موقف الرازي من العلم الإلهي ونقده للفلاسفة والمتكلمين

هالة هريدي السيد (*)

المقدمة:

تُعد مسألة العلم الإلهي من أهم المسائل التي شغلت حيزًا كبيرًا من تفكير الفلاسفة والمتكلمين على حد سواء، والدليل على ذلك أننا نجدهم قد خصصوا مبحثًا محددًا لدراسة هذه المسألة في مؤلفاتهم بالإضافة إلى تضارب الآراء حولها.

وقد كانت هذه المسألة من إحدى المسائل التي كفّر فيها الإمام "الغزالي"(ت/٥٠٥ه) الفلاسفة، لكن هذا الأمر لم يحجب بعض المتكلمين من التأثر بالفلسفة، ومحاولة المزج بينها وبين علم الكلام، ومن أشهر هؤلاء: "فخر الدين الرازي"(ت/٦٠٦ه) وقد إهتم "الرازي" بهذه المسألة، وهذا ما نجده في العديد من مؤلفاته لاسيما "المطالب العالية".

وعلى الرغم من تأثر "الرازي" بـ "ابن سينا"(ت/٤٢٧هـ) إلا أنه لم يقبل ما ذهب إليه الأخير بشأن العلم الإلهي؛ حيث رأى"ابن سينا" أن الله عقل وعاقل ومعقول، وهو يعقل ذاته، وما دام الله لا يعقل إلا ذاته فهو لا يعقل ماهو خارج عنه، لذلك ذهب إلى كون الباري يعقل الموجودات على نحو كلي. كما أن الإدراكات الجزئية يلحقها الزمان، والزمان يفيد التغير؛ أى تغير ذات الله، وهذا محال لذا فقد صرّح "ابن سينا" بالإدراك الكلي حتى لا يصطدم بفكرة الزمان.

لذا ذهب "الرازي" في كتابيه "المباحث المشرقية" و"المطالب العالية" إلى أن الباري عالم بالكليات والجزئيات. وكيف يمكن إطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات مع إتفاق كثير من الفلاسفة على علمه بذاته المخصوصة، مع أن ذاته ليست بكلية؛ لأن الكلي لا وجود له في الأعيان.

كما تأثر "الرازي" بطرق المتكلمين التي استدلوا بها على صفة العلم الإلهي على الرغم من انتقاده لبعض منها، وقصدنا في هذا البحث الموجز توضيح أهم هذه الآراء لبيان المنحنى الكلامي في رأي "الرازي"؛ فالمتكلمون يعبرون في

(*) المعيدة بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة سوهاج.

هذا البحث جزء من رسالة الماجستير الخاصة بالباحثة بعنوان: "العلم الإلهي عند فخر الدين الرازي"، تحت إشراف أ.د. أحمد محمود الجزار – كلية الآداب – جامعة المنيا & د. وجيه أحمد عبد الله – كلية الآداب – جامعة سوهاج.

رأيهم عن الاتجاه الديني، وهو ذلك الاتجاه الذي يفضله "الرازي" دائمًا حيث يفضل طريق القرآن، ويؤثر عدم الخوض في التفاصيل.

وفي هذا البحث سنقوم بتوضيح نقد "الرازي" للفلاسفة والمتكلمين، مستخدمًا المنهج التحليلي النقدي حيث نقوم بتحليل الأفكار وعرض نقد "الرازي" لها، وسيتبين لنا أن "الرازي" لم يتمسك بمذهب كلامي أو فلسفي معين، بل كان يأخذ كل ما هو حق وصواب ويرد الحُجة بالحُجة، وهذه الروح العلمية كانت عاملًا أساسيًا في التجديد والإبداع عنده؛ والدليل على ذلك أنه لم يكفر أحدًا، ولم يهاجم الفلاسفة مثلما هاجم الإمام "الغزالي".

أولاً: إثبات صفة العلم:

تُعدُّ صفة العلم الإلهي من الصفات المهمة التي دار حولها الجدل بين المتكلمين والفلاسفة، خاصة فيما يتعلق بعلم الله بالجزئيات والكليات؛ فقد ذهب الفلاسفة إلي كونه عالم بالكليات دون الجزئيات، بينما ذهب المتكلمون إلي أن علمه تعالى محيط بكل شئ فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. كما اختلف المتكلمون فيما بينهم في ثبوت هذه الصفة لله تعالى من حيث المعنى؛ فقد ذهبت المعتزلة إلي كون هذه الصفة عين الذات الإلهية الأمر الذى اختلف مع ما ذهبت إليه الإشاعرة، وفيما يلي توضيح لذلك، وبيان لموقف "الرازي":

قبل الخوض في بيان مفهوم العلم الإلهي بين كل من الفلاسفة والمتكلمين نود أن نوضح: ما المقصود بالعلم؟ ترى المعتزلة أن العلم هو: إضافة مخصوصة تحصل بين العَالِم والمَعلوُم، وكذا القدرة، والإرادة. أما الأشاعرة فقد ذهبت إلي كون هذه الصفة حقيقية ثابتة لله تعالى أزلية، لذا رأى "الأشعري" أن المقصود بالعلم، والقدرة أنهما: إضافات تلحق ذات الباري من غير علة زائدة على الذات.[١] كما رأى "الباقلاني" أن العلم هو: معرفة المعلوم على ما هو به، وكل علم تعلق بمعلوم فهو معرفة له على ما هو به".[٢] وفيما يلي سنوضح كيف بدا مفهوم العلم الإلهي لديهم:

أ. المقصود بالعلم عند الرازي:

ذهب "الرازي" في كتابه "نهاية العقول" إلي القول بأن العلم: إما تصديق أو تصور. وهذا القول لا نزاع فيه بين العقلاء، إلا أن "الرازي" يرى أن هناك أقوالًا بين الفلاسفة والمتكلمين حول العلم، وقد قسَّمَ هذه الأقوال إلي أربعة.(٣) وهى:

القول الأول: يرى أن العلم: عبارة عن صفة حقيقة، ويُقصد به: حصول صورة المعلوم في العَالِم. وهذا قول جمهور الفلاسفة.

