جامعة القدس

كلية الآداب\ قسم الفلسفة

موقف ابن سينا من العقائد الدينية (خلق العالم، بعث الأجساد، علم الله بالجزئيات نموذجًا)

(بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الفلسفة)

اعداد الطالب : محمود ابو غنام

21512838

اشراف: د. سري نسيبة

السنة الجامعية

2019 - 2018

جامعة القدس

كلية الدراسات العليا

برنامج الفلسفة في الاسلام

إجازة الرسالة

موقف ابن سينا من العقائد الدينية (خلق العالم، بعث الأجساد، علم الله بالجزئيات نموذجًا)

إعداد : محمود خليل محمود أبوغنام

الرقم الجامعي : 21512838

المشرف : أ . د . سري نسيبة

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 2019\5\20 من أعضاء لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم :

1 . رئيس لجنة المناقشة:	أ . د . سري نسيبة	التوقيع :
2 . ممتحناً داخلياً:	أ . د . مصطفى أبو صوي	التوقيع :
3 . ممتحناً خارجياً:	أ . د . بلال زرينة	التوقيع :

القدس – فلسطين

1441 هـ – 2019 م

إقرار :

أقر أنا معد الرسالة بأنها قُدمت لجامعة القدس, لنيل درجة الماجستير, وأنها نتيجة أبحاثي الخاصة, باستثناء ما تم الاشارة إليه حيث ورد, وأن هذه الرسالة, أو أي جزء منها, لم يقدم لنيل درجة عليا لأي جامعة أو معهد آخر.

التوقيع:.....

محمود خليل محمود أبو غنام

التاريخ : 2019\5\20

ملخص

هذه الرسالة قدمت إلى برنامج الفلسفة في الاسلام , استكمالاً لمتطلبات الماجستير في برنامج الفلسفة في الاسلام ونوقشت في 20\5\2019 م في جامعة القدس – فلسطين.

وقد جرى فيها بحث مسألة من المسائل المهمة والشائكة في الفلسفة الاسلامية , وهي موقف ابن سينا من العقائد الدينية بالذات المسائل الثلاث الكبرى (قدم العالم , علم الله بالجزئيات , ونفي البعث الجسماني) , وكذلك جرى بحث موقف الغزالي من هذه المسائل الثلاث ونقاش النقد الذي وجهه إلى ابن سينا.

وذلك من خلال منهج تحليلي وصفي مقارن, بالعودة إلى كتب ابن سينا واستعراض نصوصه في المسائل الثلاث للوقوف على موقفه الحقيقي منها, ثم استعراض موقف الغزالي من هذه النصوص ونقده عليه بالرجوع إلى كتبه للوصول إلى أساس الخلاف, ثم بيان صواب ما نقده الغزالي من خطأه.

وأهم النتائج التي وصلت إليها هذه الرسالة, هو أن ابن سينا يقول بقدم العالم, والقول بانه ينفي علم الله بالجزئيات بالمطلق قول غير دقيق بل له فيها تفصيل, كذلك فهو يقول بنفي البعث الجسماني مستنداً على التأويل, وكذلك فإن موقفه من المسائل الثلاث متسق مع أسس فلسفته وهو موقف تسعه حظيرة الفرق الاسلامية بخلاف السائد, كما أن موقف الغزالي ورده (في كثير منه) لم يكن موضوعياً بل أثرت فيه عوامل التوجهات السياسية والنزعات المذهبية.

Abstract

This paper was presented to the Philosophy in Islam program, as a completion to the Master degree requirments in the Philosophy in Islam program and was discussed on 20/5/2019 in Alquds University – Palestine.

An examination was conducted on one of the essential and complicated subjects in the Islamic philosophy, which is Ibn Sina's standpoint of the religious creeds: in particular the three major subjects (world's eternity, Allah's knowledge of particulars, the refutation of physical incarnation), an examination was also conducted on Al-Ghazali's view of these three subjects and a discussion of the critique of Ibn-Sina.

And that can be done through analytical, descriptive, and contrasted approach, by resorting to Ibn-Sina's books and reviewing his texts concerning the three subjects to assert his real standpoint, then to review Al-Ghazali's standpoint of these texts and his critique by resorting to his books to reach the roots of the argument, then to show Al-Ghazali's rights from wrongs.

The most important results that this paper has concluded is that Ibn-Sina absolute confirmation of world's eternity, and Allah's knowledge of particulars is not correct but it has more details to it. Moreover, his confirmation of the refutation of physical incarnation is based on interpetaion, and his standpoint of the three subjects is consistent with his philosophy basics, and it is a standpoint that includes all of the Islamic groups contrary to the common notion. furthermore, Al-Ghazali's standpoint and his replies (most of them) were not objective but there are political mindsets and denominational interests that affected him.

مقدمة مختصرة:

إن موقف ابن سينا من العقائد الدينية، وتحديدًا في المسائل الثلاثة: خلق العالم، وبعث الأجساد، وعلم الله بالجزئيات شكل محور نقاشات فلسفية ودينية عميقة وحادة، استدعت تكفير الغزالي له في هذه المسائل الثلاثة، وجر الأمر على الفلاسفة عمومًا حملة شعواء، وصار الغالب على الدراسات بشكل عام، هو الميل لما قاله الغزالي، دون سماع حجج ابن سينا نفسها في هذه المسائل، وعلاقة المسألة بالتأويل.

مشكلة الدراسة:

مشكلة الدراسة الجدية هي بيان الأسس العقلية التي جعلت ابن سينا يصل إلى آرائه في مسألة قدم العالم، وعدم البعث الجسماني، وعدم معرفة الله بالجزئيات، وبيان أن الأسس التي انطلق منها يسلم بها حتى الغزالي.

مبررات الدراسة:

أهمها إعادة سماع حجج ابن سينا في المسألة، وبيان أن الحملة التي كانت ضده لم تكن مسوّغة، من قبل الغزالي ومن تابعه.

أهداف الدراسة:

الهدف القريب أن توضح أن ما قاله ابن سينا هو نظر فيلسوف متسق مع نفسه، بخلاف الغزالي الذي سلّم الأسس التي قال بها ابن سينا ولم يطردّها، وبالتالي وقع في تناقضات، بخلاف طرح ابن سينا، أما الأبعد: فهو بيان أن العداء الديني للفلسفة لم يكن له من مسوغ حقيقي.

أسئلة الدراسة :

ما هي الأسس التي قام عليها طرح ابن سينا في المسائل الثلاث؟ وما موقع هذه المسائل من التفكير الفلسفي والديني؟

منهج الدراسة :

منهج تحليلي وصفي مقارن

حدود الدراسة:

3 فصول .

معوقات الدراسة:

أن هذه المسائل لابن سينا لا تكاد تذكر، وبالتالي قلة المراجع الحديثة فيها، ولكنها بقيت في أمهات الكتب، ومنها كتب ابن سينا الأصلية.

الدراسات السابقة :

الانسان في فلسفة ابن سينا – د . بثينة المحادين , ط: دار: الآن ناشرون وموزعون

تصور العالم عند ابن سينا – رائدة الدالي, رسالة ماجستير

طريقة البحث:

سأتتبع في البحث مقالات ابن سينا في المسائل الثلاث، وأعرض حججه، ثم أقارنها بردود الغزالي، وأبين إلى أي درجة اتسق ابن سينا مع تلك الأصول التي يسلمها حتى الغزالي، وأن إنكاره على ابن سينا كان خاطئا، وإدخاله عامل التكفير لم يكن ايدولوجيا.

خطة الدراسة:

المبحث الأول: موقع هذه المسائل من الدين

المبحث الثاني: أطروحة ابن سينا في المسائل الثلاث.

الفصل الأول: قدم العالم.

الفصل الثاني: إنكار معرفة الله للجزئيات.

الفصل الثالث: البعث الجسماني

المبحث الثالث: موقف الغزالي من المسائل الثلاث ومدى اتساق نقده على ابن سينا

الفصل الأول: دراسة موقف الغزالي من ابن سينا في هذه المسائل.

الفصل الثاني:عدم اتساق الغزالي في نقده لابن سينا

الخاتمة وفيها النتائج

تمهيد

ترجمة ابن سينا:

(370 – 428 هـ = 980 – 1037 م)

اسمه ونسبه :

"هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والالهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى.

ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه".[1]

وجاء في وفيات الأعيان:

"كان أبوه من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى، وكان من العمال الكفاة، وتولى العمل بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميثنا من أمهات قراها، وولد الرئيس أبو علي وكذلك أخوه بها، واسم أمه ستارة وهي من قرية يقال لها أفشنة بالقرب من خرميثنا. ثم انتقلوا إلى بخارى، وتنقل الرئيس بعد ذلك في البلاد، واشتغل بالعلوم وحصل الفنون، ولما بلغ عشر سنين من عمره كان قد أتقن علم القرآن العزيز والأدب وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة، ثم توجه نحوهم الحكيم أبو عبد الله الناتلي، فأنزله أبو الرئيس أبي علي عنده، فابتدأ أبو علي يقرأ عليه كتاب إيساغوجي واحكم عليه علم المنطق وإقليدس والمجسطي وفاقه أضعافاً كثيرة، حتى أوضح له منها رموزاً وفهمه إشكالات لم يكن للناتلي يد بها، وكان مع ذلك يختلف في الفقه إلى إسماعيل الزاهد، يقرأ ويبحث ويناظر".[2]

---

[1] الاعلام , خير الدين الزركلي , ج : 2 , ص : 24 , ط : دار العلم للملايين , 2002 م

[2] وفيات الاعيان , شمس الدين ابن خلكان , ج : 2 , ص : 157 , تحقيق : احسان عباس , ط : دار صادر – بيروت

وقد كتب ابن سينا سيرته بنفسه ونقلها عنه الجوجزاني ونذكر هنا بعضاً مما نقله عنه:

" قَالَ الشَّيْخ الرئيس:

إِن أبي كَانَ رجلا من أهل بَلخ وانتقل مِنْهَا إِلَى بُخَارى فِي أَيَّام نوح بن مَنْصُور واشتغل بِالتَّصَرُّفِ وَتَوَلَّى الْعَمَل فِي أثْنَاء أَيَّامه بقرية يُقَال لَهَا خرميثن من ضيَاع بُخَارى وَهِي من أُمَّهَات الْقرى وبقربها قَرْيَة يُقَال لَهَا أفشنة وَتزَوج أبي مِنْهَا بوالدتي وقطن بهَا وَسكن وَولدت مِنْهَا بهَا ثمَّ ولدت أخي ثمَّ انتقلنا إِلَى بُخَارى وأحضرت معلم الْقُرْآن ومعلم الْأَدَب وأكملت الْعشْر من الْعُمر وَقد أتيت على الْقُرْآن وعَلى كثير من الْأَدَب حَتَّى كَانَ يقْضى مني الْعجب وَكَانَ أبي مِمَّن أجَاب دَاعِي المصريين ويعد من الإسماعيلية وَقد سمع مِنْهُم ذكر النَّفس وَالْعقل على الْوَجْه الَّذِي يَقُولُونَهُ ويعرفونه هم وَكَذَلِكَ أخي وَكَانُوا رُبمَا تَذَاكَرُوا بَينهم وَأَنا أسمعهم وَأدْرك مَا يَقُولُونَهُ وَلَا تقبله نَفسِي وابتدأوا يدعونني أَيْضا إِلَيْهِ ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الْهِنْد وَأخذ يوجهني إِلَى رجل كَانَ يَبِيع البقل وَيقوم بِحِسَاب الْهِنْد حَتَّى أتعلمه مِنْهُ ثمَّ جَاءَ إِلَى بُخَارى أَبُو عبد الله النائلي وَكَانَ يدعى المتفلسف وأنزله أبي دَارنَا رَجَاء تعلمي مِنْهُ .

وَقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فِيهِ إِلَى إِسْمَاعِيل الزَّاهِد وَكنت من أَجود السالكين , وَقد ألفت طرق الْمُطَالبَة ووجوه الِاعْتِرَاض على الْمُجيب على الْوَجْه الَّذِي جرت عَادَة الْقَوْم بِهِ ثمَّ ابتدأت بِكِتَاب إِيساغوجي على النائلي وَلما ذكر لي حد الْجِنْس أَنه هُوَ الْمَقُول على كثيرين مُخْتَلفين بالنوع فِي جَوَاب مَا هُوَ فَأخذت فِي تَحْقِيق هَذَا الْحَد بِمَا لم يسمع بِمثْلِهِ وتعجب مني كل الْعجب وحذر وَالِدي من شغلي بِغَيْر الْمعلم وَكَانَ أَي مَسْأَلَة قَالَهَا لي أتصورها خيرا مِنْهُ حَتَّى قَرَأت ظواهر الْمنطق عَلَيْهِ أما دقائقه فَلم يكن عِنْده مِنْهَا خبْرَة ثمَّ أخذت أَقرَأ الْكتب على نَفسِي وأطالع الشُّرُوح حَتَّى أحكمت علم الْمنطق ,ثمَّ رغبت فِي علم الطِّبّ وصرت اقْرَأ الْكتب المصنفة فِيهِ وَعلم الطِّبّ لَيْسَ من الْعُلُوم الصعبة.فَلَا جرم أَنِّي برزت فِيهِ فِي أقل مُدَّة حَتَّى بَدَأَ فضلاء الطِّبّ يقرأون عَليّ علم الطِّبّ .

وَكَذَلِكَ حَتَّى استحكم معي جَمِيع الْعُلُوم ووقفت عَلَيْهَا بِحَسب الْإِمْكَان الإنساني، وكل مَا عَلمته فِي ذَلِك الْوَقْت فَهُوَ كَمَا عَلمته الْآن لم ازدد فِيهِ إِلَى الْيَوْم حَتَّى أحكمت على الْمنطق والطبيعي والرياضي, ثمَّ عدلت إِلَى الإلهي وقرأت كتاب مَا بعد الطبيعة, فَمَا كنت أفهم مَا فِيهِ والتبس عَليّ غَرَض وَاضعه حَتَّى أعدت قِرَاءَته أَرْبَعِينَ مرّة وَصَارَ لي مَحْفُوظًا, وَأَنا مَعَ ذَلِك لَا أفهمهُ ولَا الْمَقْصُود بِهِ وأيست من نَفسِي وَقلت هَذَا كتاب لَا سَبِيل إِلَى فهمه, وَإِذا أَنا فِي يَوْم من الْأَيَّام حضرت وَقت الْعَصْر فِي الوراقين وبيد دلال مُجَلد يُنَادي عَلَيْهِ, فعرضه عَليّ فرددته رد متبرم مُعْتَقد أَن لَا فَائِدَة من هَذَا الْعلم, فَقَالَ لي اشْتَرِ مني هَذَا فَإِنَّهُ رخيص أبيعكه بِثَلَاث دَرَاهِم وَصَاحبه مُحْتَاج إِلَى ثمنه واشتريته فَإِذا هُوَ كتاب لأبي نصر الفارابي[3] فِي أغراض كتاب مَا بعد الطبيعة وَرجعت إِلَى بَيْتِي وأسرعت قِرَاءَته فانفتح عَليّ فِي الْوَقْت أغراض ذَلِك الْكتاب بِسَبَب أَنه كَانَ لي مَحْفُوظًا على ظهر الْقلب , وفرحت بذلك وتصدقت فِي ثَانِي يَوْمه بِشَيْء كثير على الْفُقَرَاء شكرا لله تَعَالَى.

وَكَانَ من عجائب أَمر الشَّيْخ إِنِّي صحبته وخدمته خمْسا وَعشْرين سنة فَمَا رَأَيْته إِذا وَقع لَهُ كتاب مُجَدد ينظر فِيهِ على الْوَلَاء بل كَانَ يقْصد الْمَوَاضِع الصعبة مِنْهُ والمسائل المشكلة فَينْظر مَا قَالَه مُصَنفه فِيهَا فيتبين مرتبته فِي الْعلم ودرجته فِي الْفَهم.

