفلاسفة أو المتكلمين هو أن الوجود يمكن أن يوجد عامًا أو خاصًا، فالعام هو الذي يكون في الكليات كـــ"إنسان" والوجود الخاص المتمثل في الأفراد كـــ"زيد" ولهذا «فالفلاسفة قد اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان»[4]، هذا ويعتقد ابن تيمية أنه لا يمكن للفلاسفة ولا لعلماء الكلام أن يدركوا حقيقة الله أو يقفوا على تعريف دقيق به، وإن اختصوا في هذا الميدان الذي هو ليس ميدانهم، بل هو اختصاص الأنبياء

1 أجهر(عبد الحكيم): ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي، ص 48.

2 المرجع نفسه، ص 49.

3 الجليند (محمد السيد): الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 168.

4 المرجع نفسه، ص 169.

الذي أطلعهم علام الغيوب على جزء من ذلك وكلفهم بإبلاغ ذلك فهم أعلم الناس بهذا الموضوع ولهم الأولوية بالحق بالتعريف له[1].

وقد زودهم سبحانه ببعض الوسائل التي تساعدهم على الإقناع والتبرير كالوحي الذي هو النبوة قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه به[2] أو المعجزات والتي هي «أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة مع تحديه قومه بها ومع عجز قومه عن معارضته بمثلها على وجه يدل على صدقه وفي زمان التكليف»[3]، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى بأنه هو الذي يوحي على أنبيائه، يقول تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[4].

ومن هنا يستخلص ابن تيمية «أن معرفة الله سواء بالأدلة السمعية أو العقلية تتم بإتباع جانب النبوة والرسالة لأنها أحق بكل تحقيق وعلم ومعرفة وإحاطة بأسرار الأمر وبواطنها»[5]، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء فهو الأحق بإبلاغ الناس عن هذا الموضوع، فلا أحد من الناس وإن كان فيلسوفًا أو متكلما أو فقيها، أقدر من النبي صلى الله عليه وسلم على بيان وتعريف الأمور الإلهية منه.

ما يمكن أن نستنتجه في هذا الفصل هو أن مسألة الصفات الإلهية هي التي أخذت القسط الأكبر من النقاشات وردود الأفعال بين المتكلمين وابن رشد، وبين هذا الأخير وابن تيمية، وهذا لكونها محور موضوع الألوهية، فلئن كانت المعتزلة تقول بنفي الصفات من حيث القدم وأنها هي عين الذات والأشاعرة تعارضها وتقول بإثبات الصفات وأنها زائدة على الذات فإن ابن رشد يعارضهما ويقف موقف وسط بين التصريح بالإثبات والسكوت عنه وذلك لضرورة التفرقة بين فهم العامة وفهم الخاصة.

---

1 حلمي (مصطفى): معرفة الله عز وجل وطريق الوصول إليه عند ابن تيمية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية مصر، ط1، 1995، ص4 .

2 دغيم (سميح): موسوعات مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، ص 1454.

3 المرجع نفسه، ج1، ص 1225.

4 سورة الشورى: الآية 3.

5 حلمي(مصطفى): معرفة الله عز وجل وطريق الوصول إليه عند ابن تيمية، ص 41.

أما فيما يتعلق بموضوع علاقة الذات بالصفات فإن المعتزلة تربط بينهما وتوحد الصفات مع الذات حتى لا تقع في التعدد وفي الجسمية، والأشاعرة تميز بين الذات والصفات حتى تثبت الصفات من جهة وتبعد نفسها عن التعطيل، أما ابن رشد فقد وجد أن البحث في هذه المسألة يجب التقيد بما جاء به الشرع دون البحث عن طبيعة العلاقة بينهما، خاصة إذا علمنا أن عقول العامة لا تستطيع الخوض في مثل هذه المسائل.

غير أن ابن تيمية لا يوافق المتكلمين ولا ابن رشد فيما ذهبوا إليه إن كان في مسألة الصفات أو مسألة علاقة الذات بالصفات، وفي اعتقاده لابد من البحث في هذا الموضوع ضمن الحدود التي رسمها القرآن والسنة، فلابد من إثبات الصفات كما وردت في النصوص الصحيحة وأكدتها العقول الصريحة، لكن ماهو معلوم أن كل فريق يدعي أنه بحث عن الموضوع ضمن إطار الكتاب و السنة وليس فقط ابن تيمية وحده، كما أنه لا يوجد أحد من المتكلمين أو الفلاسفة المسلمين يقر بأنه لابد أن يبحث موضوع الألوهية خارج إطار نصوص القرآن والحديث.

الفصل الثالث

موقف ابن تيمية من رأي ابن رشد في مسألة قدم العالم وحدوثه

I. موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة قدم العالم وحدوثه

II. موقف ابن رشد في مسألة العالم وردود ابن تيمية عليه

III. موقف ابن تيمية من مسألة قدم العالم و حدوثه

تعد مشكلة قدم العالم من المسائل التي تجادل حولها الفلاسفة والمتكلمون وهي أولى المسائل العشرين التي تجرد الغزالي لإبطالها عند الفلاسفة، ويعد رأي ابن رشد في قدم العالم في مجمله مجموعة من الردود البرهانية العقلية على حجج الغزالي في مسألة حدوث العالم، ثم جاء بعدهما ابن تيمية لينتقد ويعطي البديل.

وقبل أن نتعرض لموقف ابن تيمية من آراء ابن رشد في هذا الموضوع، علينا أن نعرف كيف كان موقف ابن رشد من رأي الأشاعرة؟ وما هو اعتقاد الأشاعرة في قضية قدم العالم؟ هل هو قديم أم محدث؟.

I. موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة قدم العالم وحدوثه:

1- رأي الأشاعرة في مسألة العالم:

موقف الأشاعرة في مسألة قدم العالم من حدوثه عبارة عن ردود أفعال تجاه المعتزلة التي سبقتهم في الظهور، ورأي المعتزلة في هذه المسألة هو أن العالم محدث خلاف ما ذهب إليه الدهريون على أن العالم قديم مع الله، فالمعتزلة ترى بأن القدم صفة يختص بها دون غيره، وقد تساءل القاضي عبد الجبار في كتابه "المختصر في أصول الدين" عن «الدليل الذي إذا نظرنا فيه علمنا حدوث العالم؟ قيل له: لأن هذه الأجسام لم توجد مع المحدثات التي لم تتقدمها الأجسام في الوجود، فإذا قال: وما تلك المحدثات التي لم تتقدمها الأجسام في الوجود؟ قيل له: هي الأعراض كالحركات والسكون والقرب والبعد»[1]، وهذا النص يدل على القول بالحدوث، وتذهب أغلب الدراسات إلى أن أبا الهذيل العلاف هو أول من وضع «خطوات البحث الفلسفي التي تولت المعتزلة وضع مقدماتها، في اعتماد "العلة الفاعلة" في إثبات خلق العالم وحدوثه والبرهان على الوجود الإلهي»[2]، ثم تبع العلاف في ذلك تلميذه النظام( )، الذي أكد هو بدوره على حدوث العالم وتناهي موجوداته، ولما كان العالم متناه ومحدود، فهو بالضرورة محدث[3].

---

1 القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ص 322-323.

2 الراوي (عبد الستار عز الدين): فلسفة العقل- رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط2، 1986، ص 43.

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولا يمكن فهم فكرة المعتزلة أو الأشاعرة في حدوث العالم ما لم نشير إلى نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد وهي «نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة، ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للبرهنة على كثير من المشكلات الكلامية؛ كالبرهنة على حدوث العالم الذي يؤكد وجود خالق وصانع له»[1]، ومختصر هذه النظرية هو أن العالم الطبيعي يتكون من جواهر وأعراض، والجوهر عندهم هو جزء الجسم أو الجزء الذي لا يتجزأ، والعرض إشارة إلى ما هو سريع الزوال أو تلك الصفات غير الثابتة في الجسم.

وكل من هذه الجواهر والأعراض في نظر المعتزلة محدثة وليست قديمة مع الذات الإلهية التي تتصف هي وحدها بالقدم، ولا توجد أي مادة أزلية؛ بل إن سائر ما في الجسم من الأعراض محدث ما دام أن الجسم إذا ثبت حدوثه، فالروائح والألوان و الطعوم التي توجد في هذا الجسم هي بالضرورة محدثة[2].

وتتفق الأشاعرة مع المعتزلة في فكرة حدوث العالم «والسبب الأساسي الذي جعل أبا الحسن الأشعري والأشاعرة من بعده يعتنقون هذا المذهب في صورة متكاملة، هو أنهم حاولوا معارضة فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذي يحرك فقط ولا يتحرك، والمادة القديمة المتحركة، وقد وضعوا في هذا المذهب الذري أساسًا دينيا هامًا وهو أن الله أزلي قديم، أما العالم وهو ما سوى الله، فمكون من جواهر وأعراض تلحق بها حادثة، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[3].

وما يلاحظ هنا أن المتكلمين يعممون حكم الجزء على الكل، فالأجسام حادثة لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة، ومنه نستنتج أن العالم الذي يتكون من جواهر وأعراض حادثة فيكون هو بالضرورة حادثًا.

وهذا ما يمكن أن ندركه كذلك عن الأسباب التي أدت بالمتكلمين إلى إبطال ونقد فكرة قدم العالم، حيث أن القول بقدم العالم لا يمكن معه إثبات وجود الخالق وهذا صحيح من الناحية المنطقية فلا يعقل أن يكون العالم قد خلقه خالق وهو في نفس الوقت قديم مع هذا الخالق.

---

1 وجيه (أحمد عبد الله): الوجود والعدم بين المعتزلة و الأشاعرة، ص ص 20-21.

2 القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص 325.

3 محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 189.

2-ردود ابن رشد على الأشاعرة في مسألة العالم:

لكن ابن رشد وفي رده على هذا الكلام لم يكن موافقا لما ذكرته الأشاعرة لأنه في اعتقاده، هذا الجوهر لا يمكن أن يدرك حسيًا كما أنه ليس بديهية عقلية فهو يقول: «وذلك أن وجود جوهر غير منقسم، ليس معروفًا بنفسه ليس معطى حسيا ولا بديهية عقلية بل هو نتيجة نظر واستدلال، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان (=الفلسفة، علم الطبيعة)، وأهل هذه الصناعة قليل جدًا، والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر»[1].

بل إن هذه المقدمات التي تستعملها الأشاعرة تؤدي في النهاية إلى التناقض والتعارض، فهم يقولون بأن العالم محدث، وهذا يستلزم منه أن يكون له فاعل محدِث، وهنا تكون الصعوبة في إثبات هذا المحدِث أزلي أم محدَث، ثم إذا افترضنا ووفقنا على «كونه محدَثًا، فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل»[2]، أما إذا كان أزليا فإنه «يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية، والحادث أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم لو سلكوا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك، فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث فهو حادث»[3] ويفهم من هذا الكلام أن الأشاعرة في كلا الحالتين سوف تقع في مأزق فإذا قالت بأن الذات الإلهية أزلية، فإن هذا يوقعهم في تناقض كبير لا مخرج لهم منه، لأن القول بذلك، يلزمهم الإقرار بأن الفعل الإلهي وكذلك مفعولاته أزلية.

من هذه الاعتراضات نكتشف أن ابن رشد قد أدرك أن الأشاعرة هم في تناقض سواء قالوا بأن الجسم محدثا أو قالوا بأنه أزلي، ونحن نرى أن هذه الاعتراضات منطقية وتدل على وجود خلل في البناء الفكري لهذه الأطروحة عند الأشاعرة،كما أن القول بالحدوث يؤدي إلى أطروحة وهي أن العالم قد تأخر في الظهور أو الوجود عن وجود الله تعالى وهنا تكون علة ما هي التي أدت

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 105.