القول الثاني: يرى أن العلم: صفة حقيقية مع إضافة مخصوصة وهو قول أكثر المتكلمين.

القول الثالث: يرى أن العلم: صفة حقيقة مخصوصة من باب السلوب. والقائلون بهذا القول فريقان؛ الفريق الأول: طائفة من قدماء المتكلمين. والفريق الثاني: هم الفلاسفة حيث يرون أن العلم هو: التجرد عن المادة لأن التجرد عن المادة يوجب التعقل والإدراك.(٤) وهذا القول الأخير يتضح عند "ابن سينا" حيث قال: "البرهان على أن كل مجرد عن المادة فهو عقل بذاته: هو أن كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع من مقارنة ماهية أخرى مجردة بها يمكن أن تكون معقولة؛ أى مرتسمة في ماهية أخرى مجردة، وارتسامها هو مقارنتها، ولا معنى للعقل إلا مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة ولذلك إذا ارتسمت في القوة العاقلة منَّا ماهية مجردة، كان نفس الارتسام فيها هو نفس شعورها بها، وإدراكها لها، وذلك هو العقل والتعقل، وإذا كان نفس تلك المقارنة هو العقل، فيلزم منه أن كل ماهية مجردة فلا مانع لها من ذاتها أن تعقل".(٥)

القول الرابع: يرى أن العلم والإدراك: مجرد نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة. وهذا قول أكثر المتكلمين والحكماء. ويمكن القول أن هذا الرأي هو ما استقر عليه "الرازي"، حيث قال: "وهو المختار عندنا وهو الحق، وذلك لأنا إذا علمنا شيئًا فإنا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة".(٦)

نلاحظ مما سبق أن "الرازي" لم يرتض قول الفلاسفة، ولكنه اتفق مع المتكلمين في كون صفة العلم ثابتة للباري في كونه عالم وموصوف بالعلم، وهى إضافة مخصوصة، ولكنها ليست من قِبل مُخصص، أو فاعل آخر.

كما ذكر "الرازي" في عديد من مؤلفاته لا سيما مؤلفه "المطالب العالية" و"نهاية العقول"، أن هناك شبهات لإنكار علم الباري تعالى، وقد احتج من أنكر كونه تعالى عالمًا بذاته بأمرين:

الشبهة الأولي: قد ثبت أن التعقل عبارة عن: حضور ماهية المعقول عند العاقل، فلو كان الباري عالمًا بذاته لكان تعقله لذاته إما نفس حضور ذاته عند ذاته، أو حضور صورة أخرى مساوية لذاته في ذاته.(٧) وهذا الرأي قد أورده "أرسطو" في مؤلفه "ما بعد الطبيعة" حيث قال: "معقوله ذاته لا شئ آخر، فإنه فكر محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره، فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته...، فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد".(٨)

إلا أن "الرازي" يرى بطلان هذا القول لوجهين: الأول: أن التعقل حالة إضافية لا يمكن تقررها إلا بين إثنين. والثاني: لو كان تعقله لذاته نفس ذاته، لكان العالم بذاته، عالمًا بكونه عاقلًا لذاته، ولكانت الدلالة على إحداهما دلالة على الآخر، وبطلان التالى يشهد ببطلان المقدم. كما أن تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته، وهذا محال؛ لاستحالة الجمع بين المثلين، فثبت أن القول بكونه يعقل ذاته باطل. (٩) مقصود هذه الشبهة نفي العلم بذاته، ومنه يلزم نفي العلم بغيره، لأنه لو عقل غيره، لعقل أنه يعقل غيره، ويصبح عقله ممكن لذاته، وهذا محال.

كما يورد "الرازي" دليلًا آخر على بطلان هذه الشبهة والدليل هو: علمنا بأنفسنا، كما نعقل أنفسنا، وهذا يبطل القول السابق.(١٠) ومقصود "الرازي هنا أن الموجودات العاقلة تعقل ذاتها مما يؤدي إلى كون المعلول أعلم من العلة وهذا محال.

كما لم يرتض "الرازي" القول بأن العلم هو: حصول صورة المعلوم في العَالِم، ورأى أن العلم إضافة مخصوصة بين المعلوم والعَالِم، وكلاهما مغاير للآخر، لذلك يَصّحُ من العَالِم أن يعلم ماهية المعلوم، أما إن كان المُدرك نفس المُدرَك لم يكن هناك حاجة إلي حصول صورة أخرى، إذ من المحال أن يُدرك المُدرك ذاته عندما تكون ذاته معدومة، فلا جَرَم كان حصول ذاته كافيًا في تحقق تلك النسبة.(١١)

الشبهة الثانية: لو علم ذاته لعلم كونه عالمًا بذاته، وهناك فرق بين العلمين، وإذا ثبت أن العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات، وثبت أن الباري لو كان عالمًا بذاته، لصَّحَ أن يعلم علمه بذاته، وكل ما يصَّحُ في حقه فهو واجب الوجود، فثبت أن ذلك العلم واجب الحصول، كما أن العلم بالعلم بالذات علم ثالث، وهذه المراتب لا نهاية لها.(١٢)