وفاته :

"وَبَقِي على هَذَا أَيَّامًا ثمَّ انْتقل إِلَى جوَار ربه كَانَ عمره ثَلَاثًا وَخمسين سنة وَكَانَ مَوته فِي سنة ثَمَان وَعشْرين وَأَرْبَعمِائَة وَكَانَت وِلَادَته فِي سنة خمس وَسبعين وثلثمائة

هَذَا آخر مَا ذكره أَبُو عبيد من أَحْوَال الشَّيْخ الرئيس وقبره تَحت السُّور من جَانب الْقبَّة من هَمدَان وَقيل إِنَّه نقل إِلَى أصفهان وَدفن فِي مَوضِع على بَاب كونكنبد".[4]

ومما سبق يظهر لي أن ابن سينا قد اشتغل وأحاط بمختلف العلوم حتى الدينية منها ولكن ما كان موقف علماء الدين وكيف ذكروه في تراجمهم :

"وَهُوَ رَأْسُ الفَلاَسِفَة الإِسلاَمِيَة، لَمْ يَأْت بَعْد الفَارَابِي مثلُه، فَالحَمْدُ للهِ عَلَى الإِسْلاَم وَالسُّنَّة.

[3] أبو نصر الفارابيّ، ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب (874 - 950 م)

[4] عيون الانباء في طبقات الأطباء , ابن ابي اصيبعة , ص : 438 – 439 , تحقيق : نزار رضا , ط : دار مكتبة الحياة – بيروت

وَلَهُ كِتَاب (الشِّفَاء)، وَغَيْرُهُ، وَأَشْيَاءُ لاَ تُحْتَمل، وَقَدْ كَفَّرَهُ الغزَالِيُّ فِي كِتَاب (المُنْقِذ مِنَ الضَّلاَل، وَكفَّر الفَارَابِيّ".[5]

"الحسين بن عبد الله ابن سيناء أبو علي الرئيس ما أعلمه روى شيئا من العلم ولو روى لما حلت الرواية عنه لأنه فلسفي النحلة ضال لا رضى الله عنه، لم يقم أحد من هؤلاء يعني فلاسفة الإسلام مقام أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سيناء وكان أبو علي أقوم الرجلين وأعلمهم الى أن قال وقد اتفق العلماء على أن ابن سيناء كان يقول بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني ولا ينكر المعاد النفساني ونقل عنه أنه قال ان الله لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي بل بعلم كلي فقطع علماء زمانه ومن بعدهم من الأئمة ممن يعتبر قولهم أصولا وفروعا بكفره وبكفر أبي نصر الفارابي من أجل اعتقاد هذه المسائل وأنها خلاف اعتقاد المسلمين وقد أطلق الغزالي وغيره القول بتكفير بن سيناء".[6]

ويقول ابن كثير :

"قد حصر الْغَزَّالِيُّ كَلَامَهُ فِي مَقَاصِدِ الْفَلَاسِفَةِ، ثُمَّ رَدَّ عليه في تهافت الفلاسفة في عشرين مجلسا له، كفره في ثلاث منها، وهي قوله بقدم العالم، وعدم المعاد الجثمانى، وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ، وَبَدَّعَهُ فِي الْبَوَاقِي".[7]

ويقول ابن القيم :

"فتأمل كلام هذا الملحد بل رأس ملاحدة الملة"[8] .

يظهر من النصوص السابقة أن ابن سينا كان غير مرضي عنه عند علماء الدين ويصرح بعضهم بالحاده , ولكن معظمهم ينسب إليه التكفير وينسب ذلك إلى الغزالي الذي كفره على المسائل الثلاث موضوع البحث وهم يحرمون الرواية عنه لاشتغاله بالفلسفة , إلا أن ما يثير الاهتمام هنا هو استدلالهم بالغزالي والاعتداد بقوله في تكفير ابن سينا مع أن الغزالي قد اشتغل بالفلسفة أيضاً ولم يكن شخصية اتفق عليها علماء الدين بل لهم فيه كلام :

---

[5] سير أعلام النبلاء ,الذهبي , ج : 17 , ص : 353 , تحقيق : شعيب الأرناؤوط , ط : مؤسسة الرسالة
[6] لسان الميزان ,ابن حجر , ج :2 , ص :293 , ط : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت
[7] البداية والنهاية, ابن كثير , ج : 12 , ص :43 , ط : دار الفكر
[8] الصواعق المرسلة ,ابن القيم , ج : 3 , ج : 1105 , تحقيق : علي الدخيل , ط : دار العاصمة – الرياض

"الغزالي الشيخ الإمام البحر حجة الإسلام أعجوبة الزمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي صاحب التصانيف والذكاء المفرط تَفَقَّه ببلده أولاً ثم تحول إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة فلازم إمام الحرمين فبرع في الفقه في مدة قريبة ومهر في الكلام والجدل حتى صار عين المناظرين".[9]

ويقول ابن تيمية :

"وتجد أبا حامد الغزالي مع أن له من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول وغير ذلك مع الزهد والعبادة وحسن القصد وتبحره في العلوم الإسلامية ... يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية ولهذا فقد رد عليه علماء المسلمين حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي فإنه قال شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر وقد حكى عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه"[10] .

فاشتغال الغزالي بالفلسفة ثابت , بل أنه ينسب إليه القول ببعض مذاهب الباطنية , في حين أن ابن سينا كان يقول بالمذهب الاسماعيلي وهو أحد المذاهب الباطنية .

والغزالي ليس مشتغلاً بالفلسفة ويقول بأقوال مذاهب الباطنية فقط بل إن معرفته الدينية قاصرة وغير محكمة :

"فإن فرض أن أحداً نقل مذهب السلف كما يذكره (الخارج عن مذهب السلف)؛ فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي[11] وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب[12] وأمثالهم ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يُعَدَّونَ به من عوام أهل الصناعة فضلا عن خواصها ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلماً وأحاديثهما إلا بالسماع كما يذكر ذلك العامة، ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث، وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك، ففيها عجائب".[13]

---

[9] سير أعلام النبلاء , ج: 9 , ص :323

[10] مجموع الفتاوى , احمد ابن تيمية , ج :4 , ص : 66 , تحقيق : عبد الرحمن بن قاسم , ط : مجمع الملك فهد – المدينة المنورة

[11] الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ 1028 – 1085 م

[12] فخر الدين الرازيّ: الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ) 1150 - 1210 م

[13] مجموع الفتاوى , ج 4 , ص : 71

ويكمل :

"ولهذا كان أبو حامد مع ما يوجد في كلامه من الرد على الفلاسفة وتكفيره لهم وتعظيم النبوة وغير ذلك ومع ما يوجد فيه أشياء صحيحة حسنة بل عظيمة القدر نافعة يوجد في بعض كلامه مادة فلسفية وأمور أضيفت إليه توافق أصول الفلاسفة الفاسدة المخالفة للنبوة بل المخالفة لصريح العقل حتى تكلم فيه جماعات من علماء خراسان والعراق والمغرب كرفيقه أبي إسحاق المرغيناني وأبي الوفاء بن عقيل والقشيري والطرطوشي وابن رشد والمازري وجماعات من الأولين حتى ذكر ذلك الشيخ أبو عمرو بن الصلاح[14] فيما جمعه من طبقات أصحاب الشافعي وقرره الشيخ أبو زكريا النووي قال في هذا الكتاب فصل في بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزالي في مصنفاته ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته منها قوله في مقدمة المنطق في أول المستصفى. هذه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بعلم المنطق فلا ثقة له بعلومه أصلاً"[15] .

فالغزالي المشتغل بالفلسفة والمنطق ومن له أقوال توافق مذاهب باطنية , وبضاعته الدينية محل نقد يتم قبول "حكمه الديني" على الفلاسفة بتكفيرهم بل يعد حكمه هو الأصل , ولا يخلو أن يذكر الفلاسفة إلا وذكر تكفير الغزالي لهم ليصبح حكمه هذا لازماً حتى لمن لم يتفقوا معه في أفكاره ومعتقداته , مع أن رد الغزالي على ابن سينا والفلاسفة وتفنيد مزاعمهم كان عبر حجاج منطقي وفلسفي مما يعيبونه , ومع ذلك فهم يقبلونه هنا , فالغزالي لم يُنصف بأن يستدل بقوله من يقف على النقيض من منهجه , وابن سينا لم يُنصف بأن يُقبل تكفيره عبر حجاج فلسفي في أوساط لا تقيم لهذا النوع من الحجاج وزناً .

[14] تقيّ الدين، المعروف بابن الصلاح: أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال

[15] شرح العقيدة الأصفهانية , ابن تيمية , ج :1 , ص :132 , تحقيق : حسين مخلوف , ط : دار الكتب الاسلامية 1181 - 1245 م

المبحث الأول

موقع المسائل الثلاث من الدين

قبل الخوض في تفصيلات المسائل الثلاث وأدلة ابن سينا عليها أردت أن أشير إلى أهمية هذه المسائل وقيمتها في الدين .

موقع المسائل الثلاث من الدين :

المسألة الأولى:

قدم العالم :

وردت في القرآن والسنة العديد من الآيات والأحاديث التي تحدثت عن خلق العالم , وكانت هذه النصوص مادة للنزاع بين من قال بقدم العالم وهم الفلاسفة المسلمون ومن قال بحدوثه وهم باقي المتكلمين :

في القرآن:

يقول تعالى: **(هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكلِّ شيءٍ عليم * هو الّذي خلق السماوات والأرض في ستَّة أيام...)**[16] .

ويقول تعالى: **(بديع السماوات والأرض)**[17] .

(ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ)[18] .

وفي السنة :

[16] الحديد : 3 – 4
[17] البقرة : 117
[18] فصلت : 11 – 12

(كتَبَ اللهُ مقاديرَ الخلائق قبل أن يخلقَ السَّماواتِ والأرضَ بخمسينَ ألفَ سنةٍ. قال وعرشُه على الماءِ. وفي روايةٍ: مثلُهُ. غير أنَّهما لم يَذكرا: وعرشُه علَى الماء).[19]

المسألة الثانية:

علم الله بالجزئيات :

العلم بكونه صفة لله قد ورد الحديث عنها كثيراً في القرآن والسنة , أما ماهية هذا العلم فكانت محل النزاع .

في القرآن :

(وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ)[20] .

وقوله **(أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ)**[21] .

وقوله **(وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ** – إلى قوله – **وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ)**[22] .

"وَقَدْ ذَكَرَ سُبْحَانَهُ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ بَعْضَ مَا يتعلَّق بِهِ علمُه؛ لِلدَّلَالَةِ عَلَى شُمُولِهِ وَإِحَاطَتِهِ بِمَا لَا تَبْلُغُهُ عُلُومُ خَلْقِهِ".[23]

المسألة الثالثة :

إنكار البعث الجسماني :

الايمان باليوم الآخر وبعث الناس للحساب فيه من أصول الدين وأركانه , ومحل النزاع الواقع هنا هل هذا البعث جسماني أم روحاني , ومما ورد من النصوص في البعث :

من القرآن :

---

[19] صحيح مسلم , مسلم بن الحجاج , ج : 4 , ص : 2044 , تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي , ط : دار احياء التراث العربي
[20] البقرة : 143
[21] ال عمران : 142
[22] العنكبوت : 3 – 11
[23] شرح العقيدة الواسطية , محمد بن خليل هراس , ج : 1 , ص : 90 ط : دار الهجرة للنشر والتوزيع - الخبر

(ثم إنكم يوم القيامة تبعثون)[24] .

وقال تعالى: **(حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون * لعلي أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون)**[25] .

وقال تعالى: **(وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون)**[26] .

من السنة :

حديث جابر رضي الله عنه عند مسلم قال النَّبي صلى الله عليه وسلم: "**يُبْعَثُ كُلُّ عَبْدٍ عَلَى مَا مَاتَ عَلَيْهِ**".[27]

حديث ابن عمرو رضي الله عنهما عند مسلم، وقد تقدَّم مرفوعا: " **ثُمَّ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، فَلاَ يَسْمَعُهُ أَحَدٌ إِلاَّ أَصْغَى لِيتًا وَرَفَعَ لِيتًا، قَالَ وَأَوَّلُ مَنْ يَسْمَعُهُ رَجُلٌ يَلُوطُ حَوْضَ إِبِلِهِ. قَالَ: فَيَصْعَقُ، وَيَصْعَقُ النَّاسُ. ثُمَّ يُرْسِلُ اللّهُ، أَوْ قَالَ يُنْزِلُ اللّهُ مَطَرًا كَأَنَّهُ الطَّلُّ، أَوِ الظِّلُّ (نُعْمَانُ الشَّاكّ) فَتَنْبُتُ مِنْهُ أَجْسَادُ النَّاسِ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ، ثُمَّ يُقَالُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ هَلُموا إِلَى رَبِّكُمْ، وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُون**".[28]

وعنه مرفوعًا: "**وَلَيْسَ مِنَ الإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلاَّ يَبْلَى، إِلاَّ عَظْمًا وَاحِدًا وَهُوَ عَجْبُ الذَّنَبِ، وَمِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**".[29]

---

[24] المؤمنون : 116
[25] المؤمنون : 99 – 100
[26] النحل : 38
[27] صحيح مسلم , ج : 4 , ص : 2205
[28] المصدر نفسه , ج : 4 , ص : 2258
[29] المصدر نفسه , ج : 4 , ص : 2270

المبحث الثاني

موقف ابن سينا من المسائل الثلاث وأدلته العقلية

الفصل الأول :

موقف ابن سينا من قدم العالم :

يظهر كلام ابن سينا عن قدم العالم كثيراً واضحا ومبثوثا في أغلب ما كتب , ويبدو موقفه واضحاً بتبني القول بأن العالم قديم أزلي ومن كلامه عن ذلك ما جاء في شرحه لمقالة حرف اللام لأرسطو حيث يقول :

" كيف يتصور قبل وبعد في الاشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معا في قبل وبعد الا في زمان أو مع زمان , وإذا اتصل الزمان وهو انفعال ما للحركة وعدد أو مقدار , اتصلت الحركة ضرورة , فان الزمان اما حركة , وإما شيء متعلق بالحركة موجود معها "[30].

يقرر ابن سينا هنا جوهر أزلياً غير متحرك كما يقرره أرسطو وهذا الجوهر يتقدم على الكل , ولكنه يقرر في ذات الوقت أن الحركة لا يمكن أن تكون محدثة ولا أن تفسد في ذات الوقت فالحركة إذن قديمة , وكذلك الزمان قديم على اعتبار أنه هو كذلك حركة , وعلى هذا القول فالحركة قديمة وحتى يقال هناك حركة فلا بد مما يتحرك ويكون هذا المتحرك قديماً .

"وإذا فرضنا فاعلاً لا يفعل , فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنتفع به في اتصال الحركة وفي فيض الوجود فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له في الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويخالط ذاته ما بالقوة , فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً , فلا يصح أن يكون مبدأ للتحريك المتصل"[31].

ويؤكد ابن سينا على منطقية ما يقول إذ أن المحرك لا يسمى محركاً والفاعل لا يسمى فاعلاً ما لم يحرك أو يفعل وهو محرك منذ الأزل فالحركة إذن موجودة منذ الأزل .

إن القول بحركة أزلية يقود إلى القول أن وجود شيء يتحرك يعني أزلية هذا الشيء باعتبار أزلية حركته , ولكن هاهنا إشارة بأن حركة هذا الشيء إنما سببها هو العلة الأولى وعليه فهذه

---

[30] شرح ابن سينا على مقالة حرف اللام من كتاب ارسطو عند العرب , عبد الرحمن بدوي , ص: 22

[31] المصدر نفسه , ص : 22

العلة (المحرك) هي ما يستحق رتبة التقدم والأفضلية , ومن هنا يثبت البعض وجود المحرك الأول باستخدام برهان الحركة :

"فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرك لها بهذه الصفة . وإن كان ها هنا شيء يحرك بأن يتحرك , فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر وذاته فعله"[32] .