2 المصدر نفسه، ص 103.

3 المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

بالفاعل إلى إحداث العالم ومنه «وجب أن تكون هناك علة صيّرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيتساءل أيضًا في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية»[1].

وعندما أدرك هؤلاء الأشاعرة صعوبة الخروج من المأزق الذي أوقعهم فيه القول بحدوث العالم اعتقدوا بالإرادة الأزلية وهي أن «الصانع لم يزل مريدًا في أزله لما سيكون فيما يزل، وكونه مريدًا عين إرادته وضلت طائفة من المبتدعة ضلالا بعيدًا، فزعموا أنه لم يكن مريدًا في أزله، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال إرادات للكائنات التي يريدها فصار مريدًا بتلك الإيرادات الحادثة وهذا انسلال عن ربقة الدين، فإن الإرادة لو كانت حادثة لا فترقت إلى إرادة لها، بها تتخصص، وإن استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص، لزم استغناء العالم بما فيه عن مريد مخصص»[2].

لكن هذا الاستدراك من طرف الأشاعرة لم يشفع لهم عند ابن رشد فقد اعترض عليهم في هذه المسألة لأن ذلك في اعتقاده لا يحل الإشكال، فالإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثًا وجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثًا، ووضع الإرادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول، شيء لا يعقل، وهي تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة، والإرادة شرط الفاعل لا الفعل[3].

كما أن هذه الإرادة القديمة «يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له، إذا كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي، فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهر لا نهاية له وذلك ممتنع»[4].

إن المتتبع لكلام الأشاعرة في مسألة الإرادة القديمة وردود ابن رشد عليهم يكشف لا محال بصعوبة الأمر وقد يكون ابن تيمية على حق عندما وصف الفلاسفة بأنهم «حائرون في هذا الموضع، ومن يتكلم فيها تناقض كلامه لفساد الأصل الذي يبنون عليه، وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط، فإن هذا ممتنع، بل هو جمع بين النقيضين، لأن العلة التامة

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 104.

2 الجويني: العقيدة النظامية، ص 25.

3 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 104.

4 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لا يتخلف عنها شيء (...) فإذا كانوا حائرين في أصل صدور الحوادث عنه، فكيف في إرادته لها وعلمه بها؟»[1].

لقد تصدى ابن رشد للبراهين التي قدمها الأشاعرة لإثبات فكرتهم حول حدوث العالم وقد أشار إلى أنها تنبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه منها من حدوث العالم: أول هذه المقدمات هو أن الجواهر لا تنفك ولا تخلو عن الأعراض، والمقدمة الثانية وهي أن هذه الأعراض محدثة فتكون الثالثة كنتيجة لما سبق وهو أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث[2].

ففيما يخص المقـــدمـــة الأولـــى فإن ابن رشد يعتقد أنهم سيكونون (أي الأشاعرة) على حق وصدق إن كانوا يقصدون بالجواهر الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، كهذه الشجرة وهذه الطاولة وهذا الكرسي الذي بجوارها، أما إذا كانوا يقصدون بالجوهر الجزء الذي لا يتجزأ فإن في مقدمتهم شك ولبس يصعب إدراكه على الخاصة فضلا عن العامة وفي وجوده أقاويل متضاربة ومتضادة، وكان عليهم إثبات هذا الجوهر الفرد لا بالأدلة البرهانية اليقينية ولا بالأدلة الخطابية التي تقوم على مجرد التمثيل، مثل قولهم إن الفيل أعظم من النملة، لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ثم يستخلصون من ذلك أن أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة، ومبررهم في ذلك أن أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل فهي أصغر منه، ولكن هذا الكلام عند ابن رشد يحمل مغالطة وهذا الغلط «إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة» فالكم المنفصل يتألف من وحدات منفصلة الزيادة والنقصان تؤثران فيه ومجاله الحساب أو العدد، وأما الكم المتصل فهو كم يتألف من وحدات متصلة الزيادة والنقصان لا يؤثران فيها كالخطوط والمساحات، فالمستقيم مثلا إذا أضفنا إليه كمية يبقى مستقيما والأمر نفسه إذا أنقصنا منه كمية، وذلك أن هذا الذي قالوه إنما يصدق في العدد: «فنقول إن عددًا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل (كالخطوط والمساحات والأحجام) إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول في العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر»[3].

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص ص 310-311.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 105.

3 المصدر نفسه، ص 106.

ثم يتابع ابن رشد تحليله وتفكيكه لكلام الأشاعرة في هذه المقدمة الأولى ويصل إلى أن الكم المتصل يقبل القسمة مثله مثل الكم المنفصل وهذا ما يوضحه جليا في قوله: «إن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام، وكل منقسم إما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم، فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم، هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم [إلى غير منقسم] إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها، ومن المعلومات الأولى أن أجزاء المتناهي متناهية»[1]، وهذا ما يوافقه فيه كذلك ابن تيمية الذي ينكر وجود أجزاء غير متناهية مبررا في ذلك أن الموجود إن قيل: أنه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تتناهى، وأما إن قيل أنه يقبل القسمة بالفعل فهي على احتمالين، إذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد وتفنى كاستحالة أجزاء الماء فتصبح هواء، وإذا استحالت من شدة صغرها فهذا لا يلزم أن تبقى في انقسام، ومنه يستنتج ابن تيمية أنه لا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى في الصغر[2].

هذا وينهي ابن رشد انتقاداته في هذه المقدمة الأولى ببيان تناقض آخر وقع فيه الأشاعرة، ويتساءل ابن رشد إذا كان الموجود يكون من غير عدم فبأي شيء يتعلق فعل الفاعل؟ وبناء على الإلزام الذي أخذت به الأشاعرة –والذي يقضي بأن الحدوث– لابد أن يكون من موجود ما، وبما أن فعل الفاعل، الذي هو الله، لا يتعلق بالعدم ولا يفعل في العدم وهذا دائما حسب اعتقادهم فإنه لابد من شيء يكون قابلا للحدوث ويتعلق به فعل الفاعل، ولما أدركت المعتزلة هذا الأمر اضطرت إلى القول بشيئية المعدوم أي أن المعدوم شيء، ويقصدون به أنه "ماهية": فكرة في عقل الصانع[3]، والحل الذي يقترحه ابن رشد لهاتين الفرقتين (المعتزلة والأشاعرة) هو القول بالخلاء لأن كلامهم يظهر فيه تناقض، ولا يمكن للجمهور أو العامة أن تدرك كل هذه التشعبات، فمعرفة الله واضحة وجلية لا تدرك بطريقة الجدل وإنما بطريقة البرهان اليقيني.

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص106.

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 8.

3 الجابري (محمد عابد): الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3، 2007، ص 107.

وما يمكن ملاحظته هنا أن ابن رشد وهو ينتقد هذه المقدمة كان متأثرا بفلسفة أرسطو القائل بقدم المادة والتي يعارض فيها فكرة الأجزاء التي لا تتجزأ، وهنا يصرح ابن رشد قائلا: «وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعي ولاح هنالك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة، وتبين هنالك كم أنواع المواد وأنواع الصور، إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هي مبادئ لوجود متغير، وبالجملة من حيث هي مبادئ التغير، وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة، عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التي لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التي يكفل إبطالها في ذلك العلم»[1].

فإذا كانت هذه هي انتقادات ابن رشد للمقدمة الأولى التي استخلصها من دليل الحدوث للأشاعرة، فكيف كانت انتقاداته للمقدمة الثانية؟

المقدمة الثانية: وهي القائلة «أن جميع الأعراض مُحدثة فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم، وذلك إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإن كان واجبا في الأعراض أن يُنْقل حكمُ الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحْكُم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام»[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أن المشكلة ليست في تعميم الأجسام الموجودة في الأرض لأننا نراها ونحس بها، وإنما تقع المشكلة عندما نعمم الأجسام السماوية ونلحقها بالأجسام الأرضية ونحن لا نستطيع أن نحكم على حدوثها كأجسام ولا على أعراضها، وهذا راجع إلى كونها خارج نطاق الحس والمشاهدة، لكن هذا الشكل قد يزول عند ابن رشد بالنظر إلى حركة الأجسام السماوية، وهذه طريقة الخواص يعني علماء الطبيعة، والذي خصه بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام إذ قال سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ﴾[3]، ومعلوم أن حركة السماء

1 ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط2، 1958، ص 41.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 107-108.

3 سورة الأنعام: الآية 75.

تقع تحت مشاهدتنا ولها علاقة مباشرة بالحركة في الأرض، وهذه في نظر ابن رشد هي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين وهم العلماء والفلاسفة، فإبراهيم عليه السلام أثبت فساد عبادة الشموس والأقمار والكواكب أنها متغيرة ومتذبذبة بين الظهور والأفول وقال قولته المذكورة في القرآن الكريم: ﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[1].

ويواصل ابن رشد نقده لهذه المقدمة وغرضه دائما أن يبين دحض أقاويل الأشاعرة وحججهم على حدوث العالم، فمن الأعراض التي تتعلق بالجسم: «الزمان والمكان» والذي رأى أنه يصعب تصور حدوثهما لأن افتراض أي زمان يحتاج إلى مكان ، ونفس الأمر يتعلق بالمكان «وأيضا فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه، وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تقدُّم عدِم الشيء على الشيء لا يُتصوَّر إلا من قبل الزمان، وأيضا فإن المكان الذي يكون فيه العالم (...) لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية، وهذه كلها شكوك عويصة»[2].

والنتيجة التي يمكن إستنباطها هو أن ابن رشد استطاع أن يتغلغل في ثنايا هذه المقدمة الثانية التي محتواها «أن جميع الأعراض محدثة» ويفلح في تهديم أركانها، فطريقة الأشاعرة لا تؤدي إلى يقين، لأنها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوي) على شاهد (الأجسام الأرضية) وهما ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة، وقياس الغائب على الشاهد هو دليل خطابي أكثر منه دليل برهاني يقيني.

المقدمـــة الثالثـــة: وهي القائلة «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين، أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادِها، والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو عن هذا السواد المشار إليه»[3]، يبدأ بالمفهوم الثاني والذي يعتبره صادقا و صحيحا لأنه إذا كان العرض حادث فبالضرورة يكون الموضوع الحامل لهذا العرض حادث كذلك، أما المفهوم الأول وهو مقصدهم «فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه

1 سورة الأنعام: الآية 76.

2 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ص 108-109.

3 المصدر نفسه، ص 109.

يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون: واحد بعد آخر»[1].

ويفهم من كلام ابن رشد في هذا الجزء أن المحل إذا تعاقبت عليه حركات لا نهاية لها فهو بالضرورة قديم، ولما شعر المتكلمون المتأخرون بضعف هذه المقدمة بينوا أنه في المحل الواحد لا يمكن أن تتعاقب عليه أعراض ما لا نهاية، فالمشار إليه إذا وجدت قبله أعراض لا نهاية لها يؤدي إلى امتناع هذا المشار إليه، ذلك أنه لا يوجد إلا بعد أن تنتهي ما لا نهاية له مادام ما لا نهاية له لا ينقض فإذا لا يوجد هذا المشار إليه[2]، وقد أعطى الجويني في كتابه الإرشاد مثالا على ذلك: «مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهمًا، فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه دينارا ولا درهمًا»[3].