يجيب "الرازي" عن هذه الشبهة فيرى أن هذه الإضافات لا آخر لها، ولكن لها بداية؛ فأولها العلم بالذات، وبعد ذك العلم بالعلم بالذات، والبرهان إنما قام على وجوب تناهي الممكنات إلي أول ولم يقُم على وجوب تناهي الممكنات إلي أخر. لذلك يقول الرازي: "كيف والمناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد غير المتناهية غير متناهية وهي حاصلة بالفعل".(١٣) ومقصود "الرازي" هنا أن هذه الإضافات لها بداية، فهى بذلك ممكنة وليست واجبة، كما قام البرهان على ذلك ومن ثم بطلت هذه الشبهة وثبت العلم للباري تعالى.

كما ذهب "الرازي" في كتابه "المطالب العالية" إلي القول بأن: "ذاته المخصوصة من حيث هى كاملة لعينها ولذاتها ومن لوازم ذلك الكمال إيجابها لصفة العلم".(١٤)

الشبهة الثالثة: قالوا لو كان عالمًا، لكان علمه إما أن يكون عين ذاته، أو زائدًا على ذاته، والقسمان باطلان، فبطل الملزوم؛ وبطلان أن يكون علمه عين ذاته، فلوجوه: أحدهما: أنا ندرك التفرقة بين قولنا: "ذاته"، وبين قولنا: "ذاته عالمه"، وهذا يوجب التغاير. والثاني: بعد معرفة كون واجب الوجود موجود، فإنا نفتقر إلي دليل منفصل لإثبات كونه عالمًا، والمعلوم مغاير لغير المعلوم. والثالث: أن حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة، ولحقيقة الحياة، فلو كان الجميع عبارة عن حقيقة ذاته، للزم القول بأن الحقائق الثلاثة حقيقة واحدة، وهذا باطل.(١٥)

وأما أنه لا يجوز أن يكون علمه زائدًا على ذاته، فلو كان علمه زائدًا على ذاته، مع أنه صفة قائمة بالذات، وجب أن يكون ذلك العلم مفتقرًا في تحققه إلي تلك الذات، والمفتقر إلي غير الممكن، وتكون الذات مؤثرة فيه، مع أن تلك الذات بسيطة ومنزهه عن التركيب، فيكون البسيط قابلًا وفاعلًا، وذلك محال، كما أن مفهوم القابل مغاير لمفهوم الفاعل، وهذا التغاير يدل على الكثرة في الذات.(١٦)

إلا أن "الرازي" يرى أنه يصّح أن يكون قابلًا وفاعلًا. أما قول تغاير المفهومين يوجب الكثرة، فيرى "الرازي" بطلان ذلك بدليل أن الوحدة نصف الأثنين، وثلث الثلاثة. وكذلك النقطة محايزة لجملة أجزاء الدائرة مع أنها غير قابلة للقسمة.(١٧)

الشبهة الرابعة: إذا وصفنا الذات بالعلم فإما أن تكون كاملة، وفي هذه الحالة يجب نفيه، وإما أن تكون غير كاملة وفي هذه الحالة تُصبح ناقصة مستكملة بغيرها، وهذا محال.(١٨)

يجيب "الرازي" عن هذه الشبهة فيرى أن: الذات كاملة، وكونها كاملة يقتضي لزوم هذا العلم، فلا نقول: الذات ناقصة بذاتها، مستكملة بغيرها، بل نقول: كاملة لذاتها، وذاتها تستلزم حصول صفات الكمال.(١٩) لذلك نراه في "المحصل" يقول: "إن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقصان، وتعالى الله عن النقصان".(٢٠)

الشبهة الخامسة: إثبات هذه الصفة للذات الإلهية، يستلزم كون إله العالم مركب من الذات والعلم، وكل مركب ممكن، فكان مبدأ كل الممكنات ممكنًا، وذلك محال.(٢١)

يرى "الرازي" بطلان هذه الشبهة لأن مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود الموصوفة بالعلم والقدرة، والذات هي الواجبة لذاتها، وبذاتها، وهى تستلزم هذه الصفات.(٢٢) وبعد تفنيد "الرازي" لهذه الشبهات التي تنفي كون البارى موصوفًا بالعلم، نراه يورد أدلة عديدة لإثبات العلم، وتأكيد إتصافه به، وهى كالأتي:

ب. دلائل الرازي في كون الذات الإلهية عالمه:

لقد أورد "الرازي" الأدلة العقلية والنقلية لإثبات كون الذات الإلهية متصفة بالعلم والإحاطة، وفيما يلي بيان لهذه الأدلة:

١. الأدلة العقلية:

لقد أورد "الرازي" دليلين لإثبات كون الذات الإلهية عالمه؛ أولهما: دليل الإحكام والإتقان. وثانيهما: دليل الفاعل المختار، وهما كالآتي:

الدليل الأول: "الإحكام والإتقان" لقد إحتجَّ المتكلمون على كون الذات عالمه بدليل الإحكام والإتقان؛ فالأفعال المُحكمة المُتقنة المُشاهدة في العالم تستدعي كون صانع العالم عالمًا. فنرى "الأشعري" في كتابه "اللمع"، يقول: "فإن قال