ولكن ابن سينا لا يسلم بهذا البرهان كطريقة قويمة ووحيدة لاثبات وجود الله وإن كان يسلم بمقتضاها ولكن الاتكال عليها وجعلها الحجة الوحيدة في اثبات وجود خالق لهو أمر بائس [33].

ومما يدل على قدم العالم أيضاً : غياب المرجح :

"لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل , لأن كل ما يفعل فله قوة على أن يفعل , وليس كل ما يقوى فهو يفعل فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن الذي بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً , فإذن كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شيء هو بالفعل ؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتي العنصر في تعيينها . فإذن العقل قبل القوة"[34] .

وسأفصل في معنى المرجح وغيابه فيما سيأتي .

أدلة ابن سينا على قدم العالم :

الدليل الأول : استحالة صدور حادث عن قديم

يقول ابن سينا :

[32] مقالة حرف اللام , أرسطو عند العرب , ص : 3
[33] انظر : شرح ابن سينا لمقالة حرف اللام , ارسطو عند العرب , ص : 22
[34] شرح ابن سينا على مقالة حرف اللام , أرسطو عند العرب , ص : 22

"إن واجب الوجود بذاته , واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له , وإنه لن يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيء , أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلا"[35] .

إن واجب الوجود هو على ما هو عليه منذ الأزل وعلى اعتبار أن الحركة لا تقوم به وبالتالي فالتغيير لا يقوم به وبالتالي فحاله واحدة , فانتقال واجب الوجود من حالة (لا يوجد شيء) إلى حالة (ايجاد شيء) يعني بالضرورة تجدد حال واجب الوجود, فلو قيل بصدور الحادث فلا بد من حدوث تغير إذ ما الذي أخرج هذا الحادث من العدم إلى الوجود ؟ فلا بد ولا شك من القول بوجود مرجح , رجح حالة الوجود على حالة العدم .

لو فرضنا أن العالم لم يصدر لعدم وجود مرجح فإن العالم يبقى في حال الامكان (اي يجوز عليه الوجود والعدم) وفي هذه الحالة لا يمكن إلأ أن يكون :

تجدد مرجح .

أو لم يتجدد .

فإن لم يتجدد بقي العالم في حالة الامكان .

وإن تجدد فمن الذي أحدثه ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟

وإن كانت حال القديم واحدة فهذه الحال الواحدة لن تخلو من أن تكون :

1 – لا يوجد عنه شيء قط .

2 – أن يوجد عنه على الدوام [36] .

وعليه فمن المحال القول وجود انتقال من حالة الترك إلى حال الشروع ووجود تمييز بين الحالين.

ويؤكد ابن سينا على هذا فيقول :

[35] الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي , ابن سينا , ج : 3 , ص : 456 , ط : مطبوعات دينية
[36] انظر : في فلسفة ابن سينا , محمود ماضي , ص: 54 , ط: دار الدعوة

"ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع , ولا أن تسنح جزافا , وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة , أو غير ذلك , بلا تجدد حال , وكيف تسنح إرادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد , كانت حال ما لم يتجدد شيء , حالا واحدة مستمرة على نهج واحد"[37] .

يقول الغزالي شارحاً موضوع الارادة عند ابن سينا :

"وإذا قيل : إنه لم يرد وجوده قبل ذلك , لا يصح لأنه لا يلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا فتكون قد حدثت الارادة , وحدوث الارادة يقتضي تغير حال الباري والحدوث في ذاته محال , فليس هو محلا للحوادث . كما أن حدوث الإرادة في غيره لا يجعله مريدا"[38] .

والجواب عن سؤال لم حدث العالم في وقت حدوثه ولم يحدث من قبل ؟

فإما أن يقال أن ذلك بسبب العجز وإما لأن أمر الإحداث مستحيل , وكلا الخياران محال لأن ذلك سيؤدي إلى تغير الحال من العجز للقدرة ومن الاستحالة للامكان , والفرضان محالان .

كما لا يمكن أن يقال بتجدد عرض ولا بفقد آلة ثم بوجودها فكل هذه توجب تغير الحال .[39]

ولأجل ذلك فلا يمكن أن يصدر حادث عن قديم بحسب ابن سينا .

الدليل الثاني :

قدم الزمان والحركة :

يقسم ابن سينا التقدم والتأخر إلى خمسة أقسام :

" أحدهما بالزمان , والثاني بالرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه , والثالث بالشرف والرابع بالطبع , والخامس بالمعلولية , والأخير أن يشتركا في معنى واحد وهو

[37] الاشارات , ابن سينا , ج : 3 , ص : 24
[38] تهافت الفلاسفة , الغزالي , ص : 42 , تحقيق : سليمان دنيا , ط : دار المعارف
[39] انظر : المصدر نفسه , ص : 45

التأخر بالذات , والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجا إلى آخر في تحقيقه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا إلى ذلك الشيء , فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه "[40].

فحسب ابن سينا فواجب الوجود يتقدم على العالم بالذات أو ما يسميه هو تقدماً بالرتبة وذلك أن العالم محتاج لواجب الوجود لا العكس , فالمعلول لا يوجد من غير علته , والعالم معلول لذلك فواجب الوجود يتقدم عليه في الرتبة .

ويضرب الغزالي لذلك مثالاً :

"وبمقتضى هذا التقسيم ذهب ابن سينا إلى القول : بأن تقدم الله على العالم , إما أن يكون تقدما بالذات لا بالزمان , كتقدم العلة على المعلول , مثل تقدم حركة الشخص على الظل التابع له , وكحركة اليد مع حركة الخاتم , وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان , وبعضها علة وبعضها معلول ... فيكونان قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا"[41] .

(والزمان كما الحركة معلول بواجب الوجود فهو محدث غير أن حدوثه ليس زمانياً , فعلته لا تتقدم عليه بالزمان بل تتقدم عليه بالذات , إذ القول بحدوث الزمان زمانيا يعني أنه لم يكن ثم كان أي أن له مبدأً زمانياً أي تقدمه زمان , وبالتالي وجب القول بقدم الزمان)[42] .

وهذا ما يخلص إليه ابن سينا فيقول :

"فقد وضح مما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان , وإنما البدء من جهة الخالق , وإنما هي الحركة السماوية"[43] .

ولكن ماذا لو قيل بأن واجب الوجود متقدم على العالم بزمان قديم ؟

"وإن قيل : إن تقدم الباري على العالم والزمان بالزمان لا بالذات , يكون إذا قبل العالم زمان قديم , زمان كان العالم فيه معدوما , فقبل الزمان زمان لا نهاية له , وهو متناقض , ولأجله

---

[40] الاشارات , ابن سينا , ج : 1 , ص : 229
[41] تهافت الفلاسفة , الغزالي , ص : 56
[42] انظر : الاشارات , ابن سينا , ج : 1 , ص : 229
[43] المصدر نفسه , ج : 1 , ص : 230

يستحيل القول بحدوث الزمان , وإذا وجب قدم الزمان , وهو عبارة عن قدر الحركة , وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته"[44] .

ووجه التناقض أن افتراض زمان قديم قبل العالم يكون العالم فيه معدوما ينفي ما تم تقريره من أن الزمان حركة أو انفعال للحركة , وإن كان الزمان حركة فبماذا تقوم هذه الحركة وما من شيء إلا العدم ؟ , وقد سبق تقرير أن واجب الوجود لا تقوم به الحركة ولا يحدث فيه تغير , فأين محل الزمان إذن إن لم يكن مساوقاً للحركة السماوية مقارناً لها وهو قديم كقدمها إذ هو انفعال لها .

الدليل الثالث :

دليل الامكان :

والإمكان ثبوتي , أي أنه صفة ثبوته عائدة إلى ذات الممكن حاصلة له قبل حصول الوجود . فلا بد لها من محل . أي موضع , أي مادة تقوم بها – ثم إن ذلك المحل إن كان محدثا افتقر إلى مادة أخرى , وإلا فالمادة أزلية[45] .

وبيان ذلك :

"إن كل حادث فهو قبل حدوثه إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود , أو واجب الوجود , ومحال أن يكون ممتنعا لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط , ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته لا يعدم قط , فإذن هو ممكن الوجود . والإمكان لا قوام له بنفسه , فلا بد له من محل , ولا محل له إلا المادة , وعليه ,فالمادة تسبق كل حادث , فلا تكون حادثة , وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد"[46] .

فالممكن عند ابن سينا هو الموجود وهو وصف لازم للمادة الموجودة فهذه المادة لا يمكن أن تكون واجبة الوجود لانها تعدم , ولا يمكن أن تكون منعدمة لكونها موجودة , وهذا الوصف

---

[44] تهافت الفلاسفة , ص : 54

[45] انظر : النجاة , ابن سينا , ص : 356 – 357 , ط : مكتبة المصطفى

[46] الفلسفة الاسلامية , ارثور سعدييف , ص : 233 , ط : دار الفارابي

الثابت لا بد له من موصوف وهذا الموصوف لا بد أن يكون شيئا من ثلاث (واجب او ممكن او منعدم) ولا يكون ممكنا الا اذا وجد , فهو بذلك لا يكون حادثا .

الفصل الثاني

موقف ابن سينا من علم الله بالجزئيات :

تعد هذه المسألة من المسائل الملتبسة في فلسفة ابن سينا , ووجه التباسها هو عدم وضوحها في كتابات ابن سينا كالمسألتين الأخريتين (قدم العالم , وبعث الأجساد) إذ نجده يصرح بموقفه منهما بوضوح , ولكن عندما نأتي إلى هذه المسألة فهل يمكننا القول بأن ابن سينا ينفي علم الله بالجزئيات ؟

أم أنه لا ينفيها بشكل كلي بل يثبتها باعتبار آخر ؟

قبل أن أجيب علينا أن نسأل ما هو محل علم الله أو واجب الوجود عند ابن سينا ؟

"إن واجب الوجود مبدأ كل موجود , وهو عقل وعاقل ومعقول , هو عقل أي أنه بريء من المادة وعلائقها , وهو معقول لأنه متجرد عن المادة أيضا . إذ المادة هي التي تحول دون المعقولية , وهو نفسه العاقل الذي يدرك نفسه , فمتى غابت الحوائل انكشف أمام ذاته , أي أنه عقل وعاقل ومعقول , فهو يعقل – أي يعلم ذاته حقاً خيراً كمالاً"[47] .

إذن محل علم واجب الوجود هو ذاته فابن سينا يبرئ واجب الوجود عن المادة وعن كل ما هو مادي فهو لا يرتبط ولا يتصل بأي مادة بل عقله إنما يكون لنفسه ولنفسه فقط .

"فالواجب الوجود عقل محض لأنه بريء عن المادة , وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يعقل , وهو معقول لأنه يعقل ذاته , فالله تعالى عقل وعاقل ومعقول وهذا لا يوجب فيه كثرة ولا تركيباً البتة"[48] .

ليأتي السؤال المنطقي إن كان الله لا يعقل إلا ذاته فكيف يعقل غيره ؟

---

[47] الهداية , ابن سينا , 363

[48] مقاصد الفلاسفة , الغزالي , ص : 225 , تحقيق : سليمان دنيا , ط : دار المعارف – مصر

"وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته , وعقل أنه مبدأ كل موجود . عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها[49] , ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه"[50] .

فتعقل الله لذاته ابتداء يجعله يتعقل الموجودات ثم ما ينتج عنها وهكذا , إلا أننا نصل في هذا التسلسل إلى أمور جزئية وتفصيلية غير ثابتة بل متغيرة , وهي ما يعنينا هنا , يقول ابن سينا :

"الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة , وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة .. ومن ثم فإن واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي"[51] .

ويقول أيضاً :

" ولأنه يعلم ذاته فيعلم ما صدر عنه من كل وجود كلي . أو جزئي بنوع كلي"[52] .

فابن سينا يقول أن الله يعلم الأمور الجزئية ولكنه يعلمها على نحو كلي , فبالتالي يبقى بريئاً عن الارتباط بعلائق المادة ولا يخفى على علمه شيء , فهذه الأمور الجزئية إنما هي أفراد لمعنى كلي يشملها تحتها فعلم الله بهذه الكليات يؤدي إلى معرفة أفرادها .

"فالأول يعلم الأسباب فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات , لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه , فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية"[53] .

ويمكن فهم علم الله بالاسباب والمسببات عند ابن سينا ان تصورنا أن كل الاسباب والمسببات القريبة والبعيدة هي كالرقعة المبسوطة أمامه فهو يعلمها كلها في ذات الوقت ويفصل ابن سينا أكثر في هذا في مسائله المنطقية التي سأتناول بعضها فيما سيأتي .

دليل ابن سينا على علم الله بالكليات دون الجزئيات (بالطريقة التي عبر عنها) :

---

[49] يقصد نظرية الفيض عند أفلوطين والتي يقول بها ابن سينا
[50] النجاة , ابن سينا , ص : 404
[51] النجاة , 404
[52] الهداية , ابن سينا , 266
[53] النجاة , ابن سينا , 404

إن الله (واجب الوجود) قائم بذاته ليس بجسم وهو بريء عن المادة , ومن كانت هذه صفته فهو لا بد يعلم نفسه .

تسليمنا بذلك يقود إلى أن علمه بذاته يعني علمه بغيره كونه هو العلة , فعلمه بذاته يعني علمه بمعلوله القريب لأنه معلول عنه , وكونه يعلم معلوله الأول فبالتالي سيعلم معلوله (أي معلوله الثاني) وهكذا على الترتيب فيكون علمه بذاته كافياً ليعلم الأشياء كلها[54] .

وهو إن عقل الجزئيات (كما نعقلها نحن أي عن طريق الحس) وجبه التغيير فالجزئيات تتغير ويصبح علمه تبعاً لتغيرها وتغير العلم يعني تغيراً في صفات واجب الوجود أي تغيرا في ذاته وهو لا يقبل التغيير ولا الحركة ولا الحوادث فلا يمكن القول بعلمه بالجزئيات على نحو جزئي

"وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء , وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة . وهذا محال لاستلزامه التغير في ذاته تعالى ومن المحال أن يكون واجب الوجود متغير الذات"[55] .

فما الوجه الذي يجعل الله يعلم من غير أن يداخله تغيير ؟

أن تكون المعلومات تبعاً لعلمه , أي أنه يعلمها من حيث أنه هو سبب لوجودها كما ذكرنا لا أنه يعلمها من حيث حدوثها فيدخل على علمه التغيير "وبيان أنه يعلم الأشياء بعلم واحد وأنه يعلمها على الوجه الذي لا يتغير بتغير المعلوم فقد ثبت أن علمه لا يكون زائدا عن ذاته , وهو يعلم ذاته , وهو مبدأ لجميع الموجودات , وهو منزه عن العرض والتغييرات "[56] .