وهذا المثال الذي ذكرته الأشاعرة والذي جاء في سياق التناقضات التي أوصلتهم إياها مقدماتهم لم يقبله ابن رشد «لأن في هذا التمثيل: وُضع مبدأ ونهاية، ووُضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله (= لا أعطيك...) وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضًا في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل، فهذا التمثيل بيِّنٌ من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثَّل بها (= لها مسألة افتراض حركات للجسم السماوي لا نهاية لها)»[4].

ثم يعود ابن رشد في آخر انتقاداته لهذه المقدمة لبرهانهم القائل: «إن ما يوجد، بعد وجود أشياء لا نهاية لها، يمكن وجوده، فليس صادقا جميع الوجوه، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين، إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة»[5]، فالأشياء التي توجد على النحو الأول تكون غير متناهية ويعطينا ابن رشد مثالا على ذلك فإذا رأينا غمامة في السماء

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 110.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 الجويني (إمام الحرمين): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 16.

4 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 110.

5 المصدر نفسه، ص ص 110-111.

فهذا يدل على أن هناك بخار قد صعد من الأرض، وإذا كان هذا تكون الأرض قد ابتلت وابتلال الأرض يعني بالضرورة سقوط المطر، والمطر لا يكون إلا بوجود الغيوم ونكون قد رجعنا من حيث ابتدأنا فإنه إذا كان غيم فقد كان غيم وهذا هو الدور[1].

أما النحو الثاني أو الأشياء التي تكون على «استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح إلى غير نهاية، ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير، وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له، أن يفعل بآلات متبدلة، أشخاصًا لا نهاية لها»[2]، أعني انه يفعل الأبناء بالآباء، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾[3] وبعد هذا الشرح المقتضب من طرف ابن تيمية يرد على ابن رشد قائلا: «قلت: مضمون هذا الكلام أن التسلسل في العلل ممتنع، لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول، وأما في الشروط والآثار –مثل كون الوالد شرطًا في وجود الولد، ومثل كون الغيم شرطًا في وجود المطر– فلا يمتنع، وهذا فيه نزاع معروف»[4].

إلا أن ابن رشد لا يعني بكلامه انعدام الفاعل؛ وإنما يؤكد على وجوده كونه المحرك لها، فالظواهر إذا كانت « بعضها أسبابا لبعض فيلزم على ذلك تناهيها سواء وجدت بالقوة أو بالفعل، ونحن نقول أن لعمري كان يكون ذلك لو كانت تلك الكائنات بعضها أسبابا لبعض بالذات، لكن ليس الأمر كذلك، بل وجود ما لا نهاية فيها من قبل المحرك الأزلي الذي لم يزل يحرك»[5]، فتسلسل العلل بين الظواهر ليس بالذات وإنما بالعرض، لأن الفاعل الحقيقي لها هو الله ــسبحانه وتعالىــ وليست هي الذات.

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 111.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 سورة لقمان: الآية 14.

4 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص ص 12-13.

5 ابن رشد: السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص128.

II. موقف ابن رشـــد في مسألـــة العالـــم وردود ابن تيمية عليه:

وبعد أن وقفنا على آراء الأشاعرة في مسألة قدم العالم أو حدوثه، علينا أن نعرف رأي ابن رشد في ذلك، فكيف كان موقفه من مسألة قدم العالم؟ وما هي الأدلة التي أدركها لإثبات اعتقاده؟ و ما هي الانتقادات التي وجهها ابن تيمية له في هذا الموضوع؟.

1- رأي ابن رشـــد فـــي مسألـــة العالـــم:

منهج الهدم والبناء الذي استخدمه ابن رشد مع موضوع الذات الإلهية وصفاته يوظفه كذلك في مسألة حدوث العالم، فبعد أن أبطل تصور المعتزلة والأشاعرة التي قالت بفكرة الحدوث والتي وجد أن أدلتهم أدلة خطابية لا ترقى إلى البرهان واليقين، يعتقد ابن رشد «أن الذي قصده الشّرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه»[1].

وقد استخدم هنا فيلسوف قرطبة كلمة «صنع» و«اختراع» بدل من كلمة الخلق من العدم التي تقول بها الأشاعرة، وقد كرر هذا المصطلح في كتابه «فصل المقال» و«تهافت التهافت».وإذا كان ابن رشد يعارض فكرة حدوث العالم ويقول بأنه قديم، فلا يفهم أنه من الدهريين المنكرين لله والقائلين بأن العالم وجد من غير صانع، وإنما القدم الذي قصده ابن رشد هو قديم بالزمان ومحدث بالذات .

وفي بحثه عن العلاقة بين الهيولى والصورة وجد فيلسوف قرطبة أن الأجسام الطبيعية المؤلفة من مبدأين: الأول يتمثل في الهيولى والصورة، والثاني في العدم، وهو في هذا يصرح أنه لا توجد هيولى من دون صورة، كما أنه لا توجد صورة جوهرية من دون هيولى، فالهيولى موجودة بالقوة ولا يمكن لها أن توجد بالفعل من غير موجود بالفعل الذي هو الصورة[2].

يفهم من هذا أن ابن رشد حاول التوفيق مرة أخرى وكعادته بين القِدَم والحدوث فهو يعتبر أن المادة الأولى أزلية مع أزلية الله ولكنها هيولى من غير صورة ثم جاء فعل الخلق من الله فأعطى الله الصورة للهيولى وهذا ما يسمى الصُّنع، فإذا كان الكون موجود وأزلي بذاته، إذا فلا

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 161.

2 العبيدي (حسن مجيد): فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، دار نينوى، دمشق سوريا، (د.ط)، 2009، ص111.

وجود لصانع، ولكن إذا كان بصفة الأزلية، فإن ذلك يعني أنها صناعة أزلية وأن هذه الصناعة لا بداية ولا نهاية لها، إذا فمصطلح الصناعة (الخلق)، هو المصطلح الأفضل بالنسبة لمن يصنع صناعة خالدة أو دائمة على من يصنع منتوجا محدودا[1].

والصنع عند ابن رشد هو صنع مستمر منذ الأزل وإلى الأبد، فالعالم قديم زمانا وإذا كانت له علة خالقة هو الله الذي لا يتوقف عن الخلق وبهذا فإن فيلسوف قرطبة حاول أن يرضي الطرفين الفلاسفة من جهة وخاصة أرسطو القائلين بقدم العالم وعلماء الكلام معتزلة أو أشاعرة والقائلين بالحدوث والخلق، لكن هذا الحل الذي يبدو أن ابن رشد قد وجده لم يرض به البعض «لأنه لم يقدم حلا، وإنما طرح مشكلة عجز عن حلها، وخاض – من خلالها– في أمور غيبية لا يمكنه البت النهائي فيها إلا عن طريق الوحي، وهذا لم يفعله ابن رشد –مع وجود الوحي بين يديه–، فلو عاد إليه واتخذه منطلقا له في هذه المسألة لوجده ينص على خلاف ما ذهب إليه»[2].

ونحن لا نوافق على ما ذهب إليه من أمثال هؤلاء، لأن المعروف عن ابن رشد أنه الفقيه المتشبع بالإيمان الديني فهو في أغلب كتبه يستند إلى الآيات القرآنية –وإن كان استخدامه للأحاديث النبوية قليل–، ففي موضوع صنع العالم لم يأت هذا الفيلسوف بالمصطلح من عنده كما فعل سابقيه الفرابي وابن سينا[3]، فقد وردت كلمة الصنع في القرآن في قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [4].

وهذا دليل أنه كان يقارع الحجة بالحجة والآية بالآية، فهو لم ينكر أن في القرآن آيات تدل على الخلق والحدوث مثل قوله تعالى في الآيات الأخيرة من سورة يس:﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [5]، وفي هذا

---

[1] Maurice Ruben Hayoun et Allin de Libera : Averroès et l'averroïsme, édition Dahlab, Alger, Algérie, 1er édition, 1991, P2.

[2] علال (خالد كبير): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، ص85.

[3] لقد استخدم الفرابي وابن سينا ومن قبلهما المتكلمون مصطلحات جديدة لم توجد في لغة القرآن أو الحديث، مثل كلمة: الواجب، والممكن، والواجد لذاته وغيرها...

[4] سورة النمل: الآية88.

[5] سورة يس: الآية 81-83.

يكون الشارع مخاطبا الخاصة وهم العلماء الذين يمكن لهم تصور الخلق من العدم أي من لا شيء، أما العامة من الناس (=الجمهور)، فلا يمكن لهم فهم الخلق إلا إذا جاء في صورة التمثيل الذي هو يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، يقول ابن رشد: «وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصورا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان وأنه خلقه من شيء»[1].

إذا كان ابن رشد قد استدل بالآيات التي تدل على الحدوث فإنه كذلك وجد في القرآن ما يدل أيضا على أن العالم قد صُنع من مادة وجدت قبله كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[2] وقال أيضا: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [3]وقال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[4]، وغير ذلك مما صرح به سبحانه وتعالى، وفي هذه الآيات دلالة واضحة في نظر ابن رشد أن العالم قد خلق من مادة وزمان كانا قبل أن يوجد فهناك عناصر كانت موجودة قبل خلق العالم، كالماء والعرش والدخان والأيام (الزمن)[5] ، لكن هذا التأكيد لا تؤيده وتؤكده آيات أخرى في القرآن لم يشر إليها صاحب فصل المقال، فهناك نصوص صريحة في القرآن تؤكد أن العالم مخلوق وأنه سينتهي في زمن ما لا محالة مثل قوله تعالى:﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ [6]، وقوله كذلك في سورة الرحمن:﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [7]، وإن هذا العالم الذي له بداية ستكون له نهاية كذلك لا محالة، لأن الشمس مثلا في طريقها إلى الفناء والزوال فهي كل يوم تفقد جزءا من طاقتها وأن النجوم لها ميلاد تولد فيه وتموت بعد زمان[8]، غير أن ابن رشد وجد في

---

1 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص171.

2 سورة هود: الآية7.

3 سورة فصلت: الآية11.

4سورة الأعراف: الآية54.

5 Léon Gauthier : Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, texte arabe traduction française Remaniée avec notes et introduction, Edition Carbonel, Alger, Algérie, 3eme édition, 1948, P15.

6 سورة الأنبياء: الآية 104.

7 سورة الرحمن: الآية26-27.

8 علال (خالد كبير) : نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، ص81.

ظاهر القرآن ما يؤكد أن العالم خلق من مادة وبالتالي فالكون والفساد يلحق فقط المحدثات ولا يلحق المادة الأزلية بما فيها الصور المحضة، التي هي السبب في وجود الموجودات.

وإذا بحثنا عن الأدلة التي يستدل بها ابن رشد على قدم العالم فيمكن أن نحصرها في البراهين الآتية:

أ- براهين ابن رشد على قدم العالم

- برهان الحركة:

أساس هذا البرهان قد أخذه ابن رشد من أرسطو الذي يعتقد أن كل دراسة للظاهرة الطبيعية ينبغي ردها إلى الحركة، فجميع أشكال التغير والحركة في الأرض ترجع إلى الحركة الدائرية في السماء، وبما أن لكل حركة محرَّك فقد افترض أرسطو وجود محرك أول غير متحرك وهذه الموجودات تتحرك بدافع الشوق أو ما يسميه "العشق الإلهي" ويفرق ابن رشد بين رأي الفلاسفة ورأي الدهريون لأن الدهرية تؤمن بقدم المادة مع إنكار إله قديم أو محرك أول لكن الفلاسفة يؤمنون بقدم المادة وحدها مع وجود إله صانع ومحرك «وبما أن الحركة في الأرض محكومة بحركة السماء بديهي أن للسماء بكواكبها وحركة أفلاكها، دور ضروري في ما يحدث في الأرض من "كون " و"فساد" و"نشوء" و"انقراض"، وحركة السماء ترجع كما قلنا إلى المحرك الأول إذا فهو "السبب الأول" الذي ترجع إليه جميع الأسباب التي لها دور في خروج ما بالقوة إلى الفعل في هذا العالم وبهذا الاعتبار فهو "الصانع" الخالق لكل شيء: إنه المحرك الأول، وكل شيء في الكون يتوقف على الحركة»[1].