قائل: لم قلتم إن الله تعالى عالمًا؟ قيل له: لأن الأفعال المُحكمة المُتقنة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم...، فلما رأينا الإنسان على ما فيه من إتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه، والسمع والبصر، وكمجاري الطعام والشراب وانقسامها فيه، وما هو عليه من كماله وتمامه، والفلك وما فيه من شمسه وقمره ومجاريها، دلَّ ذلك على أن الذى صنع ما ذكرناه لم يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه".[٢٣]

وقد استند "الرازي" إلي هذا الدليل في كتبٍ عديدة، حيث قال: "إن كل من له عقل سليم، وطبع مستقيم، وينظر في عجائب مصنوعات الباري تعالى، من شكل الأفلاك، وحركة الشمس، والقمر، والنجوم، يرى أن كل واحد منها موصوف بشكل معين، وحركة معينة، وكذلك ينظر في بدن الإنسان من عجائب تركيبه...، إذا عرفت هذا ثبت: أن أفعاله عزَّ وجلَّ مُحكمة مُتقنة...، فثبت أن البارى سبحانه وتعالى عالم".[٢٤]

إلا أن "الرازي" قد خالف هذا القول، ولم يستند إلي هذا الدليل ورأى أن الفعل المُحكم المتقن لا يدل على كون فاعله عالمًا من وجهين: الأول: أن النحل يبني بيوتًا بأشكال مسدسة، دون استخدامٍ للأدوات، كما يبني العنكبوت بيوتًا من خيوط دون آلات، ولا يقدر عليها الإنسان. فلو دلَّ ذلك على علم الفاعل، لزم أن تكون هذه الحيوانات أكثر علمًا من الإنسان ومعلوم أن ذلك باطل.[٢٥] والثاني: الفعل المُحكم المُتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل، وإذا جاز صدوره مرة واحدة، جاز صدوره ثانيًا، وثالثًا، لأن الأشياء المتماثلة حُكمها حُكم واحد، وإذا كان كذلك بَطلت دلالة الفعل المُحكم على علم الفاعل.[٢٦]

ووفقًا لما سبق نرى خلاف ما ذهب إليه "الرازي"؛ فإذا كان "الرازي" قد نفي عن فعل العنكبوت أو النحل العلم بأفعالهما، فهل هذا يُثبت كونهما جاهلين لهذه الأفعال؟! مع العلم ولا يخفى ذلك على "الرازي" أن البارى قد أورد في مُحكم التنزيل أنه قد علم وهدى كل مخلوق خلقه، قال تعالى (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ) {سورة: طه، الآية: ٥٠}. والهداية تشمل العلم بكيفية الحياة لكل مخلوق. ثم يرتد ذلك العلم في النهاية إلي العليم الأول، وهو الباري تعالى. وبناءًا على نقد "الرازي" لدليل الإحكام والإتقان نراه يورد دليلًا آخر للتدليل على كونه عالمًا:

الدليل الثاني: "كون البارى فاعلًا مختار" لما ثبت كون البارى فاعلًا مختارًا، ثبت أن فعله يكون بطريق الإختيار، والقصد، والإيجاد، ولذلك فلديه تصور للموجود لأنه؛ لو لم يعرف الموجود ماهو؟ امتنع منه أن يقصد إلي إيجاده، وأن ينقسم إلي الواجب والممكن، وإذا عُرف هذا الإنقسام، فقد عُرف الواجب ما هو، والممكن ما هو؟ وبهذا الطريق فقد عُرف كليًا، وإذا عُرف الكلّي عُرفت جزئياته، وثبت كونه عالمًا.(٢٧) ونرى الرازي في كتابه "المطالب العالية" قد ارتضى هذا الدليل بعد نقده لدليل الإحكام والإتقان، وقد وصفه بأنه أقوى من دليل الإحكام، وأنه الطريق الأفضل لإثبات كون البارى عالمًا.

كما ذهب "الرازي" في كتابه "التفسير الكبير" إلي تأكيد هذا الدليل من خلال قوله تعالى(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) {سورة: الملك، الآية: ١٤}، فرأى "الرازي" أن معنى هذه الآية: أن من خلق شيئًا فلابد وأن يكون عالمًا بمخلوقاته، وهذه المقدمة يؤكدها النص والعقل وذلك؛ لأن الخلق عبارة عن: الإيجاد والتكوين على سبيل القصد. والقاصد إلي الشئ لابد وأن يكون عالمًا بحقيقة ذلك الشئ، وكميته؛ لأن وقوعه على ذلك المقدار دون ما هو أزيد أو أنقص لابد وأن يكون بقصد الفاعل، واختياره، والقصد مسبوق بالعلم، فثبت كون من خلق شيئًا فهو عالم بحقيقته.(٢٨)

٢. الأدلة النقلية:

لقد ذكر "الرازي" في كتابيه "لوامع البينات"، و"التفسير الكبير"، آيات عديدة تُثبت لله العلم، والإحاطة، منها قوله تعالى(وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ) {سورة: البقرة، الآية: ٢٥٥}، وقوله تعالى(وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ) {سورة: فاطر، الآية: ١١}، و قوله تعالى:(وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا) {سورة: الطلاق، الآية:١٢}، وقوله تعالى (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ) {سورة: الحشر، الآية: ٢٢ }، وقوله تعالى حكاية عن عيسى - عليه السلام- (إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) {سورة: المائدة، الآية: ١٠٩ }، وقوله تعالى(وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ){سورة: التغابن،الآية: ٤}، وقوله تعالى(وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ) {سورة: البقرة، الآية: ١٩٧}، وقوله تعالي (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ) {سورة: آل عمران، الآية: ٥}.(٢٩) ويرى "الرازي" أن هذه الآيه الأخيرة إشارة إلي كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات، فحينئذ يكون عالمًا.