وابن سينا يضرب لذلك مثالاً هو مثال الكسوف فكيف نعلم بحصول كسوف ما عند حصوله ؟ فلا بد أن نعلم متى يكون هذا الكسوف ؟ وكم هي مدته ؟ وبعد أي كسوف حدث ؟ فكل ذلك لازم لكي نعرفه , وكذا لو كانت ثمة آلة تنتج شيئاً وعرفت تفاصيلها لعلمت حقاً ما الذي ستنتجه حين تنتجه , وكذا في الكسوف فمعرفتنا بهذه التفاصيل عنه تجعل حكمنا فالكسوف واحداً عند حدوثه , ولكن معرفتنا تابعة للزمان وباعتباره قد لا نميز بين كسوف وآخر ويختلط

[54] انظر : المطالب العالية , الرازي , ج : 3 , ص : 122 , ط : منشورات الشريف الرضي
[55] النجاة , ابن سينا , ص : 403
[56] الرسالة العرشية , ابن تيمية , ص : 8 – 9 , ط : دار المنيرية

الأمر علينا , فإذا علمنا أمراً مخالفاً لعلمنا الأول لزم ذلك تغيير في العلم لأن العلم الأول متقرر في الذات " ليس ذلك نفس عدم ذلك حتى يكون حالة إضافية , ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجوداً , بل هو أمر متقرر في نفسك , فإذا علمت بعد ذلك أنه موجود لم يكن إنما زالت إضافة فقط , بل أمر كان كان وصفاً فيك مع الإضافة فاستحلت وتغيرت , والحق لا يتغير , فالأول يعلم كل شيء بوجه لا يوجب تغييره"[57] .

إن ما يمكن أن نسميه نظرية ابن سينا حول علم الله بالجزئيات مبنية على أساسين اثنين :

أولا :

سببية العلاقة بين الأشياء :

يمكن تعريف العلاقة السببية بين شيئين بأنها "ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى أو عدم وجود نسبة بينهما».

والعلاقة السببية بين شيئيين هي علاقة شرطية , فكون أحد الشيئين سبباً للآخر يعني أن وجوده متوقفٌ عليه وهذا هو الشرط .

مثاله: إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود، فهنا حكمنا بوجود نسبة بين الجزء الأول من الشرطية (أشرقت الشمس) والجزء الثاني منها (النهار موجود).

وقد نحكم بعدم وجود نسبة بين الجزءين، مثل «ليس كلما دق الجرس فقد حان وقت الدرس».

فهنا حكمنا بعدم وجود نسبة بين جزئي القضية.

والعلاقة الشرطية علاقة كلية , يقول الجيزاني :

الشرط : ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، لذاته ، وكان خارجًا عن الماهية[58] .

[57] الهداية , ابن سينا , ص : 268

[58] الجيزاني, معالم أصول الفقه, ص:315, ط: دار ابن الجوزي

أي أن كل ما يقع عليه حكم الشرط يدخل فيه , فعبارة كل مخلوق حي سيموت تعني أنه : إذا كنت مخلوقاً حياً فستموت , وبالتالي كل ما تنطبق عليه صفة أنه "مخلوق حي" فسيموت ويلزمه الموت فهذا معنى كون العلاقة الشرطية علاقة كلية , ولكن ما علاقة هذا بابن سينا ؟

بحسب ابن سينا فإن الاشياء تصدر عن الأول بشكل متسلسل من الأعلى كمالا إلى الأدنى كمالا(فيما يُعرف بنظرية الفيض الأفلوطينية والتي قال بها الفارابي من قبله) ويستمر التسلسل حتى نصل إلى الأمور الجزئية والمادية القابلة للفساد وكل موجود سابق هو علة للموجود اللاحق أي أن العلاقة بين هذه الموجودات هي علاقة سببية شرطية :

"فتكون هذه الاسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد منها الأمور الجزئية والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها , فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات , لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا"[59].

ومن هنا فإن علم الأول يكون علماً بهذه العلاقة السببية , فمهما زاد عدد الأفراد والجزئيات التي تندرج تحت هذه العاقة فالنتيجة واحدة لا تتغير , وبالتالي يظل علم الأول مصوناً عن التغيير .

ثانيا :

الموجبات الجزئية :

إن قولي أني أعرف شيئاً عن موضوع معين هو ادعاء , وطريقة تعبيري عن هذا الادعاء أني أعرف كذا عن كذا يكون عن طريق الاشارة إلى موضوع المعرفة ففي حالة أن هذا الموضوع هو شخص فإنه يمكنني الاشارة إليه عن طريق اسمه فأقول مثلاً أن زيداً يكتب , أو يمكنني الاشارة إليه عن طريق استخدام ضمير أو اسم اشارة يدل عليه, أو يمكنني أن استعيض عن اسمه بوصف كأن أقول الولد الذي يلبس الكنزة الرمادية يكتب, والشي الذي أخبر عنه هنا هو ما يُعرف بالموضوع , بينما المعلومة التي أخبرها عنه تُمثل ما يعرف بالمحمول بلغة المنطق.

[59] الشفاء, الالهيات , ص :360

"والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ما يتأدى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات , لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا, فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية, أعني من حيث لها صفات. وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه, فتستند إلى أمور شخصية. وقد قلنا أن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليه. فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصيٌ أيضاً, كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل, وذلك الشخص الذي هو واحدٌ في نوعه لا نظير له, ككرة الشمس مثلاً, أو كالمشترى, وأما إذا كان النوع منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلأى رسم ذلك الشيء سبيل "[60].

من المحتمل لبعض العبارات أن تكون صحيحة بمعنى أنها لا تحمل قيم – الحقيقة الثابتة بينما أخرى صحيحة بالضرورة بمعنى أنها تحمل قيم – الحقيقة التي لا تتغير وليست خاضعة للتغير. العبارات المتعلقة بالجزئيات هي أمثلة على العبارات المحتملة، لأن هذه العبارات ستتغير في قيم الحقيقة خاصتها مع التغير الحاصل في الجزئيات. في المقابل العبارات المتعلقة بالمسلّمات هي أمثلة على العبارات الضرورية لأن المسلّمات على عكس الجزئيات لا تتغير.

" هذا التفريق يخلق المعضلة التي تواجه الشخص عند تفكيره بكائن خارق: إن كان الله يتميز بمعرفة الجزئيات (أو بمعرفة العبارات التي تخضع حقائقها للتغير) فلا بد من الإفتراض بأن الله يملك معرفة (أو الحالة الإبستمولوجية) تتغير"[61].

يرتكز طرح ابن سينا هنا على التفريق بين العبارات الصحيحة دائماً وبين العبارة الصحيحة المشروطة , ففي حالة العبارة الصحيحة دائماً يمكن التعامل مع هذه العبارة كعبارة ضرورية أي أن الحقيقة المستفادة منها مطلقة وغير قابلة للتغيير, وهذه العبارة غير مشروطة أي أنها صحيحة بغير شرط مثل عبارة : الله حي , فبحسب ابن سينا لا تفتقر هذه العبارة إلى شرط لتكون صحيحة بل هي صحيحة دائما وأبداً , وهذا بخلاف العبارات الصحيحة المشروطة فهذه

[60] الشفاء , الالهيات , ص: 359

[61] انظر : Avicenna and his legacy(a golden age of science and philosophy)sari nusseibeh , edited by y.tzvi langermann ,p :275-28

العبارات محتملة أي أنها قد تقدم لنا أحياناً معرفة صحيحة , وأحياناً أخرى غير صحيحة , وحتى تكون هذه العبارة صحيحة فإنه ينبغي مراعاة الشروط والأوصاف المحيطة بها والتي تجعلها صحيحة , بعبارة أخرى فإن هذه العبارة صحيحة فقط في حال تحقق شروطها .

"وأما جانب المحمول فيقال إن ههنا موجبات مطلقة , وضرورية , وممكنة . أما الموجبة الكلية المطلقة فينبغي أن نتكلم فيها , ونعرف الفرق بين المطلق والضروري , فنقول إن ههنا أقوال كلها موجبات , والأحوال فيها مختلفة . فنقول إن الله حي , أي دائما لم يزل ولا يزال , ونقول كل بياض لون , وكل انسان حي "[62].

فمثلا عبارة "إن هناك احتفال" هي عبارة مبهمة وذلك لأنها مجردة من الظروف التي تجعلها عبارة صحيحة , فما يجعل هذه الجملة مفيدة ويمكن استفاد حقيقة منها هو الظروف المحيطة بها فبمجرد اضافة هذه الظروف تتحول هذه العبارة من عبارة مبهمة إلى عبارة صحيحة , فالظروف التي يمكن اضافتها للعبارة مثل ظروف الزمان والمكان كأن يُقال إن هناك احتفال في مكان كذا في وقت كذا , فهنا تصبح هذه العبارة صحيحة بل ومطلقة ولكنها كذلك فقط ضمن الظروف التي حُددت لها أي في الاطار الزماني والمكاني الراهن.

إذن ما الذي يحاول ابن سينا فعله هنا ؟

يقول ابن سينا أنه إن كانت هذه العبارات صحيحة ومطلقة في اطار وظروف معينة فانه بالامكان تحويل جميع العبارات إلى عبارات ضرورية على الأقل ضمن ظروف وشروط معينة (زمان معين أو مكان معين), ولكن بحسب ابن سينا فليست كل الشروط والظروف يمكن أن تحول العبارة إلى عبارة ضرورية تعطي قيمة حقيقة لا تتغير.

لذلك وحتى تتحول العبارة المحتملة إلى عبارة ضرورية فلا بد من توفر شروط معينة , وأول هذه الشروط هي ما يسميها ابن سينا بالمؤهل الوجودي , فعندما نقول العصفور يطير فهذه العبارة مثلاً لا تكون صحيحة إن لم يوجد عصفور فبالتالي يمكن القول أن الشرط هنا "طالما كان العصفور موجوداً" .

[62] الشفاء, ج:2 , ص:21

"ونعني لا أن كل واحد مما هو بياض لون لم يزل ولا يزال كذلك , أو كل إنسان حي لم يزل ولا يزال كذلك , بل إنما نقول :

إن كل ما يُوصف بأنه بياض , ويُقال إنه بياض , فإنه ما دام ذاته موجودة فهو لون , وكذلك كل واحد مما يقال له إنسان. فإنه ليس لم يزل ولا يزال حيواناً بل ما دام ذاته وجوهره موجوداً"[63].

هذا المؤهل سيكشف أو سيحدد الظرف أو الشرط الذي يجعل العبارة المذكورة صحيحة من الأصل. ولكن زيد قد يتوقف عن الكتابة وبذلك تصبح العبارة خاطئة حتى ولو ظل زيد موجوداً. "لتحديد" قيمة – حقيقة خالدة بهذه العبارة يتطلب – كما في حالة الخسوف – اللجوء للظرف المكاني – الزماني. بشكل مشابه، تعكس ورقة الشجرة الضوء، ما دامت تملك لوناً، كاللون الأبيض مثلاً. ولكن الورقة قد تفقد لمعانها وتتوقف عن عكس الضوء. لذلك هي تستمر بالبقاء ولكنها تتوقف عن عكس الضوء. بالنسبة لابن سينا هذه العبارة تصبح خاطئة إن أزيل الظرف الأول الذي جعلها صحيحة من الأَصل أي إضافة اللون للكائن المذكور. هذه الإضافة تدعى "مفاهيمية" (للتفرقة بينها وبين الشروط أو المؤهلات الوجودية والزمانية – المكانية). ضف هذا المؤهل المفاهيمي للعبارة وسينتج عن ذلك قيمة – حقيقة خالدة (تعكس ورقة الشجرة الضوء ما دامت بيضاء).

ولكن هذا الشرط لوحده غير كافي فهو يختص بالموضوع ولكن ماذا عن المحمول , أي كون العصفور يطير , فالعصفور يمكن أن يظل موجوداً ولكنه قد يتوقف عن الطيران وهنا ستصبح الجملة خاطئة وبالتالي لا بد من اضافة ظرف آخر :

"ولا نعني أن كل واحد مما يقال له أبيض فما دام ذاته موجوداً , فهو ذو لون مفرق للبصر , بل ما دام موصوفاً بأنه أبيض. وأما الذي يُوصف بأنه أبيض إذا زال عنه أنه أبيض لم تبطل ذاته, وحينئذٍ لا يُوصف بهذا الوصف.

ولا بد أن يكون وقتاً ما , ويجوز مع ذلك أن يكون دائماً في بعضه, ما دام ذاته موجوداً, اتفاقاً لا ضرورة. فلا يكون في كل وقت إنما هو وقت ما"[64].

[63] الشفاء , ج:2 , ص:22

وهذا الظرف الآخر هو أن يكون هذا الوصف صادقاً ومتحققاً وليس شرطاً أن يكون متحققاً طول الوقت ولا موجوداً طول الوقت بل يكفي أنه وُجد في وقت, كالزهرة البيضاء لا تظل بيضاء طول الوقت فهي قد تذبل , ولكنها بلا شك كانت بيضاء في وقت ما , وهذا هو شرط المحمول ففي المثال السابق يمكن للعصفور أن يتوقف عن الطيران ولكن ثمة وقت ما كان هذا العصفور يطير ولا ريب, وفي هذا الظرف فقط يمكن لهذه الجملة أن تكون مطلقة.

"ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماوات كلها, فأنت تعرف كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي, لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا, ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا, وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته, ولكنك علمته كلياً, لأن هذا المعنى يجوز أن يُحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال , لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا بعينه .. ولكنك مع هذا كله , ربما لم يجز أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده , إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية, وتعلم ما بين المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة, وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت, وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا, فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقت ما يشك فيه أنها هل هي موجودة, بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال الكسوف"[65].

وبهذا تختلف معرفة الأول عن معرفة البشر وهو أن معرفتنا مبنية على الحس"فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما تُوجد أنت, أو لو كنت موجوداً دائما كان لك علمٌ لا بالكسوف المطلق, بل بكل كسوف كائن, ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمراً, فإن علمك في الحالين يكون واحداً, وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا, بعد كسوف كذا, أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا, في مدة كذا, ويكون بعد كذا, وبعده كذا, ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده"[66].

---

[64] الشفاء, ج2 , ص :23

[65] الشفاء, الالهيات , ص:359

[66] المصدر نفسه , ص:360

إن ما يمكن أــن نخلص منه مما سبق أن المعرفة التي يملكها الله عن الجزئيات هي معرفة حاصلة عن طريق الوصف أو الشروط المحيطة وهي بذلك تكون معرفة خالدة لكون هذه العبارات خالدة في ظروفها الراهنة وهذه المعرفة تخالف معرفة الفرد القائمة على أساس الحس, ولكن على الرغم من خلود هذه المعرفة إلا أن هذه الظروف تجعل هذه المعرفة تحدث في الزمان

"فأما إذا أدخلت الزمان في ذلك, فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود, ثم علمت في آخر أنه موجود, لم يبق علمك ذلك عند وجوده, بل يحدث علم آخر, ويكون فيه التغير...هذا وأنت زماني وآني, ولكن الأول الذي لا يدخل في زمانٍ وحكمه, فهو بعيدٌ أن يحكم حكماً في هذا الزمان"[67] .

فابن سينا هنا يخرج الأول عن حد الزمان ولا يخضعه لحكمه وتبقى معرفته للجزئيات مع ذلك خالدة كون أن هذه المعرفة شاملة ولا تخضع للحس.

فمن الكافي القول بما يخص الفروق في هذا السياق أن حسب ابن سينا إن أضيفت احدى هذه المؤهلات، ضمنياً أو صراحة، في عبارة من الأصل صحيحة فإن هذه العبارات تعتبر عبارات ضرورية، أو عبارات لا تتغير قيم – الحقيقة خاصتها. "[68].

الفصل الثالث :

موقف ابن سينا من بعث الأجساد :

قبل الشروع في بيان أدلة ابن سينا نفيه لبعث الاجساد سأبين ماهية النفس عنده وأدلته على عدم فنائها إذ هي ما يبعث ويجري عليه النعيم والعذاب عنده .

النفس عند ابن سينا حادثة تحدث بحدوث البدن ولكنها باقية بعد فنائه " إن النفس الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان , لأن الأنفس الانسانية متفقة في النوع

[67] المصدر نفسه, ص: 361

[68] انظر : Avicenna and his legacy(a golden age of science and philosophy)sari nusseibeh , edited by y.tzvi langermann ,p :275-281

والمعنى , فإذا فرض أن لها وجوداً ليس حادثاً مع حدوث الأبدان بل هو وجود مفرد لم يجز أن تكون النفس في ذلك متكثرة , ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد "[69] .