ويجب أن نشير إلى أن برهان الحركة هو برهان عقلي أكثر منه برهان شرعي تأثر فيه ابن رشد بمعلمه أرسطو في نظريته عن المحرك الأول والجانب العقلي في هذا البرهان يستند على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات ولا تقبل بفكرة المصادفة أو الجواز والتي تنفي أن يكون الكون يتحرك وفق حكمة إلهية[2]، وابن تيمية يعترض على هذا الدليل لأنه وجد أن ابن رشد قد أخذه من معلمه أرسطو، والحركة لا تبرر أن العالم خلقه وأبدعه إله خالق يقدر ما

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص72.

[2] غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، ص 348.

تبرر أن العالم قديم أوجدته الحركة التي يقوم بها المحرك الذي لا يتحرك «والأجسام المتحركة محتاجة إلى آمر يحركها، والمراد بأمره بالحركة: كونه محبوبًا لها، أي تحب أن تتشبه به، لا أنها تحب ذاته، كما ذكره سلفه الفلاسفة الذين بيَّن طريقهم، وشبهه بالملك الآمر لمن دونه من نوابه في مملكته بأوامر، وكل واحد يأمر من دونه، وكلها ترجع إلى الآمر الأول، ومعلوم أن الآمر لم يبدع شيئا من أعيان المأمورين، لا صفاتهم ولا أفعالهم، بل الملك الآمر له شعور بأمره، وطلب من المأمور»[1] والمعلوم أن الله سبحانه وتعالى ليس فقط الآمر بل هو المبدع والخالق لكل شيء، فقدرته وسعت كل شيء.

– برهـــان الزمـــان:

وهو دليل يتعلق بطبيعة الزمان هل هو قديم أم ليس بقديم؟ وفكرة الزمان متعلقة بفكرة الحركة، حيث يذهب فيلسوف قرطبة إلى أن الزمان في طرفيه غير متناه فلا بداية له ولا نهاية له، وهو يرد على المعتزلة والأشاعرة الذين يقولون بأن الزمان هو مخلوق لله جاء مع خلق العالم وفي هذا يقول: «وأما قولهم (يقصد علماء الكلام): إن كل ما وجد في الماضي فله أول، فقضية باطلة، لأن الأول وجد في الماضي أزليا كما يوجد في المستقبل، وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله (= الله والعالم)، فدعوى تحتاج إلى البرهان: لكون وجود ما وقع في الماضي، مما ليس بأزلي (= كالمحدثات التي يحدث بعضها عن بعض)، غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي (= ما صدر عنه= حركة المتحرك الأول) وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين، أعني أن له ابتداء وانقضاء، وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء»[2].

وهذا النص يوضح لنا أن العالم وجد عن الله منذ الأزل، والأزل يخص مادة العالم التي هي قديمة وأزلية لا تُفْنَى، لكن هذا الكلام عند البعض الآخر لا يوافقون عليه لأن الزمن في اعتقادهم ليس مشكلة في الشرع، فالعالم عندما خُلق من طرف الخالق ظهر المكان والحركة والزمان والمادة[3]، وابن تيمية هو بدوره لا يوافق على هذا الدليل لأن ما ذكره «ابن رشد –كما يقوله من يقوله من المتكلمين– فهو مبطل أيضًا لقول إخوانه من الفلاسفة، الذين يقولون بوجود ما لا

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص 206.

2 ابن رشد: تهافت التهافت، ص 199.

3 علال (خالد كبير): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، ص 80.

يتناهى، ولا له أول ولا آخر في قديمين مختلفين، كما يقولونه: إن حركات كل واحد من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية، مع أن إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى»[1].لكن الآية التي يشير فيها الله إلى خلق السموات والأرض و ما فيهن من شمس وكواكب في ستة أيام، يدل على أن الزمن كان قبل خلق الشمس والقمر.

– برهـــان نفـــي الترجيـــح:

فكرة الترجيح أو الإمكان يبطلها ابن رشد ويبين تناقضها مع وجود إرادة إلهية مطلقة، فكيف يعقل أن يكون العالم غير موجود ثم يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن يكون هناك تغير في حالة الفاعل أثناء قيامه بالفعل عن الحالة التي كان فيها من قبل؟ وإذا حدث ذلك فهذا يعني وجود نقص في الذات الإلهية –معاذ الله أن يكون هذا– لأن الله منزه عن كل نقص أو تغير وتبدل في ذاته، ولقد وضحنا ذلك عند الكلام عن صفات الله وخاصة صفة الإرادة وفي هذا يقول ابن رشد: «وإذا سلمنا بوقت كان فيه العالم ممتنعا ثم صار ممكنًا لأدى هذا بالضرورة إلى التسليم بوجود وقت لم يكن الله قادرًا فيه ثم أصبح قادرًا، وهذا يتنافى مع قدرة الله التي لا يشوبها نقص»[2]،وهذا برهان بالخلف، فنفي الترجيح يؤكد بالضرورة أن قدرة الله مطلقة في إيجاد العالم الذي كان معه منذ الأزل.

– برهـــان الخلق المتجدد:

ويتعلق بفكرة المادة أو المكون الذي تكوّن فيه الكون، ففي اعتقاده لا يمكن التسليم بأن الكون تكوّن من لا شيء لأن التكوين يعني انتقال الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل[3]. وهذا لا يعني أن ابن رشد ينكر عملية الخلق وإنما يفهمه بمعنى خاص وهو الخلق المتجدد أي أن الخلق لم يكن دفعة واحدة وفي زمن معين وإنما في كل لحظة من زمن هذا الكون هناك خلق تجديد أي أن هناك قوة فاعلة دائمة الفعل وتسهر على بقاءه وحفظه تخرج الشيء من حالة القوة إلى

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 18.

2 غيضان (السيد علي): الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، ص 331.

3 عاطف العراقي: ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، ص 147.

حالة الفعل. والفرق بين الله والعالم من حيث موضوع القدم، أن العالم قديم وهو معلول مع ذلك لعلة خالقه هو الله غير أن الله سبحانه وتعالى فهو قديم ولا علة له بل هو خالق كل العلل[1].

وإذا بحثنا نحن عن معنى المادة عند ابن رشد نجدها في مفهوم الهيولى وأنواعها «فهي الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات، ويفهم من هذا التحديد للهيولى، أنها تقال على مراتب وأنواع، فمنها الهيولى الأولى أو المطلقة، وهي الهيولى غير المصورة، والتي هي المادة الأولى وطبيعتها أنها لا توجد إلا بالصورة لأنها لو وجدت بغير صورة، لكان ما لا يوجد موجودًا»[2] وهناك الهيولى بالقوة وهي الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات وإنما لا تتعرى عن الصور لأنها لو كانت هكذا لكان ما لا يوجد موجودًا، ثم هناك الهيولى الخاصة وهي التي يطلق عليها ابن رشد اسم الهيولى المصورة ولها هي كذلك أقسام[3] لا داعي للخوض في تفاصيل تلك الأمور الجزئية.

لكن ما يؤاخذ على ابن رشد في هذا البرهان أنه في القرآن آيات عديدة توحي بأن الخلق والإبداع كان من غير آلة ولا مادة ومن غير حاجة إلى زمان أو مكان كما في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[4] وجاء في تفسير ابن كثير لهذه الآية أنه بديع بمعنى خالق السموات والأرض من غير مثال سبق وأن المبدع هو المنشئ والمحدث وهو الذي لم يسبقه أحد إلى إنشاء وإحداث ما صنع[5] وإثبات الخلق والإبداع له ونفي ذلك عن غيره إنسانًا كان أو ملاك أو ما شابه، جاء في نص الآية التي يقول فيها المولى عز وجل: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾[6] وهذا خطاب استفهامي موجه لمن يشابه خلق الله الذي لا يحتاج فيه إلى شيء وصنع الإنسان الذي لا يستطيع أن ينشأ شيء إلا بوجود موجود. وابن رشد «في تأويله لآيات خلق العالم لم يأخذ بالخلق والإبداع بمعناهما الدال على إيجاد الشيء من لا شيء

1 غيضان (السيد علي): الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، ص 332.

2 حسين مجيد العبيدي: فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، ص 66.

3 المرجع نفسه، ص 67.

4 سورة البقرة: الآية 117.

5 ابن كثير: تفسير القرآن الكريم، ص 160.

6 سورة النحل: الآية 17.

حسب الآيات التي ورد فيها هذان اللفظان، وإنما حملها كلها على المعنى الأرسطي الذي يرى الخلق هو مُجرد إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وفق عملية التكوّن والفساد في العالم الأراضي»[1].

لكن هذا غير صحيح في مجمله فابن رشد لم ينكر الخلق والإبداع الإلهي للكون ولكنه فهم ذلك من منظور مخالف لما رأته المعتزلة والأشاعرة وابن تيمية وغيرهم لأن المنطق العقلي عنده جعله يسلم بفكرة الخلق المستمر لا الخلق الذي يحدث في لحظة زمانية معينة ثم ينقطع، أما فيما يخص تأثره بأرسطو فهو شيء معروف لدى كل الدارسين لفكر ابن رشد غير أنه في موضوع الألوهية لا يمكن لنا أن نصنف ابن رشد مع أرسطو لأن فيلسوفنا يبقى وفيًا لعقيدته ودينه المعروف بالتوحيد، فالإله عند أرسطو والإله عند ابن رشد يختلفان.

وما يمكن أن نستخلصه من هذه البراهين التي أكد بها ابن رشد على قدم العالم أنها براهين عقلية فقد أكد بها على وجود إله فعّال له خلق دائم ومستمر، وأن العالم قديم قدم مادته التي هي علة ضرورية لوجود العالم المحدث، واقتضت عناية الله على حفظه.

ب – نقد ابن رشد لنظـــريـــة الفيـــض:

وقبل أن ننتقل إلى رأي ابن تيمية من مسألة حدوث العالم علينا أن نوضح مسألة لها علاقة بموضوع العالم وهي مسألة الفيض، فهل ابن رشد من القائلين بنظرية الفيض أم هو من ينكر ذلك؟

تعتبر نظرية الصدور أو الفيض أحد أشكال خلق العالم التي عرفها الفلاسفة المسلمون ويمكن أن نلاحظ ذلك عند الفارابي وابن سينا وقد تأثر الفارابي بنظرية الفيض الأفلوطينية، وملخص هذه النظرية أن العالم لم يصدر مباشرة عن المبدأ الأول وإنما صدر عنه العقل الأول، ويفيض عنه العقل الثاني وهكذا يستمر الفيض إلى أن يصل إلى العقل العاشر، وهو عقل فلك القمر، واهب الصور والموكل بعالم الكون والفساد[2]، ثم تبعه بعد ذلك ابن سينا، وقد شبه يحي هويدي صدور العقول عن المبدأ الأول كانبثاق الضوء من الشمس فهو يقول: «وهذه النظرية هي نظرية في قدم العالم، فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء من الشمس، ومعنى

---

1 خالد (كبير علال): نفس المرجع، ص 79.

2 الفرابي (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر، 1990، ص18.

ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم، فهو إذن قديم مثله، وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذي يصدر عنها، وكما أن اللهب لا يستطيع منع الحرارة التي تشع منه كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التي تنساب منه، وليس من شك في أن هذه الصورة للخلق تتنافى مع ما يفهمه المسلمون من الخلق الإلهي أو الإرادة الإلهية، لأنها تصور الله وكأنه لا حيلة له في خلق العالم ولا شأن له به»[1].

وموقف ابن رشد من نظرية الفيض هو الموقف الرافض وقد انتقد الفارابي وابن سينا لأنهما اعتقدا بذلك وأعطوا بذلك فرصة للغزالي حتى ينتقدهما، وقد وجد ابن رشد أن نظرية الفيض لم يقول بها أرسطو وبذلك يكون قد خَلَصَ أرسطو وفلسفته من ذلك «والعجب كل العجب –كما يقول ابن رشد– كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة [...] وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي، ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية»[2].

لكن تأييده لأبي حامد الغزالي سرعان ما ينتهي ليعود ابن رشد لانتقاده فقد وجد أن صاحب «تهافت الفلاسفة» لم يكن مطلعا بالقدر الكاف على هذه المسألة؛ فقد اكتفى بما وجده عند ابن سينا، ومن هنا لحقه الخلل والزلل واتهم الفلاسفة بالقول بفكرة الفيض وأرسطو بريء من ذلك[3].

وقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن ابن رشد يعتقد بنظرية الفيض لمجرد أنه يشبه الكون بنظام المدينة التي لها ملك أو أمير ويعيش فيها جمعٌ من الناس ،وهم مكلفون ومأمورون بأوامر ذلك الأمير الذي هو أعلى قدرًا منهم وأرفع رتبة وشأنًا، واستدل ابن رشد بالآية التي يقول فيها سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[4]. بل ذهب خالد

1 هويدي (يحي): محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1965، ص158.

2 ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص 294-295.

3 المصدر نفسه، ص 299.

4 سورة الأنعام: الآية 75.

كبير علال إلى اتهام ابن رشد بأنه من المدافعين عن نظرية الفيض فهو يقول: «ومن مزاعمه (يقصد ابن رشد) أيضا أنه زعم أن الموجود الواحد –أي الله– فاضت منه قوة واحدة، بها وجدت جميع الموجودات، وأن العلماء –أي الفلاسفة– أجمعوا على أن العالم بأسره فاض عن المبدأ الأول –أي الله تعالى– وزعم أيضًا أن ذلك الواحد البسيط بما أنه بسيط، إنما يلزم عنه واحد، والحق أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط»[1].

لكن في المقابل هناك من يرى وجهة نظر أخرى مخالفة فابن رشد، ليس من القائلين بنظرية الفيض، وهذا ما نتلمسه عند عاطف العراقي وحسام الدين الألوسي ومحمد عابد الجابري... وغيرهم[2]،يقول عاطف العراقي: «لقد نقد ابن رشد هذا القول وكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات في القول بالفيض على النحو الذي نجده عند مجموعة من المفكرين من بينهم ابن سينا(...) بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات»[2].

ونحن بدورنا نثمّن وندعم هذا الموقف لأنه ظهر لنا أن ابن رشد يعارض هذه النظرية بكل وضوح وجلاء فهو يقول في كتابه تهافت التهافت: «وهذه كلها خرافات –يقصد بها فكرة الفيض– وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي»[3]، فقد سمى ابن رشد نظرية الفيض بأنها خرافة وهذا أبلغ تعبير على رفض هذه الفكرة، كما أنه يحسب على فكر أرسطو لما لهذا الأخير من تأثير على فلسفته، والمعلوم أن أرسطو ليس من القائلين بنظرية الفيض وإنما هذه الفكرة تأثر بها الفارابي من الأفلاطونية.

---

1 علال (خالد كبير): : نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، ص ص 76-77.

2 أنظر: حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992، ص 138. وأيضا: عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 142. وأيضا: محمد عابد الجابري: ابن رشد (سيرة وفكر، دراسة ونصوص)، ص 201.

2 عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر ،ط1، 1980، ص220.

3 ابن رشد: تهافت التهافت، ص 295.

2- ردود ابن تيميـــة علـــى ابن رشـــد في مسألـــة العالـــم:

موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم لم تمر دون نقد ابن تيمية له، فيا ترى كيف كان موقف ابن تيمية من هذا الموضوع؟ هل معارض له أم أنه يتوافق معه؟.

إن ابن تيمية خالف ابن رشد في كثير من المسائل، والتي تظهر بوضوح في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين تحتاج في تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لا تسلم إلى اليقين في نتائجها، فهو يعترض عليهم ويقول: «وذلك أن القائل إذا قال "ما لا يسبق الحوادث فهو حادث" فله معنيان: أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين، أو الحوادث المعينة أو المحصورة، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء، فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ما له ابتداء، واحدًا كان أو عددًا، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يَخْلُ من هذا لا يكون قبله، بل لا يكون إلا معه أو بعده، فيكون حادثا، وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان»[1].

يفهم من هذا أن ابن تيمية يعترض على ما جاءت به الأشاعرة من براهين على حدوث الأجسام ويعتقد أن فيها خلل منطقيا فلا يمكن للعقل أن يقبل بانقسام الجسم إلى أجزاء غير متناهية، وهذا ما أشار إليه ابن رشد من قبله أن تسلسل الحوادث إلى ما لانهاية أمر مستحيل.

وفي معرض رده على ما قاله ابن رشد على أن مادة العالم والصورة التي تطرأ على هذه المادة قديمة، فقد أدرك أن في هذا الكلام تناقض وتعارض، لأن العالم لا يمكن أن يكون له فاعل، فكيف يعقل أن يكون واجب الوجود الذي هو الله الخالق مع ممكن الوجود الذي هو العالم المخلوق في مرتبة واحدة وهو القدم، وهذا ما خاطبهم به ابن تيمية قائلا: «أنتم جعلتموه –يقصد العالم– ممكنا قديما أزليا، وهذا عند جمهور العقلاء جمع بين النقيضين، وهو ممتنع، والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع، وإنما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلي، وهذا حق، والقديم أزلي عندكم يمكن أن يكون ممكنا، وهذا الممكن لم يعلم أنه يفتقر إلى واجب، فلا يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه،كما لم يلزم ثبوت الممكن الذي ادعيتموه»[2]، وما يفهم من هذا الكلام أن ابن تيمية لا يقبل فكرة

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 69.

2 المصدر نفسه، ج5، ص26.

الواجب والممكن التي يقول بها ابن سينا ومن اتبعه في ذلك لأنهم غير قادرين على إثبات قدم العالم أو قدم الأفلاك بقدر ما كانوا يبحثون على إثبات شيء آخر موجود قبل الأفلاك وهذا كله بفعل تأثير الفلسفة الأرسطية التي تتعارض في نظر ابن تيمية مع ما جاء به الوحي في هذه المسألة، ولربما كان كلام ابن رشد«في إثبات واجب الوجود، مضمونه: أن ممكن الوجود، هو في اصطلاحه الذي ذكره عن القدماء: المحدَث بعد عدم، يجب أن يتقدمه واجب الوجود، وهو القديم الذي لم يسبقه عدم، وهذا هو بعينه قول المتكلم: أن المحدث مفتقر إلى قديم»[1].

لكن الذي يظهر هنا هو أن ابن تيمية لم يفهم جيدا ما كان يعتقده ابن رشد بفكرة أزلية المادة فهي لا تشبه الله في أزليته وإنما تخلف عنه وقد وضحنا ذلك سابقا، والحقيقة أن الخطأ الذي دائما يقع فيه ابن تيمية هو ضم ابن رشد إلى الفرابي وابن سينا وهناك من الاختلافات بينهما لو انتبه إليها ابن تيمية لما وقع فيما وقع فيه.

وإن كان ابن تيمية يعترض على فكرة قدم العالم التي قول بها الفلاسفة فإنه لا يوافق كذلك على فكرة تراخي صدور العالم التي يقول بها علماء الكلام، وإنما هو متعلق بإرادة الله التي اقتضت وجود هذا الكون لحكمة يعلمها هو، وفي هذا يقول عز من قائل في محكم تنزيله: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، فلا يحتاج الرب –سبحانه وتعالى– إلى شيء حتى يحدث العالم، وإنما أمره بين الكاف والنون (ك–ن).

لكن ابن تيمية وكعادته يتعقَّب ردود وانتقادات ابن رشد للمتكلمين وخاصة الأشاعرة، وكلما وجد له هفوة انتقده فيها، فمعنى الانقضاء الذي ذكرته الأشاعرة وانتقده ابن رشد بفهمه يعارضه ابن تيمية ويعطيه معنى آخر يقول: «وقد يعنى بلفظ الانقضاء: الانتهاء والمضي والزوال، فمعلوم أن الحوادث التي كانت قبلها قد انقضت ومضت وانتهت، بمعنى أنها لم يبق منها شيء، وعلى هذا، فقول القائل: كل حركة لا تكون حتى يكون قبلها حركات لا نهاية لها، معناه: حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها، ليس المراد: لا آخر لها، بل المراد: ليس لها ابتداء، وهذا صحيح، وهو أول المسألة (...) فهنا اشتراك واشتباه في الألفاظ والمعاني إذا مُيزت ظهر المعنى»[3].

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص212.

2 سورة يس: الآية82.

3 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 14.

III. موقف ابن تيمية من مسألة قدم العالم:

أدرك ابن تيمية أن الفلاسفة والمتكلمين عندما أخطأوا في موضوع الذات الإلهية وصفاتها، فهم بالضرورة وقعوا بالمثل في موضوع العالم وعلاقته بالله سبحانه وتعالى ومسألة الفيض؛ لكن كان اعتراضه للفلاسفة أكثر مما كان على المتكلمين، فقد رفض فكرة قدم العالم التي قال بها الفرابي وابن سينا وابن رشد الحفيد، وأقرّ بأنّ العالم وما فيه محدَث و"أنّ كل ما سوى الله محدَث مخلوق كائن بعد أن لم يكن، وأنه ليس في العالم شيء قديم مساوق لله كما تقوله الفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك، وأنها مساوقة لله في وجوده، فإن هذا ليس من أقوال المسلمين"[1].

هذا النص يبين لنا بوضوح موقف ابن تيمية من مسألة قدم العالم من حدوثه، فكل من اعتقد بأن العالم موجود مع الخالق و المبدع قديم معه بأي صفة كان مادة أو زمانا أو كواكبا، أو سواء قيل أنه حدث عن طريق وساطة أو بغيرها أو أن الفلك تولد عنه بوسط عقل أو عقلين وأن العقل الأول فاض عنه العقل الثاني وهكذا فكل ذلك هو قول باطل وغير صحيح[2] .

والخطأ الذي وقع ابن سينا ومن سار في ركبه هو أنه أخذ هذا الموضوع عن فلاسفة اليونان وبالخصوص عن أرسطوطاليس الذين يجهلون معرفة الله وصفاته "وأرسطو ونحوه من المتفلسفة، واليونان كانوا يعبدون الكواكب والأصنام ،وهم لا يعرفون الملائكة والأنبياء ،وليس في كتب أرسطو ذكر شيء من ذلك"[3]؛ بل كل ما يعرفه هؤلاء هو بعض من علوم الطبيعة أما علم الغيب فلا يفقهون فيه شيئا؛ لأن مصدر المعرفة فيه هم الأنبياء الذين أخبرونا عن الجنة والنار والملائكة والبرزخ والقيامة والعرش والكرسي وما إلى ذلك.