إلا أن "الرازي" لم يستند إلي الأدلة السمعية في إثبات كونه عالمًا، ولكنه استند إلي الأدلة العقلية، حيث قال: "والطريق إلي إثبات كونه عالمًا لا يجوز أن يكون هو السمع، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي".[٣٠]

ثانيًا: في كون صفة العلم زائدة على الذات:

قال أكثر المعتزلة، والخوارج، وكثير من المرجئة، وبعض الزيدية: أن الله عالم قادر حيٍّ بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته. لذلك نجد "العلاف" يقول: "إذا قلت أن الله عالم ثبت له علمًا هو الله".[٣١] كما ذهب "النّظام" إلي تأكيد ذلك حيث قال: "معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه".وكان يقول أن الصفات عين الذات.[٣٢] لذا سنوضح هنا شبهات المعتزلة في نفي كون صفة العلم زائدة على الذات:

أ. شبهات المعتزلة في نفي كون صفة العلم زائدة على الذات:

ذهب القاضي "عبد الجبار" إلى كون صفة العلم عين الذات، وقدم لذلك أدلة عديدة، منها:

الدليل الأول: لو كان تعالى عالمًا بعلم، لكان علمه مثل علمنا، وعلمنا مثل علمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو مُحدثين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما لا في قِدم، ولا في حدوث، فيلزم إما قِدمهما معًا أو حدوثهما معًا.[٣٣] إلا أن "الرازي" لم يرتض هذا القول ورأى بطلان ذلك؛ لأن علمنا وعلمه تعالى إنما يشتركان في التعلق بالمعلوم، ولكن لا يلزم من إشتراك الشيئين في بعض الجوانب تماثلهما. فلا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه، كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويًا لوجودنا في كونه وجودًا، حدوث وجوده.[٣٤] ومقصود "الرازي" هنا أن وجود واجب الوجود، وكذا علمه قديم أزلي، أما وجودنا نحن فمحدث فظهر الفرق بينهما فلا تماثل.

الدليل الثاني: لو كان البارى لا يعلم إلا بعلم، لكان مفتقرًا في كونه عالمًا إلي ذلك العلم، كالواحد منا، وقد ثبت أنه غني عن جميع الوجوه، ولا تجوز عليه الحاجة، فبطل كونه عالمًا بعلم زائد.[٣٥] وقد رفض "الرازي" هذا القول؛ لأن العلم عبارة عن التعلق المخصوص، وعن النسبة المخصوصة، وذاته تعالى

قائمة بذاتها، ومن المعلوم بالضرورة أن الذات القائمة بذاتها، مغايرة للنسبة والإضافة، فثبت بهذا أن يكون علمه عين ذاته.[٣٦]

الدليل الثالث: لو كان البارى عالمًا بعلم زائد، لكان عالمًا بعلوم لا متناهية، ولا يجوز أن يكون عالمًا بعلوم لا متناهية، لأن وجود اللامتناهي محال، فثبت امتناع كونه عالمًا بعلم.[٣٧] ويجيب "الرازي" عن ذلك فيرى أن علم الله تعالى واحد، وأما تعلقاته فهي غير متناهية، وهذه التعلقات نسب وإضافات، ودخول اللانهاية في النسب والإضافات غير ممتنع، والدليل على ذلك أن: الواحد نصف الأثنين، وثلث الثلاثة، وهكذا إلي مالا نهاية.[٣٨]

الدليل الرابع: لو كان الباري ذا عِلم، لكان فوقه عليم، لقوله تعالى (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيم) {سورة: يوسف، الآية: ٧٦}.[٣٩] ويرى "الرازي" في هذه الآية أن الباري تعالى أورد لفظ "العليم" لأن العليم أعلى مرتبة من ذي العلم، ودلَّ ذلك على المبالغة.[٤٠] ومقصود "الرازي" هنا أن المرء يتصف بأنه عالم، لكنه لا يوصف بكونه عليم، فدلَّ ذلك على أن كل ذي علم من العلماء فهو عالم، لكن الباري تعالى موصوف بكونه "عليم" للمبالغة في الإحاطة والإدراك.

إلا أن "حسين الخياط" [٤١]، رأى أن صفات الله عين ذاته، أى أن الله عالم وعلمه ذاته، قادر وقدرته ذاته، حيٍّ وحياته ذاته، ويبرهن "الخياط" على ذلك بالآتي: لو كان الله عالمًا بعلم زائد، فإما أن يكون علمه قديمًا أو مُحدثًا؛ فإن كان قديمًا لاقتضى ذلك وجود اثنين قديمين: الذات وصفة العلم، وذلك يبطل التوحيد، وإن كان مُحدثًا وزائدًا على ذاته، فلا يخلو من وجوه ثلاثة هم؛ أولهما: أن يكون الله قد أحدثه في نفسه، ولا يمكن أن يكون قد أحدثه في نفسه؛ وإلا أصبح محلًا للحوادث، وما كان محلًا للحوادث فهو حادث. وثانيهما: أن يكون قد أحدثه في غيره، فإن أحدث العلم في غيره؛ كان متصفًا به دونه، كما أن ما حلَّ به اللون فهو المتلون به دون غيره، وما حلَّ به الحركة فهو المتحرك بها دون غيره، فمحال أن يتصف غيره بالعلم دون الله تعالى. وثالثهما: أن يكون قد أحدثه في لا محل. ولا يُعقل أن يحدث العلم لا في محل، فلا يبقى إلا حال واحد وهو أن الله عالم بذاته.[٤٢] إلا أن "الرازي" لم يرتض قول المعتزلة في كون الصفات عين الذات، وقد وصف مذهبهم بالفساد، ولذلك أورد عديد من الأدلة لإثبات كونها زائدة، وهذا ما سنوضحه فيما يلي:

ب. أدلة "الرازي" في كون صفة العلم زائدة على الذات:

لقد اتجه "الرازي" إلى إيراد عديد من الأدلة العقلية والنقلية لإثبات كون صفة العلم زائده على الذات، وفيما يلي توضح لهذه الأدلة، بادئًا بالأدلة العقلية وهي كالتالي:

١. الأدلة العقلية:

الدليل الأول: قولنا: واجب الوجود لا يفيد شيئًا، وقولنا: واجب الوجود عالم، يفيد معنى منظومًا، ولولا التغاير لما كان هناك فرق.(٤٣)

الدليل الثاني: إذا قلنا واجب الوجود عالم، فهذه قضية مفهومة، قابلة للتصديق والتكذيب، وكل قضية يكون محمولها غير موضوعها، فإنها لا تكون كذلك.(٤٤)

الدليل الثالث: أن نقيض قولنا: واجب الوجود لذاته هو: أنه ليس واجب الوجود. ونقيض قولنا: عالم هو: أنه ليس بعالم. ومعلوم أن قولنا: أنه عالم لا يناقضه أنه ليس واجب الوجود، وقولنا: أنه ليس بعالم. فثبت أن المفهومين متغايرين، وإلا لما جازت هذه الأحكام.(٤٥)

الدليل الرابع: يمكننا أن نتعقل كون واجب الوجود لذاته مع الشك في كونه عالمًا، ويمكننا أن نتعقل كونه عالمًا مع الشك في كونه واجب الوجود لذاته، وذلك يوجب التغاير، فإن المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم.(٤٦)

الدليل الخامس: أن العلم نسبة مخصوصة، والقدرة نسبة أخرى مخصوصة، أما الذات فهي قائمة بذاتها، وليست من قبيل النسب والإضافات، فوجب الاختلاف بين الذات وصفة العلم، فثبت كونها زائدة.(٤٧)

الدليل السادس: إذا قلنا الذات، ثم قلنا الذات عالمة، فإنا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصور وبين ذلك التصديق، وذلك يوجب الإختلاف بين الذات والصفة.(٤٨)

الدليل السابع: لو كان العلم نفس القدرة، لكان كل ما كان معلومًا كان مقدورًا، وهو باطل، لأن الواجب، والممتنع معلومان وغير مقدورين.(٤٩) ووفقًا للأدلة السابقة التي أوردها "الرازي" نجد إمتناع أن تكون صفة العلم عين الذات، بل زائده على الذات. أما بالنسبة للأدلة النقلية التي ذكرها "الرازي" فهي كالتالي:

٢. الأدلة النقلية:

لقد ذكر "الرازي" بعض الآيات للتدليل على كون صفة العلم زائدة على الذات، وليست عين الذات الإلهية، منها: قوله تعالى(أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ) {سورة:

النساء، الآية: ١٦٦}، وقوله تعالى(وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ) {سورة: البقرة، الآية: ٢٥٥}، وقوله تعالى (وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ) {سورة فاطر، الآية: ١١}. فهذه الآيات توضح كون العلم صفة زائدة.[٥٠] وقد تابع "الرازي" في عرضه لهذه الأدلة ما طرحة الأشعري[٥١] في مؤلفه "الإبانة"، وقد سار أيضًا الإيجي[٥٢] على خطى "الأشعري" و"الرازي"، ويظهر ذلك بوضوح في مؤلفه "المواقف".

كما نلاحظ أن "الرازي" لم يستند إلى الأدلة السمعية بقدر استناده للأدلة العقلية. ونلاحظ أن مقصود الأدلة العقلية التى أوردها "الرازي" هي: التفرقة بين ماهية الذات الواجبة، وماهية العلم، فلما ثبتت التفرقة إمتنع كون صفة العلم عين الذات. ولم يكتف الرازي بذلك بل سعى إلى إثبات كون صفة العلم أزلية غير محدثة. وفيما يلي توضيح لذلك.

ثالثًا: في كون صفة العلم أزلية غير محدثة:

ذهب "جهم بن صفوان"، "وهشام بن الحكم" إلي إثبات العلم لله وكون علمه حادث، ومتجدد بتجدد المعلومات.[٥٣] إلا أن "الرازي" لم يرتض القول بأن علم الله محدث، وذهب في كتب عديدة إلي القول بأن علم الله أزلي غير حادث، فهو عالم من الأزل بكل ما هو كلي، وجزئي، معلوم، أو معدوم. وقد أورد "الرازي" الدليل على ذلك، وبيانه: لو كان علم الله محدث، لكان المؤثر في حدوث ذلك العلم إما هو أو غيره، والقسمان باطلان؛ أما بيان أنه يمتنع أن يكون هو المؤثر في وجود ذلك العلم: فلأنه يحتاج في إحداث ذلك العلم إلي علم آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال. وأما بيان أنه يمتنع أن يكون المؤثر في وجود ذلك العلم غيره: لأنه يلزم التسلسل أيضًا، حيث يُصبح ذلك غير مُفتقرًا إلي آخر، ويلزم التسلسل، وهذا محال، فبطل القول بكون علمه محدث، بل قديم أزلي.[٥٤]

الخاتمة:

نلاحظ مما سبق أن "الرازي" في تعريفه لصفة العلم يتفق مع ما ذهب إليه المتكلمون من كونها نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة، ويظهر هذا الاتفاق مع المعتزلة حيث ترى أن العالمية: إضافة مخصوصة. كما يذهب من ناحية

أخرى ليوافق الأشاعرة في كونها: صفة حقيقة ثابتة للباري تعالى، وهي زائدة على الذات.

