المبحث الثالث عشر
أنه تعالى ليس عالماً بالجزيئات المتغيرة

قال الإمام الرازى: " اللائق بما ذهبوا إليه، من أن العلم هو حصول الصورة، أن لا يكون البارى تعالى عالماً بالجزيئات المتشكلة أيضاً، وإن كانت غير متغيرة، كأجرام الأفلاك القديمة عندهم.

لأن العلم بها، إنما يكون بآلات جسمانية، لأن المتشكل لا يتصور إلا منقسماً، وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال.

. فيستحيل علمه تعالى بها، لأنه منزه عن الآلات الجسمانية.

وعندنا، لما لم يكن العلم حصول الصورة، لم يلزم هذا.

واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزيئات المتغيرة، بثلاثة أوجه.

الوجه الأول:

الأول: أنه لو كان عالماً بها، لزم أحد أمرين:

- إما أن يكون جاهلاً.

- وإما أن يكون متغيراً، وكلاهما محال، واستحالتهما بينة.

وأما اللزوم، فلأنه إذا كان زيد – مثلاً - سيدخل الدار، فقبل دخوله: إما أن يعلم أنه سيدخلها، أو يعلم أنه داخل، أو لا يعلم شيئاً منهما.

فإن كان أحد الأخيرين، لزم الجهل، إما مركباً، وإما بسيطاً.

وإن كان الأول، فبعد دخوله، إما أن يعلم أنه دخل، أو يعلم انه سيدخل، أو لا يعلم شيئاً منهما .

وعلى الأخيرين: يلزم الجهل كما ذكرنا.

وعلى الأول: يتغير علمه، بأنه سيدخل من الوجود إلى العدم، وعلمه بأنه دخل من العدم إلى الوجود، فثبت لزوم أحد الأمرين.

والاعتراض عليه: منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى، فإنه من قبيل التغير في النسب والاضافات.

إذ العلم عندنا، نفس الإضافة بين العالم والمعلوم، أو صفة ذات إضافة.

وعلى كل تقرير، لا يتغير مثل ما ذكر، إلا نفس تلك النسبة.

أما الصفة عند القائلين بها، فواحدة لا تتغير، ولا تتعدد بتعدد المتعلقات، بل بتعدد الموصوفين بها.

والتغير في النسب والإضافات، جائز في حقه تعالى.

فإن قيل: البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقاً، وهو أن كل صفة تعرض، فلا يخلو: إما أن يكون ذاته تعالى كافياً في ثبوتها له.

أو يكون كافياً في إنتفائها عنه، أو لا يكون كافياً لا في ثبوتها، ولا في انتفائها.

فإن كان الأول: وجب ثبوتها، ما دام الذات.

وإن كان الثاني: وجب انتفاؤها، ما دام الذات، وإلا لزم تخلف

المعلول عن علته التامة.

وإن كان الثالث: فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى، وانتفائها عنه، يكون محتاجاً إلى أمر أخر.

فإن كان ذلك الأمر من صفاته، ننقل الكلام إليه حتى يتسلسل.

وإن كان أمراً منفصلاً عنه، وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة، أوعدمها، المحتاجين إلى الأمر المنفصل.

فذات الله تعالى، من حيث اتصافه بتلك الصفة، يكون محتاجاً إلى الغير، والاحتياج إلى الغير مطلقاً، ينافي الوجوب الذاتي، سيما إذا كان الغير أمراً منفصلاً عنه.

قلنا: هذا منقوض، بأن الواجب تعالى، يكون قبل الحادث اليومي، ثم يكون معه، ثم قد يكون بعده.

ولا شبهة في أنه تغير، لكن باعتبار النسبة والاضافة، فما ذكرتم من البرهان، لا يتم إلا في الصفات الحقيقية.

وبعضهم مال في الاعتراض على أصل الدليل، إلى منع الملازمة، مستنداً بأن العلم قبل دخول الدار، بأنه سيدخل، والعلم بعده، بأنه دخل، واحد.

والعلم الأول أزلي، فاذا لم يكن مغاير للعلم الثاني، فبعد الدخول لا ينتفي علم، ولا يتجدد علم، بل العلم الأول الأزلي يستمر، فلا يلزم تغير، لا من وجود إلى عدم، ولا من عدم إلي وجود.

وبين اتحاد العلمين، بأنا إذا علمنا أن زيدا سيدخل الدار غداً، واستمر

لنا هذا العلم إلى الغد، وإلى أن دخل، ولم يطرأ لنا غفلة عن هذا فيما بين ذلك، فبالعلم الأول، نعلم أنه دخلها، لا أن يتجدد لنا علم أخر.

وإنما يحتاج أحدنا إلى علم أخر، عند طروء غفلة عن العلم الأول، والله تعالى منزه عنها، فعلمه الأزلي بأنه سيدخل، عين علمه بأنه دخل.

وأنكر الأخرون عليه، واحتجوا عليه بخمسة أوجه:

الأول: تنافى محموليهما بالمواطأة، إذ قبل الدخول، إعتقاد أنه سيقع علم، واعتقاد أنه دخل جهل، وبعد الدخول، الأول: جهل، والثاني: علم.