وهذه النفس الخالدة عنده " جوهر غير مخالط للمادة , بريء عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والفعل "[70] .

وما كانت هذه طبيعته فهو خالد عند ابن سينا , وفيما يلي أدلته على ذلك .

أدلة ابن سينا على خلود النفس :

يقول ابن سينا أن النفس خالدة فهي لا تفنى وإنما الذي يفنى هو الجسد , وعند حدوث البعث والمعاد للحساب يكون ذلك لهذه النفس لا للجسد التي كانت فيه وأدلته على ذلك :

أ. برهان الانفصال

يقوم هذا البرهان على أساس الإتصال العرضي القائم بين النفس و الجسد ،فالنفس جوهر قائم بذاته ،و أن اتصالها بالبدن لا بالحلول أو المساكنة إنما إتصال تدبير و تصرف و إذا كان الاتصال كذلك فهو اتصال عرضي ،لذا فإن النفس لا تموت بموت البدن[71] .

يقول ابن سينا "و نقول إنها لا تموت بموت البدن و لا تقبل الفساد أصلا أما أنها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء أخر إما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود و إما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود و إما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان"[72] .

ثم يعلل أوجه بطلان التعلق الثلاثة ،فتعلق النفس بالبدن لا يمكن أن يكون تعلق المكافئ في الوجود (أي أنهما يوجدان معاً) لأن النفس جوهر قائم بذاته و يقول موضحاً برهانه :"فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود و ذلك أمر ذاتي له لا عارض فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ،فليس النفس و لا البدن بجوهر لكنهما جوهران و إن كان

---

[69] الشفاء , ابن سينا , ص : 195 , تحقيق : عبد الحليم منتصر , سعيد زايد , عبد الله اسماعيل , ط : الهيئة المصرية العامة للكتابة والنشر

[70] عيون الحكمة , ابن سينا , ص : 46 , تحقيق : عبد الرحمن بدوي , ط : دار المطبوعات – الكويت , دار القلم – لبنان

[71] انظر : اشكالية النفس بين ابن سينا والغزالي , معروف وليد , ص : 41 , رسالة ماجستير (جامعة مولاي الطاهر – سعيدة)

[72] الشفاء , ص : 201

ذلك أمراً عرضيا لا ذاتياً فإذا بطل أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة و لم تفسد الذات بفساده"[73] .

و لا يمكن أن يتعلق به تعلق المتأخر في الوجود ،و في هذه الحالة يكون البدن علة و النفس معلولة و العلل أربعة :فاعلية ،قابلية ،صورية و كمالية و هذه العلل لا يمكن تصورها في البدن فالبدن على سبيل المثال ليس علة فاعلية لأنه لا يفعل شيئا بذاته إنما يفعل بقواه و هو ليس علة قابلية لأن النفس ليست منطبعة في البدن ،فالنفس غير متعلقة بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية[74] .

و أما التعلق بينهما تعلق المتقدم في الوجود و قد تقدمه في الزمان فمستحيل و باطل أن تتعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم ثم يفسد البدن بسبب نفسه إذاً فليس بينهما هذا التعلق[75].

ب. برهان البساطة و التركيب :

يقوم هذا الدليل على فكرة تقول "إن النفس جوهر روحاني بسيط قائم بذاته و لأنه أصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة بقوة الثبات "[76] .

و يقول ابن سينا إن سبباً آخر يجعل النفس منعدمة و ذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ،ففيه قوة أن يفسد و قبل الفساد فيه فعل أن يبقى و محال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد في قوة أن يفسد و فعل أن يبقى فنقول إن الأشياء المركبة و الأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى و قوة أن يفسد و أما الأشياء البسيطة المفارقة للذات فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران[77] .

أي إذا كانت النفس جوهراً بسيطا من شأنه أن يوجد و يحدث فليس من المعقول أن يكون قابلاً للفساد لأنه لا يجتمع أمران متناقضان.

أدلة ابن سينا على نفي بعث الأجساد :

---

[73] النجاة , 302
[74] انظر : الشفاء , ص : 202
[75] انظر النجاة : 306
[76] الاشارات والتنبيهات , ص : 285
[77] انظر : النجاة , ص : 177

ومدار كلام ابن سينا في اثبات حجته على نفي البعث الجسماني إنما يدور على أنه لا يمكن البرهنة عليه عقلياً , وأن القول به يستلزم اشكالات عقلية وأموراً محالة , وتفصيل ذلك[78] :

أن النفس حين تعود ستعود إما إلى المادة (مادة الجسم) التي فارقتها أو إلى مادة أخرى . فبالنسبة للذين يقولون بأن النفس إنما تعود الى المادة التي فارقتها بعينها فإن ذلك يجعلهم أمام خيارين :

إما أن تكون تلك المادة هي المادة الحاضرة عند الموت .

وإما جميع المادة التي قارنته طول العمر .

وعلى الخيار الأول فإن عادت النفس إلى المادة الحاضرة حالة الموت فقط سيبعث من به فقد عضواً من أعضاءه أو به عاهة خلقية , كأن يبعث من جُذع أنفه أو المسلوخ أو من انقطعت يده على تلك الهيئة , ويقرر ابن سينا أن مثل هذا قبيح عند من يقولون بعودة النفس إلى المادة فهم لا يقبلونه .

وعلى الخيار الثاني بأن تبعث جميع أجزائه التي كانت له طول عمره كاملة فيكون جسده واحداً كاملاً فتكون يده ورأسه وقلبه عينها التي كانت لديه , والقول بهذا لا يمكن لأن الأجزاء العضوية بعد الموت تتحلل وتختلط بأجزاء أخرى ثم تنتقل هذه الأجزاء العضوية إلى أجزاء أخرى خلال عملية التغذية , فلو فُرض أن إنساناً تغذى على المواد العضوية (التي انتقلت واختلطت مع أجزاء أخرى لتصبح غذاء) لشخص آخر وأصبحت هذه الأجزاء جزءاً منه فعليه فهذا وحسب هذا القول فإن هذا الشخص لن يُبعث لأن جوهره فيه أجزاء من جوهر غيره , وإن كانت كل المادة التي كانت للإنسان مدة عمره تُبعث فكيف سُيبعث من فيه مادة لغيره وهذه المادة تشكلها .

وإن قيل بأن المعاد إنما يحصل لأعضاء بعينها كالأعضاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره والتي تصح بها حياته فيقال بأن ذلك تخصيص بغير مخصص ومنافاة للعدل , أعني تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة بالبعث دون بعض .

[78] انظر : الأضحوية في المعاد , ابن سينا , ص : 105 – 110 , تحقيق : حسن عاصي , ط : دار شمس التبريزي

وأيضاً :

" و أنت اذا تأملت و تدبرت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة ، و قد حرث فيها و زرع، و تكون منها الأغذية و تغذى بالأغذية جثث أخرى. فأنّى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين أو لهما جميعا في وقت واحد بلا قسمة "[79].

وأما الخيار الثالث فهو القول بالتناسخ :

" فإن قال قائل أنه يبعث للنفس بدن من أي تراب اتفق و أي هواء و ماء و نار اتفق ، و ليس من شرطه أن تكون الاسطقسات[80] الموجودة في الحياة الأولى بعينها، فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح.

و القول الأول أيضا هو القول بالتناسخ إلا أنه مصور في صورة أخرى بالحيلة القولية؛ و أما الحقيقة فلا فرق بين المادتين و العنصرين المتشابهين: إحداهما قد كانت فيها صورة إنسانية فقدت، و الأخرى لم تكن فيها و الآن لبستها أعني في وقت التصوير عنها عند النشأة الثانية.

فإن كان رد الروح في إحدى المادتين تناسخا، فكذلك في المادة الأخرى إذ البدن الإنساني الثاني ليس هو البدن الإنساني الأول بعينه؛ ورد الروح إلى بدن غير البدن الأول هو التناسخ"[81] .

اشكال وجوابه :

والناظر في نصوص ابن سينا في هذه المسألة بالذات قد يستشكل عليه وجود بعض النصوص التي قد تبدو مخالفة لما يقوله لما يقوله في الاضحوية ويظهر فيها انتصاره للقول بمعاد الابدان ومن ذلك النص الذي يورده في النجاة والالهيات لى حد سواء :

---

[79] الأضحوية في المعاد , ص : 108

[80] الأسطقس آخر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة

[81] الأضحوية في المعاد , ص : 109

"فنقول : يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته إلا من طريق الشرريعة وتصديق خبر النبوة , وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلا أن تعلم. وقد بسطت الشريعة التي أتانا بها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن."[82]

يمكن القول أن ابن سينا اعتمد على منهجين في كتاباته :

المنهج الاول اعتمده في مخاطبة الجمهور وعامة طلاب الحكمة , راعى فيه الاعراف السائدة ولم يشق عصا الطاعة للجمهور.

المنهج الثاني توجه من خلاله للخاصة الذين يتسنى لهم فهم الأمور على حقائقها .

وهو يصرح بذلك إذ يقول :

"ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز الى المشائين من اليونانيين , كرهنا شق عصا الطاعة ومخالفة الجمهور , فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم , وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه , وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجها ومخرجا ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي يمكن الصبر عليه. وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل.

فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون في النهار الواضح , وبعضه كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين في العصر , فقد بلينا برفقة منهم عاري الفهم كأنهم خشب مسندة يرون التعمق في النظر بدعة , ومخالفة المشهور ضلالة كأنهم الحنابلة في كتب الحديث"[83].

ورسالة الأضحوية هي من الكتب الموجهة إلى الخاصة التي ضمنها زبدة آرائه في مسألة المعاد , يبدو ذلك من توجهه بها بمناسبة عيد الأضحى إلى أبو بكر بن محمد البرقي , الذي يذكره باطراء وثناء في سيرة حياته. وأبو بكر هذا هو أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي ,

[82] النجاة , ص :326

[83] منطق المشرقيين, ابن سينا, ص:2-4, ط: القاهرة

الفقيه المفسر. وهو وإن لم تشر إليه السير يكفي ما يسخو عليه ابن سينا من إطراء وثناء ليكون من الخاصة الذين يتوجه إليهم فيلسوفنا دون تحفظ ولا حذر[84].

[84] من مقدمة الأضحوية , ص:59

المبحث الثالث

موقف الغزالي من المسائل الثلاث ومدى اتساق نقده على ابن سينا

الفصل الأول :

موقف الغزالي من المسائل الثلاث

1 – قدم العالم :

وأذكر هنا رده على الأدلة الثلاث التي أوردتها على لسان ابن سينا في هذا البحث :

في صدور حادث عن قديم :

الاعتراض من وجهين:

"أحدهما أن يقال: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟"[85]

والقول بالارادة القديمة هو قول عند الأشاعرة , وقالوا بها للتوفيق بين قولهم بأن العالم محدث وبين أنه صدر عن قديم لا تقوم به الحوداث فهم يسلمون بهذا المعنى مع الفلاسفة .

ثم يكمل الغزالي ليجيب عن سؤال لم حدث ذلك الآن ؟ :

" لماذا يحدث القصد؟ ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت سمه لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك؟ فإما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية.

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها بل آلاف سنين لا تنقص شيئاً منها، ثم انقلب الموجب بغتة من غير أمر تجدد وشرط تحقق، وهو محال في نفسه"[86].

فهنا السؤال عن المرجح .

---

[85] تهافت الفلاسفة , الغزالي , ص : 96

[86] نهافت الفلاسفة , ص : 98

وجواب الغزالي يتمحور حول إثبات عدم استحالة إرادة قديمة وأن تلك الاستحالة التي حكم الفلاسفة بها على وجود ارادة قديمة بأي شيء عرفوها ؟ هل عرفوها بطريقة نظرية منطقية ؟ فليظهرو طريقتهم إذن , أم أنهم عرفوا ذلك عن طريق العقل , أي أن استحالتها أمر بديهي يسلم به العقل , فإن كان كذلك فلم لم يشاركهم أحد من مخالفيهم في هذه المعرفة العقلية البديهية ؟

والفرقة التي تدعي وتقول بهذه الإرادة القديمة بلغ عدد مريديها الآفاق , ولا شك أن كل هؤلاء لن يكابروا في قضية عقلية بديهية , وإن لم يكن شيء من هذا فلا حجة لكم في القول باستحالة الإرادة القديمة .

أما ما هي الإرادة :

والإرادة هي تميز الشيء عن مثله , والعالم وجد على وصفه الحالي بالإرادة فصفة الإرادة التمييز, ولولا هذا لكانت صفة القدرة كافية , ولكن عندما تساوت القدرة على أمرين فإنما يحصل الأمر المراد منهما فقط , فالإرادة تلعب دور المخصص الذي يخصص الشيء عن مثله " فقول القائل: لم اختصت الإرادة بأحد المثلين، كقول القائل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذى الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله"[87].

"الإرادة الالهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد , وهي قديمة , وقد تعلقت بإحداث العالم في الوقت اللائق به على وفق سبق العلم الالهي الأزلي السابق على كل شيء فإرادة الله مطلقة , تختار أي وقت للايجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الارادة ذاتها , كما أن خلق الله وإيجاده للعالم لا بعد فيه ولا قبل , فلا محل إذن للسؤال : لماذا حدثت الإرادة العالم في وقت دون آخر ؟ لأننا بذلك نحد الله جل وعلا ويتحكم المخلوق في الخالق . فتحديد وتخصيص وقت وقت دون غيره للايجاد هذا شأن الارادة دائما"[88] .

[87] تهافت الفلاسفة , ص : 102
[88] في فلسفة ابن سينا , محمود ماضي , ص : 56

فإننا نفترض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن عن تناولهما جميعا , فإنه يأخذ إحداهما لا محالة , بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

وإن قالوا بأن إثبات إرادة قديمة مستحيل بقياس ذلك على إرادتنا فهذا قياس فاسد , فعلم الله يختلف عن علمنا , فلم تبعد الإرادة عن أن تفارق وتخالف إرادتنا , وهو كما نقول إن الله ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله وتقولون هذا لا يعقل لأنه لا نعقله في عقلنا , قيل هذا من قبيل الوهم ودليل العقل دال عليه وكذلك دل على أن لله صفة تميز الشيء عن مثله " فإن لم يطابقها اسم الإرادة فلتسم باسم آخر، فلا مشاحة في الأسماء. وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ"[89].

عن تقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان :

اعتراض الغزالي يقوم على فكرة رئيسية وهي أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبل هذا الزمان المخلوق زمان قديم , وحين نقول بأن الله متقدم على العالم والزمان فذلك يعني أنه كان لوحده ولا وجود للعالم ثم كان العالم , وهذا يعني وجود ذات الله وانعدام ذات العالم , فتقدم الله على العالم يعني انفراده بالوجود , وعندما وجد العالم أصبح هناك ذاتان فقط , ولكن العقل يفترض دوما وجود شي ثالث , " ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات إلى أغاليط الأوهام"[90].

فهذا الشيء الذي يفترضه العقل إنما يفترضه من قبيل الوهم فلفظ كان في " كان الله ولا عالم " يتضمن تحته مفهوماً ثالثاً هو الزمان الماضي مما يعني وجود زمان قديم مما يعني بالضرورة وجود حركة تمضي بمضي الزمان " فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم"[91].

---

[89] تهافت الفلاسفة , ص : 103
[90] المصدر نفسه , ص : 111
[91] المصدر نفسه , ص : 111

وهذا يرجع إلى أن العقل عاجز عن تقدير مبتدأ إلا مع افتراض قبل له , وهذا القبل يصوره الوهم للعقل على أنه شيء موجود ألا وهو الزمان[92] .