أما مسألة علم الباري بالكليات والجزئيات فقد لاحظنا اختلافًا بين مسلك الفلاسفة والمتكلمين في تناولهم لهذه المسألة؛ فمسلك المتكلمين قد إستند إلي دليل الإحكام والإتقان، وهذا يفيد علمه بالجزئيات وعلى نحوٍ دقيق مُحكم. أما مسلك الفلاسفة فقد استند إلي القول بأن ذاته مجردة عاقلة، لذا فهو يعقل الكليات فلا يفيد إلا علمه بالكليات فحسب، في حين أن دليل الإحكام والإتقان مما لا يستطيع العقل إنكاره، ولذا نجد أن "الرازي" قد عدَّ هذا الدليل من أقوى الأدلة التى تدحض شبهات الفلاسفة.

لكن يعود "الرازي" فيقرر نقده لـ "دليل الإحكام والإتقان" والذى يستند إليه المتكلمون، لإثبات كونه عالمًا، وهنا يكشف لنا عن سمة من سمات منهجه النقدي في تناوله للآراء والمسائل الكلامية. فكثيرًا ما يقرر "الرازي" أدلة ثم يعود لينقد هذه الأدلة. وفي نقده لهذا الدليل نراه يعود ليتفق مع الفلاسفة؛ من حيث رفضهم لهذا الدليل، لكنه إختلف معهم في سبب الرفض، فمسلك الفلاسفة في رفضهم لهذا الدليل هو: أن التسليم بدليل الإحكام والإتقان يلزم منه كون علمه بالجزئيات يتم على نحو جزئي، ويصبح حينئذ عالمًا بالجزئيات، في حين رفضهم لذلك. أما "الرازي" فيرى أن الإتقان قد يصدر ممن ليس بعالم.

كما نلاحظ أن هناك إتفاقًا بين "الرازي" والفلاسفة في إنكار كون علمه عين ذاته، كما أن الأدلة التي أوردها الفلاسفة هي عين الأدلة التي أوردها "الرازي"، وهذا إن دلَّ فإنما يدل على مدى تأثر "الرازي" بالفلاسفة. لكن هناك اختلافًا بينهما من ناحية أخرى؛ حيث ذهب الفلاسفة إلي إنكار كونه زائدًا على ذاته أيضًا. لذلك نجد "الرازي" يتفق معهم في جانب، ويختلف في جانب آخر.

كما أن مدار قول الفلاسفة ببطلان كون صفة العلم زائدة، يتمثل في قولهم بأن الواجب في هذه الحالة سيصبح مُفتقرًا إلي غيره مستكملًا به، في حين يرى "الرازي" بطلان ذلك؛ لأن الذات كاملة لذاتها، وذاتها تستلزم حصول صفات الكمال، فبطل قول الفلاسفة.

أما ما ذهبت إليه المعتزلة من إنكار كون صفة العلم زائدة، والتأكيد على كونها عين الذات فقد كان مداره نفي التعدد، والتشبيه بين علمنا وعلمه تعالى، ومن المعلوم لدى "الرازي" أن التشابه لا يستلزم التماثل بين علمنا وعلمه تعالى،

والدليل على ذلك أن هناك تماثلًا في الوجود، لكن وجوده واجب بذاته، أما وجود الممكنات فمحدث متناهي، ومن هنا نجد الفرق.

ننتهي مما سبق أن "الرازي" في موقفه من الفلاسفة والمتكلمين إتجه معهم نحو تنزيه الذات الإلهيه، ومحاولة نسب كافه الكمالات إليها؛ فالباري تعالى عنده عالم محيط بجزئيات هذا الوجود وهنا يتفق مع المتكلمين، كما أنه لم يكفر "ابن سينا" بزعم أنه أنكر أصلًا من أصول الإيمان فيما يرى "الغزالي". ورأى أن الشبهات المُثارة حول الفلاسفة تحتاج إلي نظر، ويقصد "الرازي" هنا أن الفلاسفة ينكرون كونه عالمًا بالمتغيرات من حيث أنها متغيرة، وينكرون كونه عالمًا بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة.

كما أن مدار الخلاف في مسألة العلم الإلهي هو الخوف من وقوع التغيير في ذاته؛ بسبب تغير المعلوم. والخوف كذلك من التشبيه بين علمه وعلوم المحدثات، إلا أن "الرازي" يرى أن النقص يلزم من نفي الإحاطة الكاملة عنه، فالباري تعالى أكمل الموجودات، والجهل بأى معلوم كان، صفة نقص، وصريح العقل يقضي بوجوب تنزية الله عن النقص وقد ارتضى "الرازي" هذا الدليل ورأى أنه الأقرب إلي الصواب.

كما نلاحظ أن "الرازي" في تناوله لهذه المسألة اعتمد على الأدلة العقلية للرد على الفلاسفة، وهذا يوضح لنا أن "الرازي" أقرب إلى المنهج الإعتزالي منه إلى الأشاعرة.

حواشي البحث:

(١) الرازي: الإشارة في علم الكلام: تحقيق: هاني محمد حامد، مكتبة الكليات الأزهرية، ٢٠٠٧م. ص ١٢٧.