الثاني: تنافى محموليهما بالإشتقاق، أي العلم به، والجهل به، إذ يجوز أن يعلم الشخص، أنه علم أن زيداً سيدخل الدار، ولا يعلم أنه علم أنه دخلها، سواء علم أنه دخلها، أو لا.

وكذلك يجوز أن يعلم أنه علم أنه دخلها، ولم يعلم أنه علم أنه سيدخلها، سواء علم أنه سيدخلها أو لا.

الثالث: تنافي شرطيهما، فإن شرط كون اعتقاد أنه دخل، علما الدخول.

وشرط كون اعتقاد أنه سيدخل، علما عدم الدخول، ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة، كافٍ لتغاير العلمين، فكيف بالتنافي بين الجميع؟

الرابع: تغاير متعلقهما، إذ لا شبهة، أن حقيقة دخل، غير حقيقة سيدخل، وتغاير المعلومين، يستدعي تغاير العلمين.

الخامس: أنه كثيراً ما يوجد أحدهما دون الأخر، فإن كثيراً من الأمور، نعلم أنها ستقع البتة، وبعد وقوعها لا نعلم أنها وقعت، بل بعضها مما لا

يكون لنا بقاء إلي وقوعه، وعكس هذا أكثر، فإنه لا شبهة لأحد، أن كثيراً من الأمور، بحيث لا يحصي، مما يحصل له العلم بأنها وقعت، مع عدم علمه قبل وقوعها بأنها ستقع.

وانفكاك الشئ عن نفسه، محال بالضرورة.

ومجرد الإختلاف في واحد من الأمور المذكورة، كافٍ لتغاير العلمين، فكيف بالتنافي بين الجميع؟

فتحقق بهذه الوجوه، أن العلم بأنه وقع الشئ، غير العلم بأنه سيقع، فثبت الملازمة، وتم الدليل.

وللأولين أن يقولوا: سلمنا تغاير العلمين، فيمن يكون علمه وحكمه زمانياً، فإنه لا فرق بالإتفاق بين وقع وسيقع، إلا بدلالة الأول علي المضي، والثاني علي الاستقبال.

وهما إنما يتصوران بالنسبة إلى الزمانيات، فإن معني الماضي: ما هو قبل زمان حكمي هذا.

ومعني المستقبل: ما هو بعد زمان حكمي هذا.

المعنيان لا يتحققان، إلا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان.

فمن كان علمه وحكمه مستمراً أزلاً وأبداً، من غير تجدد، ولا اختصاص بزمان، لا يتصور بالنسبة إليه وإلي علمه وحكمه ماض ولا مستقبل.

فلم يبق فرق بالنسبة إليه بين دَخلَ وسيدخل، فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه.

إذ ليس هناك علمان ينتفي أحدهما، ويتجدد الأخر.

وشئ من الوجوه المذكورة، لا يقدح في هذا، فلم تثبت الملازمة، وبطل الدليل.

موقف صاحب المحاكمات من مذهب الفلاسفة:

وحمل الفاضل صاحب " المحاكمات " مذهب الفلاسفة علي هذا المعني، وقال: " إنهم ما قالوا: أنه تعالي لا يعلم الجزئيات.

بل قالوا: يعلمها علي وجه كلي.

ومرادهم: أنه لا يعلمها، من حيث أن بعضها واقع الأن، وبعضها في الماضي، وبعضها في المستقبل، بل يعلمها علما متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أبد الدهر.

وهذا، كما أنه تعالي لما لم يكن مكانياً، كان نسبته إلي جميع الأمكنة علي السواء.

فليس بالقياس إليه، بعضها قريباً، وبعضها بعيداً، وبعضها متوسطاً.

كذلك لما لم يكن زمانياً، كان نسبته إلي جميع الأزمنة علي السواء، فليس بالقياس إليه، بعضها ماضياً، وبعضها حاضراً، وبعضها مستقبلاً.

وكذا الأمور الواقعة في الزمان، فالموجودات من الأزل إلي الأبد معلومة له، كل في وقته.

وليس في علمه كان، وكائن، ويكون، بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها، بلا تغير أصلاً.

وليس مرادهم ما توهمه البعض: من أن علمه تعالي محيط بطبائع الجزيئات وأحكامها، دون خصوصياتها وأحوالها.

كيف، وما ذهبوا إليه من أن العلم بالعلة، بوجب العلم بالمعلول، ينافي ما توهموه ".

ونحن نقول: ما ذهبوا إليه، من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلي الآلات الجسمانية، ينافي ما حمل هذا الفاضل عليه في هذه المسألة.

فمنافاة مذهبهم في هذه المسالة، علي أي محملٍ لأصلٍ من أصولهم المقررة عندهم، لازمة، وهذا يستلزم تنافي أصليهما المذكورين، ولا مجال لتخليصهم من المنافاة.

obeikandl.com

الوجه الثاني [١]

الثاني: أن إدراك كل جزئي، فهو بآلة جسمانية.