ويضرب الغزالي مثالاً بتناهي الحد المكاني للأجسام فالعقل لا يدرك تناهي الجسم الا بافتراض فوق أو فراغ يحيط به , لذلك لا يستطيع تصور أن العالم محدود من غير تصور جسم ينتهي عنده حد العالم أو فراغ يحيط بالعالم والفراغ غير موجود لأنه إن قلنا بأن العالم هو كل ما هو موجود فالقول بوجود فراغ تتباعد فيه أقطار العالم وتتناهى إليه غير مفهوم فليس وراء العالم شيء , وكما أن العقل لا يذعن لقبول أنه ليس وراء العالم فراغ أو ملاء كذلك العقل من قبيل الوهم لا يذعن لتصور وجود مبتدأ ليس له قبل[93] .

"فكذلك يقال: كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه. فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه، وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه"[94] .

في دليل الإمكان :

الرد بأن يقال بأن وصف الإمكان الذي ذكره ابن سينا هو تقدير عقلي , فما أمكن للعقل تقدير وجوده فهو الممكن وما امتنع عليه تقديره فهو المستحيل , وما لم يستطع على تقدير عدمه فهو الواجب , وكل واحدة من هذه الأوصاف الثلاث هي قضية عقلية لا تتوقف على موصوف حتى نقول بها ولذلك أمثلة[95] :

إمكان الامتناع : أحدها أن استدعاء إمكان إضافة شيء إلى الممكن الموجود يصاحبه استدعاء وتصور امتناع إضافة ," **وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرى عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة**"[96].

إمكان السواد :

---

[92] انظر : تهافت الفلاسفة , ص : 111
[93] انظر : المصدر نفسه , ص : 112
[94] المصدر نفسه , ص : 112
[95] انظر : المصدر نفسه , ص : 120
[96] تهافت الفلاسفة , ص : 120

الثاني أن السواد والبياض يقدر العقل أنهما ممكنان قبل أن يوجدا , فإن كان القول بأن الامكان لا بد له من جسم موصوف والجسم الموصوف يمكن أن يبيض أو يسود , فالبياض ليس ممكنا في ذاته , " وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه. فنقول: ما حكم نفس السواد في ذاته أو هو ممكن أو واجب أو ممتنع، ولا بد من القول بأنه ممكن، فدل أن العقل في القضية بالإمكان لا يفتقر إلى وضع ذات موجود يضيف إليه الإمكان"[97].

إمكان النفوس :

أن النفس عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة هي جوهر قائم بنفسه ولا يتوقف وجوده على مادة وغير منطبع في مادة , وهذه النفس عندهم ممكنة وحادثة في ذات الوقت , فإلى ماذا ستضاف هذه النفس الممكنة المستغنية عن البدن ؟ وكيف تتصورون وصف الامكان في النفس وتستحيلونه في العالم ؟[98] .

2 – علم الله بالجزئيات :

يقول الغزالي مقرراً مذهب ابن سينا :

"وقد اتفقوا على ذلك فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفى هذا عن مذهبه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي. ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض"[99].

ويضرب الغزالي مثال الكسوف فالشمس اذا انكسفت يكون لها ثلاثة أحوال لكل حال منهم علم خاص به , فحالة يكون الكسوف فيها معدوما حتى يحدث , أي أن حدوثه منتظر ولكنه لم يحدث بعد , وحال وجوده أي عندما يحصل , والحال الثالثة عندما ينعدم بعد أن حدث , وتبعا لهذه الأحوال الثلاثة يتغير علمنا فنعلم أنه لا كسوف حاصل ثم نعلم بحدوثه عند حدوثه , ثم

---

[97] المصدر نفسه , ص : 120
[98] انظر : المصدر نفسه , ص : 120
[99] تهافت الفلاسفة :206

عند انتهائه نعلم أنه انعدم بعد أن كان , وتغير هذه العلوم الثلاثة على المحل الواحد أي الشخص الواحد توجب تغيرا في علمه وبالتالي تغيرا في ذاته[100] .

"ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علماً هو يتصف به في الأزل ولا يختلف فهو يعلم الخواص ولا يعلم عوارضها , وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات فإنهم يقولون: لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للإدراك وبعضها زوج وبعضها فرد"[101].

هكذا يبين الغزالي المسألة قبل نقدها.

ثم يفصل :

ولازم قولهم هذا أن يعتقدوا أن زيدا مثلاً لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بطاعته أو معصيته لأنه لا يعلم زيدا بعينه , فزيد شخص وأفعاله جزئية وحادثة بعد أن لم تكن , وإن لم يعلم زيدا لم يعلم أحواله وأفعاله وما يجد عليه بل لا يعلم كفره من إسلامه , وإنما يعلم كفر الانسان وإسلامه على نحو مطلق كلي لا على نحو شخصي , بل وأكثر من ذلك أن يقال أن الله على قولهم أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم تحدى بالنبوة وهو لم يعلم تحديه بها , بل لم يعلم تحدي أي نبي معين بالنبوة , بل لم يعلم شخص النبي المعين لأن ذلك يعرف بالحس وما يصدر هنه من أحوال وإدراك ذلك يوجب تغيرا[102] .

"وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة حالة هي إضافة محضة، ككونك يميناً وشمالاً فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي بل هو إضافة محضة، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك تغيرت إضافتك ولم تتغير ذاتك بحال، وهذا تبدل إضافة على الذات وليس بتبدل الذات. ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً ثم على المعين ثانياً من حيث أنه جسم، فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين وصفاً ذاتياً بل

---

[100] انظر : المصدر نفسه : 206

[101] تهافت الفلاسفة :206

[102] انظر : المصدر نفسه : 210

إضافة محضة، فعدمها يوجب زوال إضافة لا تغيراً في حال القادر. والثالث تغير في الذات وهو أن لا يكون عالماً فيعلم أو لا يكون قادراً فيقدر فهذا تغير".[103]

ويعترض الغزالي على ذلك باعتراضين الأول :

هو الإعتراض بمسألة الاضافة : فيقول لهم بم تنكرون (في مثال الكسوف) على من يقول أن لله تعالى علما واحدا في كل حالة من أحوال الكسوف فعلمه عن الكسوف في حال وجوده هو علمه في حال انجلائه وهو ذاته علمه في حال انقضائه وأن التغيير إنما يرجع إلى تغير الاضافات " فلا توجب تغيراً في ذات العالم وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك؟ وهكذا ينبغي أن بفهم الحال في علم الله فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه"[104].

ليرد عليه الفلاسفة :

أن العلم وتغيره ليس من قبيل الإضافة ولا يشابه المثال الذي ضربه فتغير الشيء المعلوم يوجب تغير العلم , فالإضافة هنا ليست إضافة زائدة بل هي من ذات العلم فعلمنا بشيء معين مرتبط بهذا الشيء الذي نعلمه أي المعلوم فإن تغير المعلوم تغير علمنا , ويتعلق علمنا به على نحو آخر , واختلاف العلم بالضرورة يوجب تغير حال العالم وبالتالي تغيرا في ذاته , أما أن يقال بأن للذات علما واحدا وأن علمها بالشيء حين يكون كعلمها بأنه لم يكن كعلمها بأنه كان بعد علمه بأنه كائن فهذا مما لا يمكن أن يقال[105] " فالعلم واحد متشابه الأحوال وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فيلزم منه التغير وهو محال على الله"[106] .

يقول الغزالي بأنه ليس بلازم أن يتعلق علمنا عن معلوم قديم بمعلوم جديد حتى نعلم بذلك المعلوم الجديد بل يمكن أنه نعلم عن ذاك المعلوم الجديد بذات العلم المتعلق بالمعلوم القديم

---

[103] تهافت الفلاسفة : 212
[104] المصدر نفسه : 213
[105] انظر : تهافت الفلاسفة : 213
[106] المصدر نفسه : 213

الذي لدينا فيظل العلم بذلك واحداً ولا يلزمه تغيير[107] " بل لو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بأنه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة"[108].

وعن قولهم بأن الاضافة داخلة في حقيقة المعلوم وذاته وأن تغيرها يوجب تغيرا في جميع الأحوال في ذات المضاف له :

تقولون بأن الله لا يعلم "الإنسان المطلق" الخ فنقول: إن صح هذا فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا: إنه لا يعلم إلا نفسه وإن علمه بذاته عين ذاته لأنه لو علم الإنسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالإضافات إليها تختلف لا محالة، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات لأن المضاف مختلف والإضافة مختلفة والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً لا تعدداً فقط مع التماثل، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان"[109].

فالغزالي يجيب هنا بأنه حتى العلم المطلق الذي لا يقبل التغيير الذي يعلمه الله (على منطقكم) تقع فيه الإضافة إذ الاختلاف والتعدد يوجب الإضافة وبالتالي فهي توجب التغيير, والأمور المختلفة لا يسد بعضها محل بعض فلا يمكن اعتبارها علماً واحداً بحال من الأحوال .

الإعتراض الثاني هو أن يقال:

ما يمنع من علمه بالجزئيات مع كونه يتغير ؟ وكيف ذلك ومذهبكم لا يحيل هذا الاعتقاد لديكم ؟" كما ذهب جهم[110] من المعتزلة إلى أن علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم أنه محل الحوادث ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم إلا من حيث أن المتغير لا يخلو عن التغير، وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم"[111] وأما ما تقولون به

---

[107] المصدر نفسه : 214
[108] المصدر نفسه : 214
[109] المصدر نفسه : 215
[110] جهم بن صفوان من موالي بني راسب ويعود اصله إلى مدينة في ترمذ والتي تقع حاليا في اوزباكستان وهو رأس الجهمية توفي :745 م
[111] تهافت الفلاسفة : 215

أنتم فأنكم تثبتون قديما تقوم فيه المتغيرات والحوادث وهو العالم , فإن كان ثمة قديم تقوم به الحوادث فما الذي يمنع على مذهبكم أن يعلم الله الجزئيات ولا يخلو من التغير فإن عقلتم الأولى فاعقلوا الثانية[112].

" فإن قيل: إنما أحلنا ذلك لأن العلم الحادث في ذاته لا يخلو إما أن يحدث من جهته أو من جهة غيره، وباطل أن يحدث منه فإنا بينا أن القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً فإنه يوجب تغيراً وقد قررناه في مسألة حدث العالم، وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له حتى تتغير أحواله على سبيل التسخر[113] والاضطرار من جهة غيره؟ ,قلنا: كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم".

"أما قولكم: إنه يستحيل أن يصدر من القديم حادث، فقد أبطلناه في تلك المسألة"[114].

ويقصد بتلك المسألة قدم العالم التي سبق الكلام عنها , وما يفعله الغزالي هنا هو أنه يلزم ابن سينا بما أثبته الأخير من القول بقدم العالم فعلى مذهب ابن سينا كما هو مذهب الفلاسفة لا يصدر الحادث من القديم (كما سبق) فكيف بقديم تقوم به الحوادث ويقع فيه التغيير بل يصدر منه أول الحوادث ؟ فهذه الحوادث التي تقع إنما تنتهي إلى الشي القديم , نفس الفلك , إلى الحركة الدورية القديمة " فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن إذ تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما يتشابه أحوال الحركة لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال. فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم إذا كانت تصدر على التناسب والدوام، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل"[115].

3 – في مسألة إنكار بعث الأجساد :

ابتداءً فالغزالي لا ينكر ما ذهب إليه ابن سينا من النعيم الروحاني للنفس ومن أنها باقية خالدة بعد خروجها من الجسم :

---

[112] انظر : المصدر نفسه : 215
[113] صار مُسخرا
[114] تهافت الفلاسفة : 216
[115] المصدر نفسه : 216

"ونحن نقول: أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواع من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنا عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل"[116].

ولكنه لا يقبل بالمطلق نفي ابن سينا لبعث الأجساد لأنه يرى ذلك مخالفاً لصريح ما جاء به الشرع :

"ولكن المخالف للشرع منها إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن.فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة".[117]

ولأن التأويل الذي يدعيه ابن سينا في أن ما جاء من نصوص إنما هو على حد أفهام الخلق هو بعيد بل لا يحتمله النص عند الغزالي :

"فإن قيل: ما ورد فيه أمثال ضربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات، التشبيه وإخباره أمثال على حد فهم الخلق والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عامة الناس.

والجواب أن التسوية بينهما تحكم بل هما يفترقان من وجهين: أحدهما أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة.

والثاني أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل بأدلة العقول وما وعد من الأمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى، فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه"[118] .

---

[116] تهافت الفلاسفة , ص : 287
[117] المصدر نفسه , ص : 287
[118] تهافت الفلاسفة , ص : 291 – 292

لا يخرج الغزالي من تقسيم ابن سينا لحالات عودة النفس إلى البدن في حال بعثه , بل يقول بالقسم الأخير وأنه قول يوافق الشرع ولا يخرج عنه

"والاعتراض هو أن يقال: بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت؟ وهو جوهر قائم بنفسه وأن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم" وبقوله عليه السلام: أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش، وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء"[119].

وهو أن النفس تبعث إلى أي بدن سواء كانت مادته هي ذات المادة التي شكلت الجسم التي كانت تُوجد فيه النفس حال حياة الجسم , أو مادة أخرى مجمعة من أبدان أخرى :

"وفيه عود محقق , نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن. وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه إذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك عوداً لذلك النفس فإنه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً".[120]

فالغزالي يرى إذن بأن الانسان إنما هو بنفسه , فالنفس هي الجوهر وإنما البدن أعراض تتغير وتتبدل ويبقى الشخص هو ذاته , فها هو الانسان حال حياته تتغير عليه مادة بدنه بالهزال تارة إذ يفقد وزنه , وبالسمن تارة حين يزداد وزنه وتزيد مادة بدنه , وكذلك في حالة التغذية ودخول الطعام إلى جسمه وخروجه منه وحتى تغير مزاجه , كل ذلك يجعل من القول بأن البدن عَرَض وأن تغيره ممكن مع بقاء النفس الواحدة وبقاء الشخص هو ذات الشخص قولاً معقولاً.[121]

---

[119] المصدر نفسه , ص : 299
[120] تهافت الفلاسفة , ص : 299
[121] انظر : المصدر نفسه , ص : 300

أما دعوى التناسخ التي يطلقها ابن سينا فيردها بأن التناسخ الذي ننكره إنما الذي يقع في هذا العالم أما حلول النفوس في الأبدان حال البعث فليس تناسخاً وإن شابهه :

"أما التناسخ فلا مشاحة في الأسماء , وأما إحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم. فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم".[122]

الفصل الثاني : مدى اتساق الغزالي مع أصوله :

تمهيد :

يظهر لي وقبل أن أشرع في بيان مدى اتساق نقد الغزالي على ابن سينا أن من الأهمية أن أبين المسافة الحقيقة التي تفصل بين طرح الرجلين لا سيما في مسألة قدم العالم وهل الخلاف بينهما من الكبر بمكان كما ينعكس الأمر على الأثر الذي تركه هذا الخلاف , وبطبيعة الحال أن أبين أيضاً ما أعنيه بالاتساق هنا :

بالنظر إلى نصوص الرجلين التي نقلتها هنا فإن الفجوة في أفكارهما تبدو أصغر بكثير مما قد يعتقد البعض أو يصور , فكلاهما متأثر بالنظرة الأرسطية القائلة بفكرة المحرك الذي لا يتحرك وقدم الحركة هو ما انطلق منه ابن سينا لاثبات قدم العالم , وكلاهما ينفيان قيام الحركة في ذات الأول , وبالتالي ينفيان قيام الحوادث في الأول لأن ذلك يعني حدوث تغيير في ذاته وهو محال , وكذلك فهما متفقان أن الحوادث لا يمكن أن تتسلسل إلى ما نهاية , إذن ماذا أعني عندما أدعي عدم اتساق الغزالي ؟

إن القول بأن الأول ليس محلاً للحوادث خلق مشكلة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية , فلا بد لهذه الحوادث من أصل وحد تتوقف عنده يكون محلاً لها , إذن ما هي الخيارات المتاحة هنا ؟ وهذه يذكرها الغزالي :

فإما أن يُقال بأن العالم حادث بارادة حادثة قائمة في الذات وبذلك يكون الأول محلاً للحوادث , وهذا يهدم الأصل المُتفق عليه .