(٢) الباقلاني: التمهيد، تصحيح ونشر: رتشرو يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيرت، ١٩٥٧م، ص٧.

(٣) الرازي: نهاية العقول، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الزخائر، ط١، بيروت، ٢٠١٥م، جـ٢، ص١٤٣.

(٤) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، القاهرة، ٢٠١٣م، جـ٣، ص١٠٤- ١٠٦.

(٥) الشهرستاني: نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٢١٥.

(٦) الرازي: المطالب العالية، مصدر سابق، جـ٣، ص١٠٤- ١٠٦.

(٧) الرازي: المباحث المشرقية، مجلس دائرة المعارف، ط١، (د. ت)، جـ٢، ص٤٦٩.

(٨) أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، الفصل الثامن، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط٢، الكويت، ١٩٧٨م، ص٢٠.
(٩) المباحث المشرقية، مصدر سابق، جـ٢، ص٤٦٩.
(١٠) المصدر السابق، ص٤٧٠.
(١١) المصدر السابق، الصفحة والموضع نفسه.
(١٢) المصدر السابق، الصفحة والموضع نفسه.
(١٣) المصدر السابق، ص٤٧١.
(١٤) الرازي: المطالب العالية، مصدر سابق، جـ٣، ص ١٤٩.
(١٥) الرازي: الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السقا، دار التضامن، ط١، القاهرة، ١٩٨٦م، جـ١، ص١٩٠.
(١٦) المصدر السابق، ص ١٩١.
(١٧) المصدر السابق، ص١٩٢.
(١٨) المصدر السابق، ص١٩١.
(١٩) المصدر السابق، ص١٩٢.
(٢٠) الرازي: مجصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: حسين آتاي، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، القاهرة، ١٩٩١م، ص٣٩٠.
(٢١) الرازي: الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، جـ١، ص١٩١.
(٢٢) المصدر السابق، ص ١٩٢.
(٢٣) الأشعري: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وعلق عليه: حمودة غرابة، مطبعة مضر، بيروت، ١٩٥٥م، ص٢٤.
(٢٤) الرازي: التفسير الكبير، مصدر سابق، جـ٧، ص ١٥٨، وانظر: المسائل الخمسون في أصول الدين، ص٤٦،٤٧، والأربعين في أصول الدين، جـ١، ص١٨٨، ومعالم أصول الدين، ص٥٢، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٣٨٤.
(٢٥) الرازي: الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، جـ١، ص١٨٩. وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٣٨٧، والمطالب العالية، مصدر سابق، جـ٣، ص١١٠.
(٢٦) المصدر السابق، الصفحة والموضع نفسه.
(٢٧) الرازي: المطالب العالية، مصدر سابق، جـ٣، ص١١٨.
(٢٨) الرازي: التفسير الكبير، مصدر سابق، جـ٣، ص٦٠،٦١.
(٢٩) الرازي: لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، القاهرة، ٢٠١١م، ص ٢٢٤. وانظر: التفسير الكبير، جـ١، ص١٤٣.
(٣٠) الرازي: التفسير الكبير، جـ٧، ص ١٥٨.
(٣١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠م، جـ١، ص٢٢٥.
(٣٢) المصدر السابق، ص٢٢٧.
(٣٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٠١.

(٣٤) الرازي: معالم أصول الدين، مراجعه وتقديم: طه عبد الرؤف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٦٠، وانظر:محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٤٢٧، والإيجي: المواقف، ص٢٨٩.
(٣٥) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢١٢.
(٣٦) الرازي: المطالب العالية، مصدر سابق، جـ٣، ص١٤٥.
(٣٧) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٠٢.
(٣٨) الرازي: الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، جـ١،ص٢٠٢، وانظر: الإيجي: المواقف، ص٢٨٩.
(٣٩) الإيجي: المواقف، ص٢٩٠.
(٤٠) الرازي: لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات، مصدر سابق، ص ٢٢٧.
(٤١) هو أبو الحسين: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة الثامنة، وقال عنه: استاذ أبى قاسم البلخي عبد الله بن أحمد، وله كتب كثيرة في نقض ابن الراوندي، وكان ابو الحسين فقيهًا صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين، توفي سنة ٣٠٠هـ. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص٨٩، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٧٩.
(٤٢) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، المعتزلة، دار النهضة العربية، ط٣، بيروت، ١٩٩١م، جـ١، ص٢٧١.
(٤٣) الرازي: المطالب العالية، مصدر سابق، جـ٣، ص١٤٤.
(٤٤) المصدر السابق، الصفحة والموضع نفسه.
(٤٥) المصدر السابق، الصفحة والموضع نفسه.
(٤٦) الرازي: معالم أصول الدين، مصدر سابق، ص٥٩، وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٤٢٤.
(٤٧) المصدر السابق، الصفحة والموضع نفسه.
(٤٨) المصدر السابق، الصفحة والموضع نفسه.
(٤٩) المصدر السابق، ص٦٠.
(٥٠) الرازي: المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق : أحمد حجازى السقا، دار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٩٠م ، ص٥١.
(٥١) الأشعري: الإبانة، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، ط١، ١٩٧٧م ص١٦٦.
(٥٢) الإيجي: المواقف، ص٢٩٠.
(٥٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٢٠٧.
(٥٤) الرازي: المسائل الخمسون في أصول الدين، مصدر سابق، ص٥٠، وانظر: نهاية العقول، جـ٢، ص١٩٥.