فلو كان الباري تعالي مدركاً للجزئيات، لكان جسماً، أو جسمانياً، واللازم باطل.

فالملزوم باطل، والدليل علي أن ادراك كل جزئي، فهو بآله جسمانية، وأن كل جزئي لابد له من مقدار، وانطباع ذي المقدار فيما لا مقدار له، محال بالضرورة.

وكان مرادهم بهذا الدليل، إثبات عدم علمه تعالي ببعض الجزئيات، أعني المتشكلات، وإن كان ظاهر عبارتهم عاماً، وإلا فعندهم ليس كل جزئي ذا مقدار، لثبوت المجردات عندهم.

وهو مبني علي أنه لا يمكن إدراك الجزئي من حيث هو جزئي، إلا بالإحساس، أو التخيل، أو ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية.

وأما المجردات، فلا يمكن إدراكها إلا بمفهومات كلية، غير مانعة من الإشتراك بالنظر إلي أنفسها، وإن كانت في الواقع مختصة بواحد منها، غير صادقة بالفعل علي غيره.

والاعتراض عليه: منع تلك المقدمة، وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل، إذ هو مبني علي أن إدراك الشئ، إنما هو بإنطباعه في المدرك، وقد أبطلناه.

---

(١) وهو أحد أوجه الإستدلال الثلاثة على عدم علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة

ولئن سلم، فلا نسلم أن انطباع ذى المقدار، فيما لا مقدار له، محال.

وإنما يكون كذلك، لو كان الإنطباع، وكونه ذا المقدار، باعتبار وجود واحد.

وأما إذا كان الإنطباع في الوجود الذهني، وكونه ذا المقدار في الوجود الخارجي - كما فيما نحن بصدده علي زعمهم - فلا نسلم استحالته، فضلاً عن بداهتها.

ولئن أَدّعوا أن كونه ذا المقدار في الوجود الخارجي، يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني، طالبناهم بالبرهان علي ذلك، فإنه ليس من الأحكام الضرورية.

كيف، وهم قد قرروا سابقاً أن كثيراً من لوازم الوجودين وأحكامهما متخالفة، فمن أين علم أن كون الشئ ذا مقدار ليس منها؟

ألا تري أنهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم، كأعظم جبل، في شئ ذي مقدار، جداً صغير، كالحس المشترك والخيال، وهذا لا يتصور إلا بأن يكون مقداره فيهما صغيراً، فقد اعترفوا بتفاوت مقداره بالكبر والصغر، باعتبار وجوديته، فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما؟

انطباع العظيم في الصغير

قال الإمام الرازي: " بل انطباع العظيم في الصغير علي أصلهم، أبعد من انطباع ذي المقدار، في غير ذي المقدار، لأنهم زعموا أن الهيولي لا مقدار لها، مع أنها محل للمقادير".

وفيه نظر: لأن زعمهم أن الهيولي لا مقدار لها في حد ذاتها، لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة، فعند حلول ذي المقدار فيها، يعرض لها المقدار.

وإلا، فامتناع حلول ذي مقدار، من حيث هو ذو مقدار، فيما لا مقدار لها، أظهر من أن يخفي علي عاقل.

وأما المجرد، الذي تنطبع فيه صور المعقولات - علي رأيهم - فليس مما يمكن له عروض المقدار، لا بحسب ذاته، ولا بغيره.

الوجه الثالث [١]

الثالث: أن العلم بأن الشئ حاصل الأن، أو ليس بحاصل، تابع لحصول ذلك الشئ، أو لا حصوله.

فلو كان الباري تعالي عالماً بوجود الجزئيات الواقعة، لكان ذلك العلم: إما تمام ذاته، أو جزءاً منه.

فيلزم افتقار ذاته إلي غيره، الذي هو وقوع تلك الجزئيات، واستحالة هذا غنية عن البيان.

أو صفة زائدة عليه، فكان لغيره مدخل في تكميل ذاته، وهو أيضاً محال.

والاعتراض عليه: أنا لا نسلم أن علم الباري تابع للمعلوم، وإنما هو في العلم الإنفعالي، الذي هو للممكنات.

وأما علم الباري، فهو علم فعلي، بمعني: أنه سبب لوجود الممكنات، فهو متبوع، وغير مفتقر إلي شئ غير ذاته تعالي

فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل في تكميله، علي تقدير كون العلم صفة زائدة.

علي أن هذا الدليل، منقوض بعلمه بالكليات، وسائر الإضافات، إذ هي تابعة للمضافين، اللذين أحدهما غير ذات الباري، فيتأتي فيها إجراء ما

(١) وهو أحد أوجه الإستدلال الثلاثة على عدم علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة

ذكروه من المقدمات.

وما يجيبون به عنها، فهو جوابنا هنا.

إذ العلم عندنا مجرد إضافة، أو صفة ذات إضافة، لكن التبعية التي ذكروها في الاضافة فقط.

obeikandl.com