---

[122] تهافت الفلاسفة , ص : 300

وإما أن يُقال أن العالم قديم وهو قول ابن سينا.

وإما أن يُقال أن العالم مُحدث وأن حدوثه متعلق بارادة قديمة وأنه حدث في وقت هذا التعلق وهو قول الغزالي .

إن ما ذهب إليه الغزالي في الخيار الأخير غير متسق ليس لأن ما ذهب إليه ابن سينا صحيحٌ تماماً أو أنه النتيجة المنطقية الوحيدة التي يجب أن يقول بها الغزالي , بل لأن الغزالي فيما ذهب إليه فعل ما فعله ابن سينا , وخالف نفسه فيما استنكره عليه فيما ذهب إليه من القول بقدم العالم ,فالغزالي ينفي قدم العالم محال لأن الفعل لا يمكن أن يكون قديماً , لأن معنى الفعل أن لا يكون ثم يكون وإلا كيف يكون فعلاً ؟ وأن ذلك سيقود إلى دورات لا نهائية ولم تعلقت الارادة للحدوث في وقت مخصوص دون غيره , وعلى ذلك فالقول بقدم العالم لا يكفي والتسلسل حاصل , فماذا صنع الغزالي ؟

قال بقدم شيء آخر يكون محلاً للحوادث , ولكن بدلاً من القول بقدم العالم كما صنع ابن سينا قال بقدم صفة الارادة لتنسحب عليه جميع الالزامات التي ألزمها لابن سينا , بل وزاد في تعقيد المسألة فبدلاً من أن تكون القضية قضية الله والعالم تم ادخال عنصر ثالث ألا وهو الإرادة التي سأتكلم عنها اكثر فيما سيأتي .

الرد على الغزالي :

إن المنطق الذي أقامه الغزالي في تكفير ابن سينا قائم على أسس مغلوطة أسعى لبيان غلطها في هذا المبحث وهي إما :

أمور التزم الغزالي بمقدماتها التي التزم بها مخالفوه ثم خالفهم في نتائجها المنطقية.

وإما تحكم بغير دليل.

وإما أمور اعتقدها اختص بها مذهبه عن غيره من المذاهب وبنى عليها حكماً دينياً .

ولكن قبل ذلك ينبغي أن أبين أن تكفير الغزالي القاطع للفلاسفة في التهافت قد خالطه تردد وأخذ ورد بل وتراجع في كتبه الأخرى مما يثير التساؤلات عن إحكام هذا الرد ومنطقيته التي جعلت من صاحبه نفسه يتراجع عنه في مرات ويغير عبارته فيه مرات أخرى .

يقول ابن رشد :

"فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة , فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة , من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل . وأتى فيه بحجج مشككة , وشبه محيرة , أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة والشريعة . ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن , إن الذي أثبته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية , وإن الحق إنما أثبته في (كتابه) " المضنون به على غير أهله " . ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار , فذكر فيه مراتب العارفين بالله , فقال : إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى , وهو الذي صدر عنه هذا المحرك . وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية . وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الالهية هي تخمينات , بخلاف الأمر في سائر علومهم . وأما في كتابه الذي أسماه المنقذ من الضلال . فأنحى فيه على الحكماء , وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة (= التفكير) , وأن هذه المرتبة من جنس مراتب الأنبياء في العلم"[123] .

وهذا النص يثير التساؤلات حول موقف الغزالي الحقيقي من الفلاسفة عموماً وسأفصل في هذا :

مما يُلاحظ في رد الغزالي على الفلاسفة أنه كان شبه مقتصر على ابن سينا, في حين أنه لم يتعرض لباقي الفلاسفة كالفارابي وكالكندي بنفس القدر والحدة التي نقد بها طرح ابن سينا :

"رد الغزالي على ابن سينا لم يكن بريئا! وإلا فلما تجند له وسكت عن الآخرين؟ لقد كان رداً أيدولوجياً, كما نقول اليوم. والرد الأيدولوجي خطاب لا ينطق باسم الشخص المنتج له وحده,

[123] الكشف عن مناهج الأدلة , ابن رشد , ص : 166 , ط : مركز دراسات الوحدة العربية

بل ينطق باسم الجماعة التي ينتمي إليها ذلك الشخص ويتحدث باسمها ولفائدتها, ضد جماعة أو جماعات أخرى"[124].

هنا يقدم محمد عابد الجابري في تقديمه لكتاب تهافت التهافت محاولة لتفسير السبب الذي دفع الغزالي لتأليف تهافت الفلاسفة واختصاصه ابن سينا بالنقد دون غيره من الفلاسفة , ويعزو الجابري ذلك إلى حسابات أيدولوجية, فبحسب الجابري فقد مثل كل من الغزالي وابن سينا أيدولوجية محاربة ومضادة للأخرى, وأن كتاباتهم إلى حد كبير كانت موجهة لخدمة هذه الأيدولوجية ومحاربة أعدائها :

" يجمع بينهم المكان أولاً فهم جميعاً من المشرق لا بلغة اليوم بل بلغة عصرهم: أعني خراسان وما إليها. ابن سينا ولد في قرية أفشنة من أعمال بخارى. الغزالي ولد بمدينة طوس."

"ويجمع بينهم أنهم جميعاً كتبوا ما كتبوا بطلب , أو على الأقل في كنف أمير من أمراء زمنهم وعصرهم. ابن سينا كتب في كنف أمراء البويهيين الذي عمل وزيراً لهم, والغزالي كتب في كنف وزراء السلجوقيين, الخصوم السياسيين والأيدولوجيين للبويهيين"[125].

ويبدو هذا كلاماً وجيها جداً كونه يفسر اختلاف وتغير موقف الغزالي من الفلاسفة في كتاباته الأخرى كما نقل عنه ذلك ابن رشد , كذلك فإن مما يدعو للدهشة ما يخبرنا به الغزالي عن نفسه وعن سبب تأليفه لبعض الكتابات :

"إن الغزالي يعترف بأن نيته فيما كتب في ذلك العهد لم تكن صالحة لوجه الله بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت. يقول: "وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي"[126].

وما يمكن أن نخلص إليه من هذا الكلام أن الدافع وراء كتابة الغزالي لتهافت الفلاسفة وتركيزه على ابن سينا يرتكز على محركين اثنين :

---

[124] تقديم محمد عابد الجابري لتهافت التهافت , ص:23 , ط: مركز دراسات الوحدة العربية
[125] مقدمة نهافت التهافت, ص:29
[126] المصدر نفسه, ص: 32

الأول : البيئة السياسية :

فالغزالي كان مقرباً لوزراء الدولة السلجوقية التي تتبنى المذهب السني , والتي كانت بالضرورة تمتلك أيدولوجية مخالفة للدولة البويهية الشيعية التي كان يكتب في كنفها ابن سينا, وعلى صعيد آخر فابن سينا كانت له صلات وطيدة مع الاسماعيلية, ووالده كان إسماعيلياً كما أورد هو ذلك في سيرة حياته, وتزامن هذا كله مع تنامي سلطان الدولة الفاطمية التي دعمت الإسماعيلية لزعزعزة سلطة السلاجقة عن طريق عمليات الاغتيال والتخريب التي عُرفت عن الإسماعيلية, هذا من جهة, ومن جهة أخرى دعوات الدولة الفاطمية عن ضرورة وجود الإمام المعصوم, وبالتالي فإن رد الغزالي لم يكن عليه بقدر ما هي محاولة لتقويض وايقاف المنظومة السياسية والفكرية التي ينتسب إليها ابن سينا أو على الأقل تتبنى أفكاره.

والأمر الثاني هو الدافع المذهبي :

فكتابات ابن سينا مثلت بشكل أو بآخر خطراً على المذهب الأشعري الذي ينتسب إليه الغزالي, يقول الجابري : أن ابن سينا انتقد مذهب الأشعرية وقدم بديلاً فلسفياً لخصومهم, بل ووصفه إياهم بضعفاء المتكلمين , وبالمعطلة لأنه يقولون : أن الله خلق الكون في زمان لم يكن قبله مع الله شيء فهم بذلك عطلوا الجود الالهي فهم لأجل ذلك معطلة وهو الوصف الذي كانوا يطلقونه على خصومهم المعتزلة.

وفي ضوء هذين السببين بالاضافة إلى إعتراف الغزالي نفسه بعدم إخلاصه في بعض كتاباته, والتخبط الذي نجده في كتبه الأخرى من موقفه من الفلاسفة فيمكن القول أن كتاب تهافت الفلاسفة كتاب غلبت عليه الأيدولوجيا والنعرات المذهبية وطغت على حساب النقاش البرهاني والطرح الفكري الموضوعي.

وفيما يلي تفصيل مدى اتساق طرح الغزالي :

أولا :

القول بالإرادة القديمة :

إن الغزالي يتفق مع الفلاسفة في أن الله لا يقوم به حادث ولا يجوز عليه التغيير وأن الحوادث لا يجوز أن تتسلسل إلى ما لا نهاية , ولكنه يخالفهم في النتيجة فابن سينا حتى يقطع التسلسل ولا يخالف الأصل الذي يعتقده وهو أن الله يخلو عن الحوادث فقد قال بقدم فالعالم , فالعالم عنده مقارن لوجود الله لا يتأخر عنه بالزمان إلا أن الله هو علته وهذا العالم القديم تقوم به الحوادث .

الغزالي يواجه الإشكال ذاته كونه يلتزم بنفس الأصل الذي يلتزم به ابن سينا ويتفق معه , ولكنه يجيب عنه بطريقة مختلفة بأن يقول بما يسمى ب" الإرادة القديمة " , فهذه الإرادة هي المسؤولة عن خلق العالم وايجاده من العدم وهي المسؤولة عن التدبير والتصرف وما إلى ذلك , وبهذه الارادة يقول الأشاعرة الذين ينتسب إليهم الغزالي .

يقول الباقلاني[127] :

"ونعتقد أن مشيئة الله تعالى ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع إلى إرادته، وأن الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة، لا على ما يقوله القدرية، وأنه مريد بها لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على إيجاده، وما يجعله منه كسباً لعباده، من خير، وشر، ونفع، وضر، وهدى، وضلال، وطاعة، وعصيان، لا يخرج حادث عن مشيئته. ولا يكون إلا بقضائه وإرادته"[128] .

ويقول الغزالي نفسه :

"ندعي أن الله تعالى مريد لأفعاله وبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح، ولا تكفي ذاته للترجيح، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة فما الذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال ؟ وكذلك القدرة لا تكفي فيه، إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة، وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره .
فإن كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما

---

[127] أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت اليه الرياسه في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها 950 - 1013 م

[128] الانصاف , الباقلاني , ص : 6 , المكتبة الازهرية للتراث . ط 2000 م

هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر، بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما، والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الإمكان لأن هذه الامكانات متساوية، فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفي به عن القدرة، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال, وأما أهل الحق فإنهم قالوا إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها، وقول القائل إنه لم تعلقت بها وأضدادها مثلها في الامكان، هذا سؤال خطأ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله.

فقول القائل لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله، كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم، فيقال: لا معنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلوم، فقول القائل لم أوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً، ولم كان الممكن ممكناً، والواجب واجباً، وهذا محال؛ لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات، فكذلك الإرادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله." [129].

قال الغزالي بالارادة الازلية، فالله ازلا أراد أن يوجد هذا العالم، إنما ظهر العالم إلى الوجود على تقدير أزلي قديم، دون أن يحدث أي تغير في الذات الالهية .

"ليقول له المحدث (هو المسبوق بعدمه)، وكلمة محدث (كائن بعد أن لم يكن) يشترط لها أن يكون الشيء في الزمن، حتى يصح أن يقال (كان معدوما) أو (مسبوقًا بعدمه) فلما نفيت أنت الزمن قبل العالم، هذا يعني أن العالم غير محدث! فلم يكن قبل العالم زمن، حتى تقول قبل وجوده كان عدمًا، فغلط أن تستعمل كلمة (قبل) فهي لا تكون الا بزمن!

إن ما فعله الغزالي مجرد نقلة، فالمشكلة كيف يوجد العالم ويضحي =1 ، والاول لا تغير فيه وظل حاله =0 والغزالي لم يصنع شيئًا فقط نقل هذه المسألة نفسها، وبدل أن يقول الاول قال الارادة الازلية! فقال له ابن رشد وهذه الارادة أيضًا لم تكن تغيرت، وكانت على حال واحد،

[129] الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص : 30 , ط : دار الكتب العلمية 2004 م

فكيف وجد العالم بها، وهي موجودة ازلا، وقد زعمتم أنه محدث متأخر عنها، فما الذي جد؟"[130] .

يقول ابن رشد :

"قلت هذا قول سفسطائي , وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول , عن فعل الفاعل وعزمه على الفعل , إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً , قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز, وأما تراخيه عن فعل الفاعل له , فغير جائز, وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد , فالشك : باقٍ بعينه , وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً فيجب أن يكون له مغير من الخارج .

أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير , من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه , وأن من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير, وذلك الذي يتمسك به الخصوم ههنا هو شيئان :

–وفي نسخة سببان– :

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير , وأن كل تغير فله مغير .

والأصل الثاني : أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير , وهذا كله عسير البيان .

والذي لا مخلص للأشعرية منه , هو إنزال فاعل أول , أو إنزال فعل له أول , لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل , هي بعينها حالته , في وقت عدم الفعل , فهنالك لا بد حالة متجددة أو نسبة لم تكن . وذلك ضروري :

إما في الفاعل , أو في المفعول , أو في كليهما , وإذا كان ذلك كذلك , فتلك الحال المتجددة , إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً , لا بد أن يكون الفاعل لها : إما فاعلاً آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول , ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه , بل بغيره "[131] .

[130] تسهيل تسلسل الحوادث , يوسف سمرين , ص : 2

ثانيا :

قانون التأويل :

يقسم الغزالي الوجود الى خمسة اقسام لا يخرج مراد الكلام عنها ولا يخلو أن يوافق كلام الشارع واحدة من هذه الأنواع أو الدرجات والتي هي تأويلات وفصل فيها تفصيلا لا يسع بسطه هنا , وما يهمنا أنه بعد ما فصل في ذلك عقب قائلا :

"اعلم أن كل من نزل قولا من من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين , وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني , ويزعم أن ما قاله لا معنى له , وإنما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة ولا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل"[132] .

فالغزالي هنا يضع قانونا ثم يلزم المؤولين بالتزامه ويحذرهم من أن عدم التزامه وانزال تأويلاتهم على غير ما أوضح وبين هو كفر محض , مع الانتباه أن القانون الذي يضعه الغزالي هنا ليس نصاً شرعياً بالأساس أولا وغير مجمع عليه ثانيا , وهو الذي يقول في الاجماع :

"فإذاً من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد التواتر فهو جاهل مخطىء , وليس بمكذب فلا يمكن تكفيره "[133].

فكيف بمن خالف قانونا غير مجمع عليه وأول وفق قانون نفسه .