وعندما خاض هؤلاء الفلاسفة في مجال هو أبعد ما يكون عن مدركاتهم الحسية قد وقعوا في الشرك والكفر؛ بل إن «كفر هؤلاء أعظم من كفر اليهود والنصارى؛ بل ومشركي العرب فإن جميع هؤلاء يقولون إن الله خلق السموات والأرض، وأنه خلق المخلوقات بمشيئته وقدرته»[4]، أما هؤلاء فإنهم يجعلون مع الله الأفلاك والكواكب ويقولون بأنها قديمة وأزلية مع الله، لها علة تتشبه بها

---

[1] ابن تيمية: منهاج السنة،تحقيق:محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة ،1406،ج 1،ص148.

[2] المصدر نفسه، ص150.

[3] ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، دار البعث، الجزائر، (د.ط)،1987، ص ص109 ،110.

[4] المصدر نفسه، ص109.

أولها موجب بذاته، وهم بهذا ينكرون أن تكون هذه السموات والأفلاك من خلق الله وأنه خلق السموات والأرض في ستة أيام.

هذا ويتضح لابن تيمية أنه لا أحد من البشر فلاسفة كانوا أو غيرهم بإمكانهم أن يقيموا دليلا واحدا على قدم شيء من العالم كالأفلاك أو غيرها ،وأن ما ذكره الأوائل –بحسبه- في قدم الفعل وأن الفاعل لم يزل فعالا لا يدل على قدم شيء بعينه من هذا العالم وهذا لا يخالف ما قاله الأنبياء والمرسلون[1]، فقد جاء في صحيح البخاري أن طائفة من أهل اليمن سألوا النبي ﷺ عن بدء الخلق فقال :«كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض»[2]؟فهذا الحديث يكون دلالة أخرى على أنه لم يكن مع الله شيء ؛بل هو القديم الأزلي وحده ولا يشاركه في ذلك أحد لا مادة ولا أفلاك ،وأن السموات والأرض لم يكن لها وجود قبل خلقها وإبداعها من طرف الله –سبحانه وتعالى-فلم تكن في الوجود بالقوة كما قال أرسطو ثم تحولت إلى الوجود بالفعل؛ بل كل ما كان قبل بدء الخلق هو الخلاء الصرف وهذا ما صرح به ابن تيمية عندما قال:«قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت »[2] .

لكن السؤال الذي يطرح على صاحب هذا الكلام أليس الخلاء الصرف أو العدم المحض هو كذلك وجود ؟ مادام أنك قلت كان معه العدم، والأصح أن نقول أنه لم يكن أي شيء معه بما فيه العدم، ولكن مادام كان العدم وكان الماء مع عرشه فإن هذا يخالف ما يقوله ابن تيمية.

ويلاحظ في أغلب كتب ابن تيمية وهو يتتبع خصومه من الفلاسفة أو علماء الكلام نقلا كلامهم حرفيا ثم يُعقب عليهم حتى وكأنك لو جمعت كل الأقوال التي يستشهد بها من كتب ابن سينا أو الآمدي أو ثابت بن قرة أو السهروردي أو ابن رشد الحفيد خصوصا لأعدت نسخ كتبهم وهذا الحرص يدل على أمانة هذا الرجل الذي امتاز بها في كل كتبه الكثيرة، ولربما كانت المحنة

---

1 الطبلاوي (محمد سعد): موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، ص176.

2 البخاري: صحيح البخاري،ج2، كتاب بدء الخلق، باب قوله تعالى:وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه،رقم الحديث3191، ص301.

2ابن تيمية: بيات تلبيس الجهمية، ص523.

التي عاشها هذا الفقيه وأيام السجن المتكررة هي السبب في إيجاد هذا المتسع من الوقت لعرض آراء وأقوال خصومه ثم الرد عليهم.

ويستعين ابن تيمية بكل من الجويني وأبي حامد الغزالي في هدمه لقدم العالم وأزليته لأن الأزلية تقتضي أن يكون الفاعل موجبا بالذات، ويستشهد بنفس أمثلة الغزالي عندما يقال: طلق الرجل زوجته فطلقت[1]، والإمام يتقدم فعله بالزمان لفعل المأموم ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل وحينئذ فإن كان الله هو الأول المتقدم على كل ما سواه كان كل شيء متأخرا عنه[2].

أما فيما يخص عبارة الجويني إن العالم جائز أن يكون على غير هذه الهيئة التي هو عليها والتي اعترض عليها ابن رشد بدعوى أنها تتعارض والعناية الإلهية، فقد أيّد ابن تيمية الجوينيَّ واعتقد أن هذه الفكرة لا تتعارض مع الحكمة والمشيئة التي خصصت ببعض الممكنات والمقدرات دون البعض، والذي يتأمل مليا كما يرى ابن تيمية في فكرة الجويني يدرك أنها تتضمن الإشارة إلى الحكمة والعناية وإن كان أبو المعالي لم يذكرها صراحة [3] كما فعل ابن رشد، لا يفهم من هذا الكلام أن ابن تيمية يوافق علماء الكلام من أمثال الجويني موافقة كلية، وحتى يثبت ابن تيمية موقفهم على حدوث العالم استند إلى أدلة نقلية وأخرى عقلية ،فالآيات التي تؤكد صدق ما ذهب إليه كثيرة، ويفرق ابن تيمية من استدلال بحدوث العالم ففي نضره القرآن يشمل على النوع الأول من الاستدلال لا الثاني وهذا ما تؤكده الآية القرآنية التي يقول فيها الله –سبحانه وتعالى–: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ﴾[4] .

وهذا المقام في إثبات الربوبية وتوحيد الألوهية، «أي أوجدوا من غير موجد؟ أم هم أوجدوا أنفسهم؛ أي لا هذا ،ولا هذا ؛بل الله هو الذي خلقهم وأنشأهم بعد أن لم يكونوا شيئا مذكورا »[5] ،كما استدل بقوله تعالى :﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾[6] وهذا في حدوث الإنسان من المني، وكحدوث الثمار من الأشجار، وقوله تعالى كذلك:﴿ قَالَ

1 الغزالي (أبي حامد): تهافت الفلاسفة، قدمه جمال عبد الغني الدمشقي، دار الاسراء، عمان، الأردن، ط1، 2005، ص20.

2 ابن تيمية: منهاج السنة، ج1، ص172.

3الطبلاوي (محمد سعد): موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ،ص163.

4سورة الطور: الآية 35.

5ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ،م4،ص1986.

6سورة مريم : الآية 67.

كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً ﴾[1]،وقد جاءت هذه الآية عندما طالب زكريا عليه السلام من ربه أن يكون له ولي يرثه ويرث آل يعقوب فاستجاب له الرب –سبحانه وتعالى– فتعجب زكريا من البشرى التي تلقاها من الله فذكره بخلقه ؛أي بخلق الإنسان الذي لم يكن شيئا مذكورا.

وحين يتعرض ابن تيمية إلى موضوع خلق السموات والأرض وأنه مع خلقها كان هناك دخان وماء أو زمن تم فيه خلق ذلك يقول ابن تيمية :« فالذي جاء به القرآن والتوراة ،واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب: أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله »[2]، لكن ابن تيمية هنا لم يوضح لنا كيف كانت مخلوقة من قبل، كما قال تعالى في سورة فصلت :﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[3] :أي بخارا ولربما هذا هو السديم الذي يتحدث عنه العلماء ومن حدث الانفجار العظيم الذي تشكلت منه الأجرام والكواكب ولكن هذه المادة التي ذكرت في القرآن الكريم والتي كانت قبل خلق السموات والأرض لا تعنى عند ابن تيمية أنها أزلية مع الله وأنها كانت معه منذ البداية ؛بل هي مخلوقة مثل باقي الموجودات ،فالله كان وحده و لم يكن معه شيء وكل الموجودات خلقها بعد أن لم تكن وحتى الزمن الذي يركز عليه ابن رشد والذي يعتقد أن وجوده ضروريا لمسألة الخلق فالسموات والأرض خلقهما الله في ستة أيام ؛أي في زمن كما قال تعالى:﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾[4]، غير أن ابن تيمية لا يعتبر هذا دليل على فكرة القدم ؛بل أن الشمس والأرض و هما جزء من السموات كانت حركتهما بعد خلقهما والزمان المقدر بحركتهما والذي ينتج عليه الليل والنهار والشهر والحول أنما حدث بعد خلقهما وهذا ما ينتج عنه أن الأيام التي خلق الله فيها السموات والأرض ليس هو الزمن ولا الأيام التي نعيش فيها ونعرفها ؛بل أن الله قد ذكر عدة أزمنة ؛كزمن القبر وهو البرزخ واليوم الواحد فيه يقدر بخمسين ألف سنة واليم في الجنة بألف سنة.

---

1 سورة مريم: الآية 09.

2 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ،ج1،ص70.

3سورة فصلت: الآية 11.

4 سورة هود: الآية 07.

أما الأدلة العقلية التي تبرهن على حدوث العالم فيمكن أن يستنبطها كل إنسان من مشاهدة حدوث المحدثات « فالطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق -سبحانه وتعالى- فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث ، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث» [1]، فكل يوم يشهد الإنسان كائنات تتجدد وتولد وأخرى تضمحل وتزول ومن في نفسه يلاحظ ذلك أن أبويه ليسا هما من أوجده وخلقه وليسا لهما القدرة على نقله من مرحلة إلى أخرى؛ بل يعلم يقينا بأن هناك قدرة إلهية فعلت ذلك، والآية القرآنية تقول :﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [2]، وهذا ما جعل البعض يسمي هذا البرهان بدليل الافتقار، فإن كل مخلوق في ذاته ونفسه مفتقر إلى الخالق فينتج عنه أن هذه الذوات مفتقرة إلى الخالق في حدوثها وفي بقائها.[3]

هذا ما يتعلق برأي ابن تيمية من مسألة قدم العالم أو حدوثه ، ولكن ما هو رأيه في مسألة نظرية الفيض التي يقول بها البعض ؟.

رفض ابن تيمية نظرية الفيض التي قال بها بعض الفلاسفة المسلمون «والتي بنوها على قضية فاسدة وهي :الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »[4] والحقيقة أن الله لم يصدر منه شيء وإنما خلق كل شيء خلقا ومن كل شيء خلق زوجين الذكر والأنثى، وقولهم بأن الله قد فاضت منه عقولا حتى وصلت إلى العقل العاشر وهو مدبر فلك القمر أو ما يسمونه بالعقل الفعال وهذه " من الخرافات التي لا دليل عليها، وأبطل من ذلك زعمهم :أن ذلك هو جبريل، وزعمهم أن كل ما يحصل في عالم العناصر من الصور الجسمانية وكفالاتها: فهو من فيضه و بسببه فهو من أبطل الباطل"[2]، والمعلوم أن جبريل وغيره من الملائكة هم رسل أو سفراء في أمره وليسوا عقولا ولا هم إناثا كما تدعي اليهود.