ثم إن الغزالي يعتبر حال المخاطب فيفرق بين من يستطيع التدبر والنظر العقلي وبين من لا يستطيع ذلك , ومن الممكن أن يكون الشخص إماماً عالماً ولكنه ضعيف في النظر العقلي ولو أمعن لكان قال بالتأويل :

"وإنما اقتصر أحمد بن حنبل رضي الله عنه على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة[134] ,لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر , لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي , ولو أمعن لظهر له

---

[131] تهافت التهافت : 65

[132] فيصل التفرقة , الغزالي , ص : 70 , تخريج وتعليق : محمود بيجو , ط الاولى : 1993 م

[133] المصدر نفسه , ص : 72

وجوه كثيرة من التأويلات , ولم يذهب إلى ما رآه كالاختصاص بجهة "فوق" وغيره مما لم يتأوله"[135] .

وهذا في إمام كالإمام أحمد فكيف بعامة الناس الذين قد تغيب عنهم المعاني الظاهرة فضلاً عن الخفية , وإن كان الغزالي يسلم بذلك فينبغي أن يسلم بما يقوله ابن سينا هنا :

"و لعمري لو كلف اللّه تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم؛ ثم سامه أن يكون منجزا لعامتهم الإيمان و الإجابة غير ممهل فيه؛ ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها؛ لكلفه شططا و ان يفعل ما ليس في قدرة البشر. اللهم إلا أن يدركه خاصة إلهية و قوة علوية و إلهام سماوي، فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها، و تبليغه غير محتاج إليه ثم هب الكتاب العربي جائيا على لغة العرب و عادة لسانهم من الاستعارة و المجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني كله، و هو من أوله الى آخره تشبيه صرف. و ليس لقائل أن يقول أن ذلك الكتاب محرف كله؛ و أنّى يحرّف كلية كتاب منتشر في أمم لا يطاق تعديدهم، و بلادهم متنائية و أهواؤهم متباينة، منهم يهود و نصارى و هما أمتان متعاندتان"[136] .

وابن سينا قال هذا في معرض نفيه للبعث الجسماني واثبات البعث الروحي فبحسبه فأحلام الناس قاصرة عن ادراك المعاني الخفية فهذا لا يدركه الا الممعن وكما أن الامعان النظري قد يقصر عن الجاهل فلا يدرك الغاية الخفية فانه أيضاً قد يقصر عن الممعن الحذق فلا يستوفي كل المعاني التي يتحملها النص إذ ليس في ذلك قاعدة وضعها بل هي مقاييس العقول , فلم لا يكون نظر الغزالي قد قصر عن ادراك ما رآه ابن سينا كما قصر نظر احمد ابن حنبل ؟ .

ثالثا :

نفي خواص الأشياء :

---

[134] الاحاديث الثلاثة :
(الحجر الأسود يمين الله في الأرض).
(قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن).
(إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن).

[135] فيصل التفرقة , ص : 45

[136] الاضحوية : ص : 101

يقول الغزالي :

"الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات، وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته"[137].

ويضرب لذلك مثالا :

"والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه ".[138]

"وليفرّوا من إلزام المعتزلة لهم بنسبة الفعل إلى العبد، كان قول الاشعرية بنفي التأثير، بل بمسألة الاقتران العادي، فالنار لا يوجد فيها خاصية الحرق، إنما يوجد الحرق مقترنا بها، وهكذا، في مسألة أفعال العباد، وعندها قال المعتزلة لهم إنهم مجبّرة، فما معنى أن يكون للعبد اختيار وقتها، وإرادته لا تأثير لها في فعله "[139] .

إن القول بمقولة محرك لا يتحرك التي قال بها ارسطو وأخذها عنه الاشاعرة ومنهم الغزالي والمعتزلة تسبب مشكلة تحديد علاقة الله بالعالم او بالاحرى اقصاء الله عن العالم الامر الـــذي يتناقض مع المعتقدات الدينية من أن الله محيط بكل شيء وعالم بكل شيء ولا يقع شيء فـــي هذا الكون الا بإذنه , وحتى يستقيم اعتقاد الاشاعرة الديني وبالتبعيـــة الغزالـــي ولا يخـــالفوا

[137] تهافت الفلاسفة , ص : 237
[138] تهافت الفلاسفة , ص : 237
[139] تسهيل تسلسل الحوادث , ص : 3

القاعدة التي قعدوها من عدم وقوع التغير في ذات الله ونفي الحركة عنه فقالوا بأنه ما من أحد يفعل في هذا الكون الا الله , ولكن بالنظر الى ما حولنا فاننا نرى اسبابا كثيرة ينتج عنها مسببات الأمر الذي يخالف ما قالوه ولدحض ذلك قاموا بنفي خصائص الأشياء وجردوها عن اسبابها ونفوا تأثيرها أو تأثرها , والعلاقة بين ما نسميه سببا ومسببا انما هي علاقة اتفاق ومساوقة لا علاقة ضرورة , "الاشعرية سترد عليهم بأن الله خلق كل شيء،ولكن الاشعري نفسه لما احتكم إلى مسألة (الذي لا يتحرك) لم يعد عنده من معنى أن يفرق بين فعل الله القائم به وهو فعل الخلق، وبين مفعول الله وهو الخارج عنه، وهو المخلوق، بل الخلق هو المخلوق عنده "[140].

إن من أسباب نفي ابن سينا لعلم الله بالجزئيات هو أن علم الله لا ينبغي أن يكون تابعا للجزئيات ولا حدوثه متوقفا على حدوثها بل هو المبدأ الأول لها , إلا أن الغزالي يتجنب كل ذلك باثبات أصله من أن كل ما يحدث في الكون هو فعل لله وبالتالي فعلمه هو من قبيل علم الله لأفعاله وبالتالي علمه بذاته .

وهذا القول وإن جنب الغزالي مغبة التزام ما التزم به ابن سينا إلا أنه عرضه لوابل من النقد لا سيما من ابن رشد الذي أسهب في الرد عليه .

يقول ابن رشد :

"وقولهم : إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه , قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة , بل هو مبطل لها . لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب ؟!"[141] .

ثم يفصل :

وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه :

أن تكون العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورة مثل أن يكون الانسان متغذيا , وثانيا أن تكون العلاقة علاقة تفضيل , أي أن تكون المسببات بذلك أفضل وأتم , كأن يكون للانسان عينان , والوجه الثالث أن تخلو العلاقة عن الضرورة والأفضلية وإنما يكون وجود المسببات

[140] المصدر نفسه , ص : 3
[141] الكشف عن مناهج الأدلة , ص : 167

على سبيل الاتفاق أي عن غير قصد , وذلك ينفي الحكمة , وعليه تنتفي الدلالة على الصانع لأن الدلالة هنا على الاتفاق[142] .

"وذلك أنه إن كان مثلاً ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً ولا من جهة الأفضل , في الإمساك الذي هو فعلها , وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل , وموافقتها لإمساك آلات الصنائع , فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها , هو بالاتفاق . ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يُخص الإنسان باليد أو الحافر , أو بغير ذلك مما يخص حيواناً حيواناً من الشكل الموافق لفعله "[143].

وعليه فإن نفي الأسباب والمسببات يعطي حجة قوية للقائلين بعدم وجود صانع وأن الكون حدث اتفاقا , فليس ها هنا من سبيل إلى الرد عليهم ان التزمنا بذلك " وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو الأسباب المادية , لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"[144] .

ويوضح :

"وذلك أنه إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على ان هاهنا مخصصاً فاعلاً كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق :

إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب . والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق : إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة , مثل ما يعرض للاسطقسات أن تمتزج امتزاجاً ما بالاتفاق , فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما . ثم تمتزج أيضاً امتزاجاً آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر , فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق"[145] .

---

[142] انظر : المصدر نفسه , ص : 167
[143] المصدر نفسه , ص : 167
[144] الكشف عن مناهج الأدلة , ص : 168
[145] المصدر نفسه , ص : 168

الخاتمة

يمكن القول في النهاية أن البحث خلص للنتائج التالية :

1) تم تصدير رد الغزالي وتسويقه دينيا على الرغم من أن الأوساط الدينية التي راج الرد فيها تشكك في معرفة الغزالي الدينية ولا تقيم لحجاجه الفلسفي وزنا وموقفهم منه يشبه وان لم يماثل موقفهم من ابن سينا وهم بذلك لم ينصفوا الرجلين .
2) المسائل الثلاث موضوع البحث (قدم العالم , علم الله بالجزئيات , بعث الأجساد) تحتل موقعا بارزا في التراث الديني وكذلك الفلسفي مما يدل على أهميتها .
3) يبين ابن سينا موقفه من المسائل الثلاث ويطرح أدلته على ذلك فهو يقول بقدم العالم وأن الله يعلم الجزئيات بطريقة كلية على ما بيننا ويقر البعث الا انه ينفي البعث الجسماني ويقول بالبحث الروحي , وكل ذلك يتسق مع ما يطرحه كمقدمات تجعل هذا الطرح متماسكا وان رأيت خطأه .
4) ما يقول به ابن سينا في المسائل الثلاث مما يمكن استيعابه بل كان يمكن أن يسعه ما وسع غيره من الفرق الاسلامية التي اختلفت فيما بينها الا انه لم يكن ثمة موقف كموقف التكفير ضدها , وإن كل ما يطرحه ابن سينا من مقدمات فهو يتفق فيها مع كثير من الفرق الأخرى كالأشعرية وإن كانت النتائج مختلفة , والتأويلات التي قام بها وقال بها لا تبتعد كثيرا عن تلك التي قال بها الأشاعرة .
5) رد الغزالي على ابن سينا في المسائل الثلاث إلا أن الرد كان جدليا بحيث يلزم القائل بلوازم ليستدل على بطلان قوله وقد يصيب بعضها ويكون له وجه , إلا أن هذا الطرح أظهر عدم اتساق الغزالي في أصوله فقد نقد قول ابن سينا بقدم العالم على سبيل المثال في حين أنه يقول بارادة قديمة .
6) رد ابن رشد وغيره على الغزالي والذي يظهر أن الغزالي تبنى أصولا ولكنه لم يلتزم بمؤدى نتائجها ومن قبله الأشاعرة الذين ينتسب لهم مما جعلنا نرى أمورا كالقول بالارادة القديمة ونفي الأسباب .

المراجع

المراجع العربية :

1) القرآن الكريم
2) ابن ابي اصيبعة , عيون الانباء في طبقات الأطباء , تحقيق : نزار رضا , ط : دار مكتبة الحياة – بيروت
3) ابن القيم , الصواعق المرسلة , تحقيق : علي الدخيل , ط : دار العاصمة – الرياض
4) ابن تيمية , شرح العقيدة الأصفهانية , تحقيق : حسين مخلوف , ط : دار الكتب الاسلامية
5) ابن تيمية , الصفدية , تحقيق محمد رشاد سالم , ط : مكبة ابن تيمية
6) ابن تيمية , مجموع الفتاوى , تحقيق : عبد الرحمن بن قاسم , ط : مجمع الملك فهد – المدينة المنورة
7) ابن تيمية , فتاوى في العقيدة , ط : مكتبة ابن تيمية
8) ابن تيمية , الرسالة العرشية , ط : دار المنيرية
9) ابن حجر , لسان الميزان , ط : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت
10) ابن رشد , الكشف عن مناهج الأدلة , ط : مركز دراسات الوحدة العربية
11) ابن سينا , الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي , ط : مطبوعات دينية
12) ابن سينا , الأضحوية في المعاد , نحقيق : حسن عاصي , ط : دار شمس التبريزي
13) ابن سينا , الشفاء , تحقيق : عبد الحليم منتصر , سعيد زايد , عبد الله اسماعيل , ط : الهيئة المصرية العامة للكتابة والنشر
14) ابن سينا , النجاة , ط : مكتبة المصطفى
15) ابن سينا , الهداية , رسالة غير مطبوعة
16) ابن سينا , عيون الحكمة , تحقيق : عبد الرحمن بدوي , ط : دار المطبوعات – الكويت , دار القلم – لبنان
17) ابن كثير , البداية والنهاية , ط : دار الفكر
18) ارثور سعدييف , الفلسفة الاسلامية , ط : دار الفارابي
19) ارسطو , كتاب النفس , ترجمة : احمد فؤاد الاهواني , ط : المركز القومي للترجمة

20) افلاطون / المحاورات الكاملة , الاهلية للنشر وللتوزيع
21) اميل برهية , الفلسفة اليونانية ضمن تاريخ الفلسفة , ط : دار الطليعة للطباعة والنشر
22) الباقلاني , الانصاف , المكتبة الازهرية للتراث . ط 2000 م
23) البخاري , صحيح البخاري , تحقيق : محمد زهير بن ناصر , ط : دار النجاة
24) جاك شورون , الموت في العصر الغربي , المجلس الوطني للثقاغة والفنون
25) خير الدين الزركلي , الاعلام , ط : دار العلم للملايين , 2002 م
26) خيرية بن عيسى , النفس بين الخطابين الفلسفي والصوفي , رسالة ماجستير
27) الذهبي , سير أعلام النبلاء , تحقيق : شعيب الأرناؤوط , ط : مؤسسة الرسالة
28) الرازي , المطالب العالية , ط : منشورات الشريف الرضي
29) شمس الدين ابن خلكان , وفيات الاعيان , تحقيق : احسان عباس , ط : دار صادر – بيروت
30) عبد الرحمن الايجي , المواقف للايجي , ط : دار الجيل
31) عبد الرحمن بدوي , شرح ابن سينا على مقالة حرف اللام من كتاب ارسطو عند العرب , ط : وكالة المطبوعات – الكويت
32) الغزالي , تهافت الفلاسفة , ط: دار الكتب العلمية.
33) الغزالي , تهافت الفلاسفة , تحقيق : سليمان دنيا , ط : دار المعارف
34) الغزالي , فيصل التفرقة , تخريج وتعليق : محمود دبيحو , ط الاولى : 1993 م
35) الغزالي , مقاصد الفلاسفة , تحقيق : سليمان دنيا , ط : دار المعارف – مصر
36) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد، ط : دار الكتب العلمية 2004 م
37) فريديريك نيتشه , الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي , المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .
38) ماجد فخري , تاريخ الفلسفة اليونانية , ط : دار العلم للملايين
39) محمد بن خليل هراس , شرح العقيدة الواسطية , ط : دار الهجرة للنشر والتوزيع – الخبر
40) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني , الملل والنحل , ط : مؤسسة الحلبي
41) محمود ماضي , في فلسفة ابن سينا , ط: دار الدعوة

42) مسلم بن الحجاج , صحيح مسلم , تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي , ط : دار احياء التراث العربي
43) معروف وليد , اشكالية النفس بين ابن سينا والغزالي , رسالة ماجستير (جامعة مولاي الطاهر – سعيدة)
44) يوسف سمرين , تسهيل تسلسل الحوادث , رسالة غير مطبوعة

المراجع الانجليزية :

Avicenna and his legacy(a golden age of science and philosophy)sari nusseibeh , edited by : y.tzvi langermann

الفهرس

المقدمة 2

تمهيد 6

المبحث الأول: موقع هذه المسائل من الدين.....12

المبحث الثاني: أطروحة ابن سينا في المسائل الثلاث.....16

الفصل الأول: قدم العالم.....17

الفصل الثاني: إنكار معرفة الله للجزئيات.....22

الفصل الثالث : نفي بعث الاجساد 32

المبحث الثالث: موقف الغزالي من المسائل الثلاث وعدم اتساق نقده على ابن سينا.....38

الفصل الأول: دراسة موقف الغزالي من ابن سينا في هذه المسائل.....39

الفصل الثاني:مدى اتساق الغزالي مع أصوله 50

الخاتمة 63

المراجع 64