---

1 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ،ج3 ،ص 398

2سورة الذاريات: الآية 21

3حلمى (مصطفى): معرفة الله عز وجل وطريق الوصول إليه عند ابن تيمية ،ص77

4الطبلاوى (محمد سعد): موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، ص154

وبهذا نستنتج أن المعتزلة والأشاعرة قالوا بحدوث العالم لأنه يتكون من جوهر وأعراض وهي حادثة فينتج عنه بالضرورة أن العالم حادث،وقد أكدوا على ذلك بنظرية الجوهر الفرد كما أن القول بقدم العالم يتناقض وأزلية الله فلا يعقل أن يكون الله خالق هذا العالم وهو في نفس الوقت أزليٌ مثله، لكن ابن رشد قوض أدلتهم وبين ما فيها من التناقضات ما يجعلها غير متينة فالقول بالحدوث يجعل الخالق محدث هو كذلك وهذا هوعين التناقض أما موقف ابن رشد فهو أن العالم مصنوع لله ومخترع له. فمادة العالم وصورته أزلية مع الله غير أن ابن تيمية يرفض ما ذهب إليه ابن رشد ويعتقد أن القول بأزلية العالم يتناقض مع ما شرعه الخلق

خاتمـــة

خاتـــمة:

لقد وقفنا من خلال هذا البحث على موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الألوهية، والذي امتاز بالاختلاف وتباين المواقف أكثر من التوافق، وهذا راجع لتباين منهجهما في دراسة هذا الموضوع، فقد كان منهج ابن رشد عقلي يستخدم التأويل في حين أنه عند ابن تيمية كان ظاهري يستند إلى نص القرآن والحديث ولهذا فهو يرفض ما جاء به ابن رشد حول الذات الإلهية وصفاته ثم حول قدم العالم، وإن كان في بعض المسائل يلتقيان، كتوضيفهما لآيات القرآن لتبرير ما يعتقدونه.

لم يوافق ابن رشد على الأدلة التي وظفها الأشاعرة لإثبات وجود الله؛ فهي جدلية غير برهانية وحتى دليل الجواز الذي جاء به الجويني لم يحض بالقبول؛ فقد رفضه ابن رشد لأنه يتعارض مع ما جاء به القرآن، بالإضافة إلى كونه فوق طاقة عقول العامة من الناس.

وقد أدرك ابن رشد وهو يستقرئ القرآن والسنة أن هناك نوعين من الأدلة التي تثبت على وجود الله : دليل العناية الإلهية ، ودليل الاختراع، ولقد انتهج في البرهنة على وجود الله تعالى مبدأ التدرج، حيث انتقل من المحسوس إلى المعقول، من إدراك العوام المحدود إلى فهم الخاصة من العلماء و الفقهاء والفلاسفة الذين هم أهل التأويل من أجل بلوغ المعرفة الإلهية. لكن ابن تيمية الناقد لأفكار وأدلة ابن رشد لم تعجبه استدلالات هذا الأخير –و إن كان يوافقه في بعض المسائل– فدليل الاختراع متضمن في دليل العناية، كما أن القرآن يشمل على أدلة أخرى لم يدركها ابن رشد كدليل الفطرة .

أما فيما يخص الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، فإن المعتزلة تنفي أن تكون الصفات مخالفة لذاته تعالى بل هي عين الذات، وهذا حتى لا تقع في الشرك لكن الأشاعرة ترفض ذلك وتعتقد بأنها غير الذات أما ابن رشد فإنه يرفض تأويلات المتكلمين، ويعتقد أنه لمعرفة الصفات الإلهية لا بد من إتباع طريق الشرع كما جاء ذلك في القرآن الكريم، ولهذا لابد أولا من إثبات صفات الكمال التي أقرها الله سبحانه وتعالى وأكدتها السنة النبوية وهي سبعة: العلم ، الحياة ، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، أما ثانيا فهو تتريه الذات الإلهية من كل صفة تشبه صفات البشر، غير أن هذا الاختلاف بين صفات الله وصفات الإنسان لا تعني إنكار صفات مثل الوجه واليدين

والأصابع وغيرهما التي ذكرهما الله سبحانه وتعالى في القرآن وأقرها السنة النبوية في الأحاديث الصحاح، والصفات الإلهية في نظر ابن رشد لابد أن ننظر إليها من زاويتين: التصريح بها للخاصة الذين يملكون عقولا قادرة على فهمها، والسكوت عنها أمام العامة لحدود مقدرتهم في الإدراك.

وفي قضية علاقة الذات بالصفات، فإن تأويلات الأشاعرة التي تقول بأن الصفات زائدة على الذات، فإن هذا سوف يؤدي إلى التركيب مما يجعل الله سبحانه وتعالى جسما مركبا من صفة وموصوف وبالتالي نقع في الشرك.

لكن ابن تيمية يرفض هذا التفاضل بين العامة والخاصة، ويعتقد أن الوحي جاء يخاطب الناس دون تمييز؛ فالصفات لابد من الإقرار بها كما جاءت في القرآن والسنة المطهرة وأكدها العقول السليمة، فلا يجب أن تتعارض النصوص الصحيحة مع العقول الصريحة، وفي معرض رده على تصور ابن رشد للذات الإلهية بأنه نور؛ رفض ابن تيمية واعتبر ذلك نوع من التجسيم مادام أن النور جسم، وفي اعتقاده لا يمكن لأي أحد كان فيلسوفًا أو متكلمًا ؛أن يصف الذات الإلهية والأمر موكل إلى الوحي، فالنبي هو القادر على إبلاغنا بذلك. لكن التأويل الذي وصل إليه ابن رشد في مسألة النور كان هو التأويل الصحيح وأن الله تعالى يمكن رؤيته كما تُرَى الشمس وهذا حتى لا يقع تفكير العامة في التشويش.

رفض ابن رشد ما ذهبت إليه الأشاعرة والمعتزلة في مسألة قِدم العالم على أنه محدث كما هدم براهينهم والتي هي غير يقينية تؤدي إلى إنكار الحكمة من الخلق؛ فأدلتهم خطابية لا ترقى إلى البرهان واليقين، ورفض ابن رشد لمسألة حدوث العالم لا يعني أنه من الدهريين؛ القائلين بأن المادة هي جوهر الكون وأنه لا وجود لصانع وإنما رأيه توفيقي بين القدم والحدوث، فمادة العالم قديمة أزلية مع الله هيولى كانت أم صورة، ثم جاء فعل الخلق من الله وأعطى للهيولى الصورة فكان الصنع، والصنع الإلهي لا يعني أن الله خلق الكون دفعة واحدة وانتهى، بل هو صنع مستمر منذ الأزل وإلى الأبد .

هذا الكلام لم يقبل به ابن تيمية، فهو يرفض فكرة قدم العالم ويعتبر من قال بأن هناك مادة أو فلكا أو عقلا أو غيره قديما ومساوقا لله في قدمه فكلامه باطل، أما فيما يتعلق بمحاولة ابن رشد القول بأن مادة العالم وأن صورته محدثة فهذا هو عين التناقض،كما أنَّ ابن تيمية يرفض ما جاء به

الفلاسفة ومنهم ابن رشد الحفيد، وهذا لا يعني أن هذا الرجل يقبل ما جاء به علماء الكلام؛ فقد رفض ما جاءت به المعتزلة و الأشاعرة مثل فكرة تراخي صدور العالم .

يمكن القول أن ابن تيمية غلب عليه الجانب المذهبي في انتقاداته لابن رشد؛ فلم يميز تمييزا دقيقا بين ما كان يقصد إليه ابن رشد و بين ما ذهب إليه الفلاسفة السابقون كالفارابي و ابن سينا، فالأخطاء التي وقع فيها هؤلاء حملها ابنُ تيمية ابن رشد؛ على الرغم من أن هذا الأخير كان مخالفا لكثير مما كان يعتقده الفلاسفة الذين سبقوه.

وحول فكرة الفيض ندرك أن كل منهما يرفض هذه النظرية لاعتقادهما بمخالفة العقيدة الصحيحة، لكن البعض يعتقد بأن ابن رشد يؤمن بهذه النظرية بالرغم من أن النص لابن رشد واضح في هذا الشأن، فهو ينكر من يعتقد بهذه النظرية ويعتبرها من الخرافات.

قائمة المصادر والمراجع

قائمـــة المصـــادر والمراجـــع:

أولا: المصـــادر:

أ- مصـــادر ابن تيميـــة:

1- ابن تيمية : العقيدة الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى،، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1972.

2- ابن تيمية : نقض المنطق،حققه عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1999.

3- ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم؛ محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

4- ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، دار البعث، الجزائر، (د.ط)،1987.

5- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1997. .

6- ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، ج1، تحقيق عبد الرحمن محمد بن قاسم.

7- ابن تيمية: كتاب النبوات، دار الكتاب اللبناني، ط1، (د.ت).

8- ابن تيمية: منهاج السنة، ج1، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406.

9- ابن تيمية:بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ،الدار العثمانية للنشر، عمان الأردن ، ط1، 2008.

ب- مصـــادر ابن رشـــد:

1- ابن رشد: السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994.

2- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ،ط3، 2008.

3- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط2، 1958.

4- ابن رشد: تهافت التهافت، أشرف عليه محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2008.

5- ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، ط1، 1994.

6- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف ، مصر، ط2، (د.ت).

ثانيـــا: المراجـــع:

أ- بالعـــربيـــة:

1- إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1983.

2- ابن القيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2003.

3- ابن كثير (إسماعيل بن عمر) : تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الحديث، بيروت لبنان، (د.ط)، (د.ت) ج2.

4- أبو الحسن (الأشعري): الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا، ط4، 1999.

5- أبو الحسن (الأشعري): مقالات الإسلاميين، ج2، دار الحداثة، لبنان، ط2، 1985،.

6- أجهر(عبد الحكيم): ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.

7- البخاري (عبد الله بن إسماعيل):صحيح البخاري ج1، كتاب الجنائز، دار الفكر، بيروت لبنان ، ط1، 2011 .

8- البغوي (محمد الحسين):معالم التنزيل في التفسير والتأويل ،م2،دار الفكر ،بيروت لبنان ،ط1، 2002.

9- بن خزيمة (محمد ابن إسحاق): كتاب التوحيد وإثبات الصفات، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 2004 .

10- بن صالح (عبد الرحمن): موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض السعودية، ط2، 1995 .

11- الجابري (محمد عابد): الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3، 2007.

12- الجويني (إمام الحرمين):الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1995.

13- الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ط)، 1992.

14- الجويني: لُمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ط)، 1965.

15- حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992.

16- حسين مجيد العبيدي: فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، دار نينوى، دمشق سوريا، (د.ط)، 2009،

17- حلمي (مصطفى): معرفة الله عز وجل وطريق الوصول إليه عند ابن تيمية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية مصر، ط1، 1995.

18- خالد عبد الرحمان العك: الأصول الفكرية للمناهج السلفية، المكتب الإسلامي،بيروت لبنان، ط1، 1995

19- درويش جويدي: الأحاديث القدسية، المكتبة العصرية، صيدا-لبنان، (د.ط) ، 2001.

20- الراوي (عبد الستار عز الدين): فلسفة العقل- رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط2، 1986

21- سعيد حوى :الإسلام ، شركة الشهاب، الجزائر،ط2، 1988.

22- الشنقيطي (محمد الأمين): أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، الرباط المملكة المغربية، (د.ط)، (د.ت)، م2.

23- الشهرستاني(عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط8، 2001، ج1

24- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط8، 2008، ج1

25- الطبلاوي (محمود سعد) : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ،مطبعة الأمانة ،ط4، 1989.

26- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.

27- عاطف العراقي: ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية.

28- عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ط1، 1980.

29- عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة مصر، (د.ط)، (د.ت).

30- العبيدي (حسن مجيد): فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، دار نينوى، دمشق سوريا، (د.ط)، 2009.

31- علال (خالد كبير): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، (د.ط)، 2009.

32- عويضة (كامل محمد محمد): ابن رشد الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1993.

33- الغزالي (أبو حامد):إحياء علوم الدين، ج1، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 2004،

34- الغزالي (أبي حامد): تهافت الفلاسفة، قدمه جمال عبد الغني الدمشقي، دار الاسراء، عمان، الأردن، ط1، 2005.

35- غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجه وابن رشد، دار التنوير، ط1، 2009.

36- فاطمي فتيحة: التأويل عند فلاسفة المسلمين ابن رشد_ نموذجا، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2011.

37- الفرابي (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر، 1990.

38- فرّوخ (عمر): ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 1991.

39- القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب محمد عمارة رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 1988.

40- القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، قدمه وحققه وعلق عليه عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، 1985.

41- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، (د.ط)، (د.ت) ج2.

42- محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، الرياض السعودية، ط3، 1983.

43- محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، الرياض السعودية، ط3، 1983.

44- محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

45- محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط3، 2007.

46- محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1968.

47- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط2، 2003.

48- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج): صحيح مسلم، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، القاهرة مصر، ط1، 2010.

49- موسى بن سليمان الدُويش: علو الله على خَلقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة المملكة العربية السعودية، ط2، 2002.

50- هويدي (يحي): محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرة، القاهرة، مصر، (د.ط).

51- وجيه (أحمد عبد الله): الوجود والعدم بين المعتزلة و الأشاعرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، (د.ت).

ب- بالفـــرنسيـــة:

1- Henry Corbin : Histoire de la philosophie islamique, Edition Gallimard, 1964.

2- Léon Gauthier : Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, texte arabe traduction française Remaniée avec notes et introduction, Edition Carbonel, Alger, Algérie, 3eme édition, 1948

3- Maurice Ruben Hayoun et Allin de Libera : Averroès et l'averroïsme, édition Dahlab, Alger, Algérie, 1er édition, 1991, P2.

ثالثـــا:الـــموسوعـــات:

1. دغيم (سميح): موسوعات مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1998.

2. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ،دار ابن زيدون، بيروت لبنان، ط1.

رابعـــا: الـــرسائـــل الجامعيـــة:

1. عدنان مصطفى إبراهيم خطاطبة : توحيد الألوهية عند الشيخ تقي الدين ابن تيمية، أطروحة رسالة ماجستير في تخصص الدعوة و العقيدة في كلية الدراسات الفقهية والقانونية ، جامعة آل البيت ، 1998.

2. فتيحة فاطمي: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد (دراسة في الأعمال الفلسفية)، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، 2009.

الفهـــارس

أولا: فهرس الآيات

ثانيا: فهرس الأحاديث

ثالثا: فهرس الأعلام

رابعا: فهرس الموضوعات

أولا: فهـــرس الآيـــات:

السـورة	الآيـــات	رقمهـــا	الصفحـة
الاعراف	أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ	185	22
الاعراف	وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي	143	39، 52
الأعراف	أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ	185	22
الأعراف	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا، أَن تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ	172	23
الأعراف	إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ	54	98
آل عمران	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُوا العِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ	18	16
آل عمران	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ	192	23
آل عمران	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا	103	57
الأنبياء	كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ	104	98

الإنسان	هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً، إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً	2-1	12
الانعام	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ	74	67
الانعام	وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ	59	47
الانعام	وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ	75	92، 104
الانعام	قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ	76	25، 93
الأنعام	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ	18	14
البقرة	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ إلى قوله: فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ	22-21	23
البقرة	الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ	255	58، 77
البقرة	بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ	117	102
الحاقة	وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ	17	42
الحج	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ	5	33

الحج	وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ	5	33
الدخان	وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ	39-38	19
الذاريات	وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ	21	112
الرحمان	وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ	27	43، 67
الرحمن	كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ	27-26	98
الرعد	اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ	02	14
الروم	فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ	30	31
الروم	يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ	19	75
الروم	ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ	28	77
الزمر	قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ	09	27
السجدة	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلاَ يُبْصِرُونَ	27	28
السجدة	يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ	5	67

الشورى	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ	51	51
الشورى	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ	11	57، 59، 74
الشورى	كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	3	83
الطارق	فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ	6-5	22
طه	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	5	40، 41، 67
طه	وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً	110	74
الطور	أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ	35	110
عبس	فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَباًّ، ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقّاً، فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَباًّ، وَعِنَباً وَقَضْباً، وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً، وَحَدَائِقَ غُلْباً، وَفَاكِهَةً وَأَبّاً، مَّتَاعاً لَّكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ	32-24	23
العلق	اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ	2-1	12، 18
العلق	اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	1	52
الغاشية	وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ	20-17	22
الفجر	وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً	22	60
فصلت	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ	53	32
فصلت	ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ	11	41، 98، 111

القمر	تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا	14	67
القيامة	أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى	36	19
القيامة	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ	23-22	39
لقمان	وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ	25	20
لقمان	أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ	14	95
المؤمنين	أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ، فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ	116-115	19
المائدة	بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ	64	67
المائدة	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ	73	45
مريم	وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا أَوَلاَ يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا	67-66	33
مريم	يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا	42	55، 77
مريم	أَوَلاَ يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا	67	110
مريم	قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا	9	111
الملك	أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ	16	42
الملك	وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	14-13	47
الملك	أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	14	64

النبأ	أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً، وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً، وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً	13-6	23
النجم	إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى	4	51
النجم	فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى	10-9	51
النحل	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	40	16، 49
النحل	وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً	78	31
النحل	أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ	17	102
النحل	وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ، وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ، لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	60-57	77
النحل	فَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ	17	58
النمل	أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ	62	30
النمل	صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ	88	97
النور	اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ	35	60
هود	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ	07	98، 111

يس	أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	82-81	97
يس	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ	82	107

ثانيـــا: فهـــرس الأحـــاديث:

الحديـــث	الصفحة
ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسُّون فيها من جدعاء	30
إن الله خلق آدم على صورته	58
إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخْفِضُ القسط ويرفعه، يرفعُ إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل حجابُهُ النور -وفي رواية أبي بكر: "النّارُ"- لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه	60
كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض	109
نور أني أراه	60

ثالثـــا: فهـــرس الأعـــلام

اســـم العلـــم	الصفحـــة
	-أ-
▪ ابن برهان	81.
▪ ابن القيم الجوزية	15.
▪ ابن سينا	59، 68، 71، 76، 97، 103، 104، 107، 108، 109، 110، 117.
▪ أبو بكر الصديق	60.
▪ أبو الحسن الأشعري	7، 8، 28، 36، 39، 43، 54، 66، 68، 80، 87.
▪ أبو ذر الغفاري	60.
▪ أبو الهذيل العلاف	9، 43، 86.
▪ أبو هريرة	30.
▪ أرسطو	25، 27، 29، 76، 78، 92، 97، 99، 103، 104، 105، 108، 109.
▪ أفلاطين	103،107
▪ الآمدي	109.
▪ الإمام أحمد	41، 65، 68، 80.

-ب-	
▪ الباقلاني	9، 36.
▪ البخاري	65، 109.
▪ البغوي	25.
-ث-	
▪ ثابت بن قرة	109.
-ج-	
▪ الجبائي	54.
▪ الجواليقي	81.
▪ الجويني	7، 12، 13، 14، 15، 16، 19، 39، 40، 42، 44، 48، 49، 54، 55، 94، 110، 115.
-ح-	
▪ حسام الدين الألوسي	105.
-خ-	
▪ خالد كبير	105.
-س-	
▪ سفيان الثوري	41.

▪ السهروردي	109.
-ش-	
▪ الشهرستاني	44.
-ط-	
▪ طه عبد الرحمن	28، 29.
-ع-	
▪ عاطف العراقي	105
-غ-	
▪ الغزالي أبو حامد	37، 42، 47، 59، 61، 70، 71، 86، 104، 110.
-ف-	
▪ الفرابي	59، 71، 76، 97، 103، 104، 107، 108، 109، 117.
-ق-	
▪ القاضي عبد الجبار	10، 53، 86.
-م-	
▪ مالك بن أنس	41.
▪ مسلم ابن الحجاج	60.
▪ المأمون عبد الله	53.

▪ محمد عابد الجابري	105.
–ن–	
▪ النظام	86.
–ي–	
▪ يحي هويدي	103.

رابعـــا: فهـــرس الـــموضوعـــات:

الموضـــوع	الصفحـــة
مقدمـــة	**02**
الفصل الأول:موقف ابن تيمية من مسألة الذات الإلهية عند ابن رشد	
I. مـــوقف ابن رشـــد من أدلـــة وجـــود اللـــه عنـــد الأشاعـــرة	07
1- أدلـــة وجـــود الله عنـــد الأشاعـــرة	09
2- أدلـــة الجـــوينـــي ومـــوقف ابن رشـــد منهـــا	13
أ- إمكانيـــة الجـــواز	13
ب-الجـــائـــز محـــدث	15
3- أدلـــة ابن رشـــد علـــى وجـــود اللـــه تعالـــى	17
أ- دليـــل العنـــايـــة الإلهيـــة	18
ب- دليـــل الاختـــراع	20
II. ردود ابن تيميـــة علـــى أدلـــة ابن رشـــد	25
III. أدلـــة ابن تيميـــة علـــى وجـــود اللـــه	30
1- الاستـــدلال بالفطـــرة	30
2- الإستـــدلال من خـــارج النفـــس	32
الفصل الثاني: موقف ابن تيمية من الصفات الإلهية عند ابن رشد وعلاقتها بالذات	
I. مـــوقف ابن رشـــد من الأشـــاعـــرة في مسألـــة الصفـــات	35

1-رأي الأشاعـــرة في الصفـــات وعلاقتهـــا بالـــذات	35
أ- رأي الأشـــاعـــرة فـــي الصفـــات	36
ب- رأي الأشـــاعـــرة في عـــلاقـــة الـــذات بالصفـــات	43
2-رأي ابن رشـــد في الصفـــات وعلاقتهـــا بالـــذات	45
أ- رأي ابن رشـــد في الصفـــات	46
ب- رأي ابن رشـــد في علاقـــة الـــذات بالصفـــات	56
II. ردود ابن تيميـــة على ابن رشد في مسألـــة الصفات وعلاقتهـــا بالـــذات	63
III. رأي ابن تيميـــة في الصفـــات وعلاقتهـــا بالـــذات	73
1- رأي ابن تيميـــة في الصفـــات	73
2- مـــذهب ابن تيميـــة في الصفـــات	75
3- رأي ابن تيميـــة في علاقـــة الـــذات بالصفـــات	79
الفصل الثالث: موقف ابن تيمية من رأي ابن رشد في مسألة قدم العالم وحدوثه	
I. مـــوقف ابن رشـــد من الأشـــاعـــرة في مسألـــة قدم العالـــم وحدوثه	86
1- رأي الأشـــاعـــرة في مسألـــة العالـــم	86
2-ردود ابـــن رشـــد علـــى الأشـــاعـــرة فـــي مسألـــة العالـــم	88
II. موقف ابن رشـــد في مسألـــة العالـــم وردود ابن تيمية عليه	96
1- رأي ابن رشـــد فـــي مسألـــة العالـــم	96

أ- براهيـــن ابـــن رشـــد علـــى قـــدم العـــالـــم	99
ب-نقد ابن رشد لنظـــريـــة الفيـــض	103
2- ردود ابن تيميـــة علـــى ابن رشـــد في مسألـــة العالـــم	106
III. موقف ابن تيميـــة من مسألـــة قـــدم العـــالـــم	108
خاتـــمة	114
قائمـــة المصـــادر والمراجـــع	118
الفهـــــــــارس	
❖ أولا: فهرس الآيات	125
❖ ثانيا: فهرس الأحاديث	132
❖ ثالثا: فهرس الأعلام	133
❖ رابعا: فهرس الموضوعات	137